



N°d'ordre NNT : 2020LYSE3020

THÈSE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

opérée au sein de

L'université Jean Moulin Lyon 3

En cotutelle internationale avec l'université de Neuchâtel

École Doctorale n°483, Sciences Sociales

Discipline de doctorat : Histoire

Mention : Histoire religieuse, politique et culturelle

Soutenue publiquement le 27/05/2020, par :

Eléna Guillemard

L'adieu aux ordres

Les sécularisations des religieuses au moment de la Réforme (XVI^e siècle, France, Suisse, Angleterre)

Devant le jury composé de :

M. Pierre-Alain Mariaux, PO, doyen de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'université de Neuchâtel, Université de Neuchâtel, Neuchâtel, Président

Mme Isabelle Poutrin, PU, Université de Reims Champagne Ardenne, Reims, Rapporteure

M. Denis Crouzet, PU, Université Paris-Sorbonne, Paris, Rapporteur

Mme Michèle Clément, PU, Université Lumière Lyon 2, Lyon

M. Olivier Christin, PO, Université de Neuchâtel, Neuchâtel, directeur de thèse

M. Bernard Hours, PU, Université Jean Moulin Lyon 3, Lyon, directeur de thèse

IMPRIMATUR

La Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de M. Olivier Christin, co-directeur de thèse, professeur, Université de Neuchâtel ; M. Bernard Hours, co-directeur de thèse, professeur, Université de Lyon 3 ; Mme Michèle Clément, professeure, Université de Lyon 2 ; M. Denis Crouzet, professeur, Université de Paris IV ; Mme Isabelle Poutrin, professeure, Université de Reims, membre de l'IUF, autorise l'impression de la thèse présentée par Mme Elena Guillemard en laissant à l'autrice la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 27 mai 2020



Le doyen
Pierre Alain Mariaux

L'adieu aux ordres. Les sécularisations des religieuses au moment de la Réforme (XVI^e siècle, France, Suisse, Angleterre)

Religieuses, couvents, trajectoires individuelles, Réforme protestante, parcours économiques, conversion, histoire des femmes et du genre, circulation, migration et exil-histoire du mariage et de la sexualité-famille et enfants, France, Suisse, Angleterre, sécularisations

Sur les quelque 200 femmes retrouvées qui quittent les ordres religieux au cours du XVI^e siècle en France, en Suisse et en Angleterre, certains itinéraires de vie montrent la difficulté d'une adaptation au siècle, qui prend d'abord une forme économique. En effet, ces femmes, souvent privées d'un soutien familial (elles ont pu sortir contre le gré de leurs familles car leur sortie menaçait les héritages familiaux en les réinstallant potentiellement parmi les héritières potentielles), seules dans le monde pour la première fois de leur vie, doivent trouver les moyens d'une adaptation séculière. Mais la marge de manœuvre n'est pas toujours large : ainsi, d'un côté, des femmes de la grande noblesse, telle Charlotte de Bourbon, future princesse d'Orange, sortent et retrouvent leur position sociale, profitant de réseaux anciens de solidarité nobles, de l'autre, des femmes inconnues, issues de familles aux origines sociales variées, affrontent le retour au siècle sans relais ni soutiens économiques, amicaux ou familiaux. Se posent alors les questions du devenir de ces femmes : quelles formes prend leur sécularisation ? Si les discours protestants et catholiques acclament ou condamnent le mariage, il semblerait que ce choix ne soit pas le premier fait par ces femmes en rupture de cloître. Ainsi, ces parcours présentent des alternatives multiples, entre l'élaboration d'un foyer conjugal, l'obtention de pensions, de rentes, ou un retour familial. Les anciennes religieuses inventent donc leur itinéraire de vie, dans un contexte d'affrontements confessionnels au sein duquel leur statut d'anciennes religieuses influence et conditionne sans cesse les modalités et les conditions de possibilité de leur retour.

A Farewell to Orders. The Secularisation of Nuns at the time of the Protestant Reformation (France, Switzerland, England, 16th Century)

Nuns, convents, individual trajectories, Protestant reformations, economical adaptation, conversion, women and gender history, circulation, migration and exile, history of marriage and sexuality, family and children, France, Switzerland, England, secularisation

Out of the 200 or so women that I found who left the religious orders during the 16th century in France, Switzerland and England, certain life paths suggest the difficulty of adapting to the secular life, especially in terms of economy. Indeed, these women, often deprived of family support (they were able to leave against the will of their families because their exit threatened family legacies by reintroducing them as potential heirs), alone in the world for the first time, had to find the means for a secular adaptation. But their capacity for action was often limited: thus, on the one hand, noble women, such as Charlotte de Bourbon, the future Princess of Orange, left and regained their former social position, with the help of various networks of solidarity; on the other hand, less famous women, from families with various social backgrounds, faced the return to the world without any economic, friendly or family support. A question then arises as to the future of these women: what form does their secularization take? If Protestant and Catholic discourses acclaimed or condemned marriage, it would seem that only some of the women who had escaped from the cloister chose that path. Thus, these paths present multiple alternatives, between forming a conjugal home, obtaining pensions, annuities, or returning to their parents' home. Through these paths, the former nuns invented their life itineraries, in a context of religious confrontations in which their status as former nuns constantly influenced and conditioned the modalities of their return to the world.

Remerciements

J'espère pouvoir, dans ces remerciements, dépasser l'aspect conventionnel et attendu de l'exercice, car c'est avec une grande joie et une toute aussi grande émotion que je remercie ici tant de personnes, pour leur soutien, leurs conseils, leur amitié et l'attention permanente dont elles et ils ont fait preuve envers moi pendant ces années de recherche. Une thèse, c'est connu, ne se fait jamais seule : puisse cette longue liste en témoigner avec la plus grande justesse.

Merci à mes directeurs de thèse pour avoir accompagné mon parcours, avec diligence et gentillesse. Merci à Olivier Christin, pour la confiance qu'il m'a toujours manifestée, pour ses conseils de lecture et d'interprétation, toujours à même de stimuler mes réflexions. Merci de m'avoir donné la chance de réaliser ce parcours neuchâtelois : mes premières expériences d'enseignement, de recherche, d'articles, de prises de parole en colloque ont eu lieu sous son égide, rigoureuse et bienveillante. Merci d'avoir donné à ma trajectoire universitaire un début si enthousiasmant, et d'avoir placé, au centre de ce parcours, l'importance du travail d'équipe. Ce sont des apprentissages qui m'accompagnent chaque jour. Tous mes plus sincères remerciements vont aussi à Bernard Hours, pour ses relectures, toujours fines et bienvenues, pour les pistes de recherche en histoire religieuse et pour la générosité avec laquelle il m'a toujours reçue et soutenue, merci pour la calme approche des problèmes que me posaient certaines sources, et leur résolution.

Merci aux membres de mon jury, Michèle Clément, Isabelle Poutrin et Denis Crouzet, d'avoir bien voulu relire et critiquer ce travail, merci pour le temps consacré à cette lecture, et merci d'avoir accepté de m'accompagner dans cette phase cruciale, ce rite de passage, de la vie de chercheuse et chercheur.

Merci aux diverses institutions et à leurs membres, qui m'ont accueillie et aidée pendant ces cinq années et avant. Merci au département de français de King's College, London, et tout particulièrement à Soizick Solman pour son accueil, ses encouragements, son amitié précieuse et une première expérience d'enseignement, cruciale pour moi. Merci à l'École Française de Rome, dont le cadre parfait m'a donné la possibilité d'inclure des sources romaines à mon étude. Un merci tout particulier au conservateur de la Pénitencerie Apostolique, pour sa gentillesse et sa réactivité. Merci au département d'histoire de l'Université Toulouse Jean Jaurès, dont l'accueil a été extrêmement bienveillant et m'a permis de terminer ma thèse dans des conditions idéales : ainsi, soient remercié.e.s tout particulièrement ici Valérie Sottocasa, Jean-Michel Minovez, Nicolas Marqué, Maité Recasens, Nicolas Cambon.

Merci aux chercheuses qui, croisées par courriel ou en colloque, ont contribué à affiner mes réflexions : merci à Elizabeth Plummer qui, lors d'un déjeuner à Münster, m'a écoutée et m'a rappelé l'aspect enthousiasmant de mon sujet. Merci à Elizabeth Lusset, dont l'échange par mail a été d'une grande aide. Merci à Catherine Pascale pour son invitation au séminaire du SIER et pour m'y avoir si gentiment accueillie.

Merci à tou.te.s mes enseignant.e.s d'histoire qui, depuis le collège, m'ont transmis l'essentiel de cette discipline, l'humanité qui y repose et la nécessaire et exigeante pédagogie pour l'enseigner. À cet égard, je veux témoigner une reconnaissance toute particulière à la première, celle de 6^e et de 5^e, Armelle Christin, que les hasards de la vie et de la thèse m'ont fait recroiser avec plaisir, des années après.

Merci à l'équipe de Neuchâtel, dont les encouragements, l'amitié, le soutien sous toutes ses formes, les conversations, ont donné au doctorat la meilleure forme possible, celle d'une franche (et studieuse) camaraderie. Ainsi, merci tout particulièrement à Louis, pour son accueil, au SMASH et dans les débits de boisson neuchâtelois ; à Nicolas, pour ses connaissances historiographiques dont je ne connais toujours pas l'étendue et la liste des meilleurs restaurants de Rome ; à Marc, pour cette passion partagée du XVI^e siècle et pour l'introduction aux us et coutumes helvétiques ; à Marion, pour ses conseils avisés et la cuisson du tofu. Merci à elle et à eux, pour leurs relectures précises et exigeantes, mais toujours bienveillantes. Un grand merci spécialement à Catherine, pour son amitié précieuse, ses relectures, sa torche aux marrons, et son indéfectible soutien moral. Enfin, ces trois années de doctorat n'auraient tout simplement pas pu être les mêmes sans Raphaële et son soutien inébranlable, quotidien, manifesté sous tout un prisme de formes, de la cuisine à l'anthropologie, en passant par les chaussures. Merci, Raphaële, pour ta constante générosité sans laquelle j'aurais sans doute expérimenté des difficultés bien plus grandes dans ces travaux.

Je remercie aussi ma famille, qui a supporté stoïquement et sans se plaindre ces années d'histoire moderne. Merci à mes parents, Catherine et Jean-Marie, grâce auxquels j'ai appris, en courant sous 45°C sur le stade d'Olympie, à midi et moins de dix ans, que le passé était toujours vivant et avec nous. Merci à mon frère, Alexis, sur qui je remporte, de peu, la course au doctorat, pour ses conversations théoriques et son effiloché de porc, pour sa fraternelle présence, même de loin. Merci à ma sœur, Alice, pour m'avoir appris qu'il faut faire ce qu'on aime et pour sa porte parisienne, toujours ouverte, et à ma sœur, Héloïse, dont la sollicitude et la prévenance sont toujours présentes dans les moments les plus difficiles, de la thèse et de la vie. Merci aussi, pour leur soutien et leurs encouragements durant toutes mes études, à Léandre, à Isabelle et Jacques, à Chantal et Philippe. Merci à Sylvie pour son enthousiasme de longue haleine pendant toutes mes études.

Merci encore à ma belle-famille, qui a accepté, de bonne grâce, que je m'égare parfois dans mes digressions religieuses : ainsi, merci tout particulièrement à Jackie, Lisa et Jeanine, pour nos longues conversations et de toujours bons moments. Merci aussi à Éric, pour tout.

Merci à celles et ceux qui m'accompagnent depuis plusieurs années et dont la constante amitié a permis de tout supporter, des archives perdues aux « ouvrages manquant pour un temps indéterminé », des moments de panique aux trains supprimés : merci aux ami.e.s thésard.e.s et nouvelles et nouveaux docteur.e.s, dont les souffrances comparées et les verres partagés ont considérablement participé à l'accomplissement de ma thèse. Merci donc à Zoé, toujours présente, à Maguelone (pour ses pâtisseries réconfortantes), à Benedetta (pour les révisions en italien), à Alya et Adrien (pour les moments de relâche), à Bianchi (pour son amitié sans faille depuis maintenant presque dix ans), à Thomas (pour les pauses). Merci particulièrement à Nicolas (Bess) et à Timothé pour leurs traductions latines. Merci à Mathilde, pour son soutien inconditionnel, outre-Atlantique mais vivace.

Enfin, *last but definitely not least*, merci à Katia, sans qui tout cela n'en aurait pas valu la peine. Merci d'avoir admis, dans nos conversations et nos vies, mes quelque deux cent religieuses, sans jalousie et avec humanité. Merci de les avoir questionnées avec moi, sans relâche et avec une fine intelligence, à l'aide aussi de discussions toujours éclairantes, sur Butler, Athanasiou, Caruth et tant d'autres. Merci d'avoir relu inlassablement, d'avoir corrigé mes virgules et d'avoir intégré dans notre parcours de vie ces trajectoires d'un-demi millénaire, sans jamais montrer de lassitude et avec, toujours, une curiosité passionnée, sincère et enthousiaste, sans laquelle je n'aurais pu avancer.

En hommage à mon grand-père, avec qui j'aurais tant aimé discuter de ce travail

À Katia

Introduction- Des « vagabondes par le monde »

Les presches des Ministres retentissoient tous les Dimanches [à Metz], d'acclamations au sujet des mariages des Prestres, des Religieux & des Religieuses qui s'y faisoient continuellement. Ce fut alors que six Religieuses, entre lesquelles estoit mesme la Superieure, sortirent du Monastere de Sainte Magdelaine, en une nuict, pour se faire Huguenottes, dont l'une nommée sœur Antoinette fut mariée au petit Simonet chaussetier de la petite place : sœur Mariette à un cordonnier de la porte aux Allemands, & sœur Ianon à un apostat de l'ordre de Cisteaux venu de France : sœur Marie de Mousson n'ayant pû trouver personne qui voulust d'elle, parce qu'elle estoit un peu vieille & d'assez mauvaise grace, fut contrainte de demeurer au service de la Presidente de Metz : les deux autres s'en allerent vagabondes par le monde, & moururent en fin toutes six miserablement¹.

Une mort misérable conclut les vies scandaleuses des religieuses messines « apostates » du premier XVI^e siècle, qui ont préféré le siècle, le mariage et Luther au couvent, à la chasteté et aux règles monastiques.

Cette histoire d'une sortie du couvent au début du XVI^e siècle, rédigée par le catholique Meurisse dans la première moitié du XVII^e siècle, pour précise et informée qu'elle semble, avec ces noms et ces prénoms, ces métiers, reprend en réalité les codes littéraires élaborés depuis Luther sur les sorties des cloîtres. Au fil de sa description apparaissent tous les éléments qui caractérisent progressivement au XVI^e siècle les sorties monastiques. L'évasion se rythme selon un schéma désormais typique : les religieuses suivent un exemple pernicieux (ici, celui de leur supérieure), elles sortent en groupe, elles profitent de la nuit pour fuir, dans le but affiché de se convertir à « l'hérésie ». De retour au siècle, leur vie implique alors l'investissement d'autres personnes, que ce soit celui de leurs époux dans le cadre du mariage, celui de leurs familles ou de relations réformées². Si les religieuses sorties ne peuvent solliciter l'aide de ces réseaux, ou l'appui de quelque soutien, elles s'inscrivent alors dans des destinées d'errance et de pauvreté. Enfin, sort funeste en adéquation avec l'horreur de leur crime, elles meurent toutes dans la misère.

Tout s'enchaîne parfaitement, mécanique discursive huilée qui présente le départ des cloîtres comme une suite d'actions linéaires, toutes conséquences en cascade d'un choix hérétique de la Réforme, et ses actrices sous les traits de femmes damnées, motivées par l'hérésie et leurs pulsions charnelles. Pourtant, pour arriver à ce récit d'une évasion de six « apostates », il a fallu plus d'un siècle d'élaboration d'un canon littéraire et théorique de la sortie monastique féminine, formulé,

¹ M. MEURISSE, *Histoire de la naissance du progrès et de la décadence de l'hérésie dans la ville de Metz et dans le pays Messin*, Metz, Par Jean Antoine [1^{ère} édition : 1642], 1670, p. 225-226.

² La « Présidente de Metz », accueillant l'une des sœurs, est la femme d'Antoine de Senneton, président royal des villes, comtés et évêchés de Metz et de Toul, passé à la Réforme. E. MICHEL, *Biographie du Parlement de Metz*, Metz, Nouvian, 1855, p. 498.

affiné, précisé au fil des affrontements religieux, des disputes confessionnelles et des sorties réelles ou fantasmées de monastères, de couvents et de cloîtres. Alors, si l'on déploie cette anecdote, cette petite archive, on découvre qu'elle renvoie à des histoires multiples, qui s'y croisent et doivent être déroulées, comme autant de fils d'un même écheveau.

*

Au carrefour de l'histoire des ordres religieux féminins et des femmes, de la Réformation, des réformes religieuses et de l'histoire monastique se rencontrent ces six femmes, sorties du cloître pour rejoindre la confession réformée. Pourtant, la véracité du départ de ces six femmes ne peut être vérifiée et on ne peut ni affirmer ni confirmer leur passage réel au monde et à la Réforme, ni leur conversion, ni même leur existence. Alors, surtout, se croisent dans ce passage l'histoire des représentations sociales des religieuses, l'histoire des affrontements religieux médiatisés par les discours, l'histoire du rôle perçu des femmes dans les bouleversements confessionnels de l'Europe du XVI^e siècle.

Démêler le vrai du faux dans ces récits s'avère une démarche presque aporétique : hyperboliques dans leur nature, polémiques dans leur ton, ces anecdotes littéraires de femmes qui sortent incarnent, selon qui les écrit, la confession adverse. Il faut donc renoncer à chercher à circonscrire les éléments véridiques dans ces écrits d'affrontements confessionnels, mais exhumier au contraire à l'aide d'autres sources les parcours véritables sur lesquels s'appuient ces accusations véhémentes ou ces encouragements, ce qui leur servit de pré-texte en somme. Nous voulons partir à la quête de ces femmes, des femmes réelles cette fois-ci, des créatures de chair, pour reprendre leurs détracteurs, celles qui, profitant d'un contexte heurté ou par une suite de hasards, par une conviction profonde ou par une décision spontanée, quittent les cloîtres et amorcent, entre les années 1520 et la fin du siècle, des retours dans le monde.

Il nous faut décrire et reconstituer l'espace social de ces itinéraires de vie improbables. Cette entreprise ne prendra pas la forme d'une prosopographie et combinera les apports de l'histoire sociale, de l'anthropologie historique, de l'histoire des femmes et du genre. Sans l'ambition de réaliser de longues biographies, qui priveraient des bénéfices de la comparaison, cette étude se positionne donc au point de rencontre entre prosopographie et histoire sociale, et veut explorer les terrains de recoupements entre ces manières de comprendre l'histoire.

COMPARER

Nous avons choisi de tenir ensemble, parallèlement, des sociétés « voisines et contemporaines³ », la France, l'Angleterre, l'ancienne Confédération, non seulement parce les expériences singulières de ces femmes passaient parfois les frontières mais aussi parce que c'est ce synchronisme de l'expérience des religieuses européennes au XVI^e siècle, ainsi que la grande proximité de ces trois espaces presque frontaliers, qui rendent efficace cette comparaison, non pas de biographies, mais d'itinéraires, de parcours, de vies séculières⁴. Ainsi, vouloir réaliser des biographies, rêves permanents de l'étude des femmes des temps modernes, biaiserait notre tableau, en rendant uniquement possible celles des femmes les plus célèbres de notre corpus, les mieux nées, les plus médiatiques et donc les mieux documentées, puisque le XVI^e siècle voit l'arrivée de certaines « apostates » célèbres sur la scène politique et internationale⁵. L'ambition de cette étude est donc de s'émanciper de cette « compilation des Dignités des Femmes », relevée par Natalie Davis lorsqu'elle analyse les premières étapes de l'historiographie européenne des femmes⁶. L'historienne encourage alors celles et ceux qui s'intéressent à cette histoire à mettre en place une « cartographie multidimensionnelle des structures sociales », plus complexe que celles souvent utilisées et qui permettrait de prendre en compte la complexité des relations entre femmes et hommes, entre société laïque et cléricale⁷. C'est dans cette généalogie que s'inscrit notre étude.

Or, suivre des traversées du siècle dans plusieurs territoires correspond à notre volonté de saisir ces vies multiples, en proposant d'aborder, par les lieux d'origine et d'arrivée, par le parcours et ses errances, par leurs évolutions sociales et familiales, les existences des anciennes moniales. Ces existences ne se racontent plus, un-demi millénaire après, par la ligne biographique continue, ni par la trajectoire statistique, qui ne peuvent être construites que sur des certitudes, des faits et des

³ M. BLOCH, « Pour une histoire comparée des sociétés européennes », *Revue de Synthèse historique*, vol. 46, 1928, p. 19.

⁴ Nous avons retrouvé un peu plus de 220 vies de femmes qui, religieuses ou anciennes religieuses, passent un temps par le siècle. Les parcours impliquant au moins un franchissement de frontière concernent un peu moins de 14% des cas (voir notamment l'annexe XV, « les ex-religieuses, mariages et promesses », p. 585, qui détaille ce chiffre : les parcours internationaux sont grisés). En ce qui concerne les anciennes religieuses mariées que nous avons retrouvées, une petite centaine, les itinéraires internationaux forment 14% des cas. Cette stabilité des chiffres semble montrer que c'est la sécularisation, et non le mariage, qui est la cause principale de la mobilité.

⁵ Le précédent historiographique le plus significatif, dans ce passage de la biographie à la trajectoire, réside dans l'étude de la vie de Charlotte de Bourbon, ancienne abbesse de Jouarre et épouse de Guillaume d'Orange. Sa biographie, rédigée par Delaborde (J. DELABORDE, *Charlotte De Bourbon, Princesse d'Orange*, Paris, Librairie Fischbacher, 1888) au XIX^e siècle, décrit tous les événements de sa vie, dans un ton hagiographique. Mais cette vie est, depuis les années 1990, intégrée à des réflexions plus larges sur ces religieuses qui fuient le couvent, quittant le récit de sa vie pour rejoindre la comparaison de trajectoire, dans une histoire des femmes (par exemple dans : S. BROOMHALL, *Women and Religion in Sixteenth-Century France*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2006, ou encore, d'un point de vue féministe dans J. COUCHMAN, « Charlotte de Bourbon's Correspondence: Using Words to Implement Emancipation », dans Colette H. Winn et Donna Kuizenga (éd.), *Women Writers in Pre-revolutionary France: Strategies of Emancipation*, New York, Garland, 1997, p. 101-126).

⁶ (m.t.), N. Z. DAVIS, « "Women's History" in Transition: The European Case », *Feminist Studies*, vol. 3, 3/4, 1976, p. 90.

⁷ (m.t.), *Ibid.*, p. 91.

parcours qui laissèrent des traces. Pas de modélisation possible *a priori* de ces expériences du siècle : il s'agira de former notre méthode d'analyse par l'observation précise des détails et des fragments, des traces et des filigranes.

En effet, les religieuses qui sortent, c'est notre hypothèse, construisent leur sécularisation à mesure qu'elles l'expérimentent. Sortir est un but en soi, ce qui suit s'invente. En ce sens, la notion d'une trajectoire de sécularisation gommerait ces aléas, parfois extérieurs et politiques (comme la soudaine interdiction du mariage clérical sous Mary Tudor), posés aux religieuses dans le siècle, en supposant un bout de la flèche qui orienterait son dessin, une histoire orientée par sa fin prévue. Or, certaines religieuses qui sortent envisagent et construisent leur sécularisation seulement après leur départ, par exemple quand c'est la fermeture de leur monastère liée aux guerres qui les a remises au siècle. On ne peut donc pas comprendre leur retour au monde comme une sécularisation, mais plutôt comme une expérimentation, progressive et empirique, du siècle. Ainsi, sans écrire complètement des vies, nous proposons plutôt, à l'aune aussi du peu de sources disponibles, d'écrire des fragments de vies, reprenant en cela le genre antique : c'est dans ces parenthèses d'existences, ces restes parcellaires, hors du cloître, que l'on peut éclairer les conditions de sécularisation des femmes de l'époque moderne.

Ces expériences, peu nombreuses, puisque seulement quelque deux cents noms nous sont parvenus, invitent alors à un élargissement du propos : la comparaison entre des parcours anglais, helvétiques et français devient rapidement essentielle. Pour reprendre Marc Bloch, dans son célèbre article sur les bénéfices de la comparaison pour l'étude des sociétés européennes, nous avons choisi de suivre son « comparatisme limité ». Ainsi, des phénomènes analogues, les sorties féminines du cloître, qui se déroulent dans des contextes différents d'affrontements confessionnels mais avec l'origine commune d'une remise en question religieuse et globale, se répondent l'un l'autre, se croisent et se fertilisent au contact de cheminements comparables mais distincts. Dans un contexte de mobilité des religieuses, prises dans les affrontements de leur siècle, la comparaison géographique entre ces vies, selon les espaces dans lesquels elles se déroulent, semble indispensable. Cette comparaison des espaces de l'époque moderne a déjà porté ses fruits dans de nombreux ouvrages sur les circulations de l'époque moderne : dans cette zone circonscrite, l'Occident, traversée par des lignes de force majeures (comme les bouleversements religieux), la circulation des idées et des personnes établit aux fondements des sociétés une mobilité essentielle, qui contrevient à la vision longtemps statique des populations de l'époque moderne⁸. Cette mobilité devient constitutive de l'espace

⁸ Les mobilités des individus ont été analysées notamment par D. ROCHE, *Humeurs vagabondes : de la circulation des hommes et de l'utilité des voyages*, Paris, Fayard, 2003. L'étude de ces trois espaces, France, Suisse et Angleterre a déjà porté des fruits, et nous nous inscrivons dans la lignée des travaux d'Olivier Christin qui montrent la grande mobilité des systèmes

européen des réformations, aux frontières bouleversées, à l'allure de « marqueterie ou de peau de léopard⁹ ». Or, l'éclatement politique et religieux implique et provoque les déplacements, les fuites et les errances, les échanges et les contacts.

À la suite de ces études historiques des sociétés modernes en mouvement, comment pourrait-on alors étudier, sans comparer les espaces et les trajectoires, ces femmes qui vivent parmi les premières les effets de la fin de la « tunique sans couture¹⁰ » et du *cujus regio* qui s'annonce dans les faits avant d'être formulé : les religieuses françaises en fuite qui s'exilent en Suisse, celles des cantons helvétiques qui préfèrent retourner en terres catholiques, les nonnes anglaises qui, restées catholiques, prennent les navires pour des espaces où elles peuvent vivre leur foi ? En somme, comment étudier ces trajectoires de mobilité dépassant les frontières confessionnelles, non seulement à l'échelle des individus mais aussi des royaumes et des républiques, sans comparer entre eux ces parcours qui restent, essentiellement, des parcours de transgression, tant dans l'étymologie d'un marcher au-delà, que sémantiquement, dans les multiples contraventions à l'ordre et aux ordres ?

L'analogie permet donc la comparaison, et celle qui rapproche nos cas est simple : des femmes, au XVI^e siècle, sortent des monastères. Cette assertion pourrait être le résultat d'une démarche proche de la recherche des « mythes » lévi-straussiens (sans tout-à-fait oser le néologisme d'historème, à savoir ce plus petit fait possible, qui permette justement la comparaison). Il s'agira donc de relever ces informations essentielles, ces miettes du siècle qui nous sont parvenues : un nom ou une date, parfois simplement la mention d'une religieuse qui sort. Ainsi, même cette anecdote qui n'est même pas un fait encore, tant elle est imprécise, tant elle peut n'être qu'un trait polémique inséré dans un discours, sera relevée. Aucune piste ne doit être écartée pour construire cette méthode de prosopographie aléatoire du fragment. Nous recherchons l'élément commun, le point de recoupement qui nous permettra de trouver une norme, ou plutôt des normes. Malgré l'apparente

politiques et idéologiques et leur circulation, souvent (sup)portée par des individus, à l'échelle de l'Europe. Son étude sur les origines du vote, par exemple, souligne les allers-retours entre des systèmes différents, notamment en comparant la France et la Suisse, l'Angleterre agissant souvent en contrepoint (O. CHRISTIN, *Vox populi : Une histoire du vote avant le suffrage universel*, Paris, Seuil, 2014). La complémentarité de ces trois espaces, au moment des réformations continentales puis anglaises, permet alors d'établir les connexions, les allers-retours et les fertilisations croisées entre les espaces européens, notamment portées par les individus en mouvement, qui interdisent de comprendre chaque état comme un vase clos. À sa suite, il s'agit alors de comprendre les religieuses du XVI^e siècle, malgré l'apparent paradoxe que cela soulève, comme des femmes en mouvement, à l'échelle européenne et à mesure des déplacements des frontières confessionnelles.

⁹ O. CHRISTIN, « Introduction », dans Véronique Castagnet, Naïma Ghermani et Olivier Christin (éd.), *Les Affrontements religieux en Europe : du début du XVI^e au milieu du XVII^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p. 16.

¹⁰ Cette tunique, évoquée par saint Paul, représente jusqu'à la Réforme l'unité de l'Église : au sujet de l'utilisation de cette expression à l'époque moderne, voir : O. CHRISTIN, « Minorités religieuses de l'époque moderne », dans Lionel Obadia et Anne-Laure Zwilling (éd.), *Minorité et communauté en religion*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2016, p. 35-45.

simplicité du phénomène, proposée aussi par les discours théologiques et politiques portés sur ces expériences de départ des cloîtres, les chemins individuels témoignent de l'extraordinaire variété des existences, que ce soit dans les motivations qui provoquent le départ du couvent ou dans les passages au siècle qui s'ensuivent. Ainsi, ce phénomène de sortie du cloître n'est probablement pas aussi convenu qu'un regard superficiel pourrait inviter à le supposer : par les ressorts de la comparaison, il s'agit d'établir toute sa complexité. La comparaison, en ce sens, reste bien un outil essentiel de la critique des clichés historiographiques, des raccourcis polémiques, des illusions nationales ou confessionnelles qui s'exagèrent leur singularité. Nos comparaisons, en associant parcours cités de l'historiographie et trajectoires sans échos contemporains, débanalisent ces vies, pour reprendre Bourdieu¹¹. Longtemps cantonnées à prendre la forme écrite d'évocations désincarnées dans les listes des effets des Réformes (réduites aux deux lignes habituelles s'étonnant, s'enthousiasmant, ou se désolant de la présence de femmes dans ces sorties monastiques), ces femmes retrouvent, en étant rattachées à une dynamique d'ensemble à l'échelle européenne, leur réalité historique.

DÉNOMBRER ?

Nous avons relevé près de 220 cas de femmes qui entreprennent ou subissent, choisissent ou se retrouvent dans des situations de sécularisation par les aléas confessionnels et politiques de leur lieu de vie au sein de ces trois espaces, pendant un siècle. Mais les chiffres sont délicats à faire parler et il faut renoncer aux chimères de l'exhaustivité et de la précision statistique car ces femmes entre deux mondes présentent cette singularité qui éparpille les fonds d'archives. En effet, leurs vies presque nomades, entre institutions monastiques et siècle, confessions, parfois pays, diffractent en chaque espace géographique et social qu'elles traversent, les indices et les traces que leur passage dans ces institutions produit.

Le groupe serait peut-être plus facile à décrire. Mais les populations monastiques des trois espaces ne sont pas partout connues avec la même précision, les populations globales européennes non plus. Ainsi, si grâce à des sources nombreuses sur le moment de fermeture des cloîtres et aux travaux de longue haleine des historiennes et historiens du catholicisme anglais, on sait que l'Angleterre compterait 9000 membres du clergé régulier en 1534, dont environ 1500 femmes¹², la même estimation d'un ordre de grandeur des femmes ayant pris le voile en France au XVI^e siècle n'est pas connue. Quelques indications chiffrées aident néanmoins à comprendre la rareté des cas

¹¹ La méthode comparative ayant pour objectif principal de « rendre étrange l'évident par la confrontation avec des manières de penser et d'agir étrangères, qui sont les évidences des autres », pour citer précisément le sociologue. P. BOURDIEU, « L'inconscient d'école », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 135, n° 1, 2000, p. 4.

¹² F. D. LOGAN, *Runaway religious in medieval England: c. 1240-1540*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 174.

de sorties, qui constituent, en quelque sorte, l'exception de l'exception. En effet, les membres du clergé régulier, hommes et femmes confondus, représentent entre 2 et 4% de la population globale européenne au XVI^e siècle. À titre d'exemple, en Espagne, à la fin du XVI^e siècle, ils et elles sont estimés à moins de 2% de la population¹³. Faute de chiffres généraux plus précis, afin de montrer la faiblesse numérique des religieuses, il s'agit de voir dans chaque ville quelles sont les proportions de membres du clergé ramenées à la population globale. Pour reprendre l'exemple de Rouen, d'après Ph. Benedict, l'ordre du clergé est composé d'environ 900 individus, clergé régulier et séculier, hommes et femmes compris, soit 1,2% de la population¹⁴. Ph. Benedict souligne alors que ce pourcentage monastique de la population est plutôt faible, par rapport aux villes plus au sud, de l'espace méditerranéen : ainsi, à Madrid en 1567, à une date où les deux villes sont à peu près de la même taille, 45 maisons religieuses logent 2000 individus.

Des chiffres également peu élevés sont connus pour la Suisse. Les dénombrements déjà faits se présentent soit par ordres religieux, soit par cantons ou diocèses. Louis Binz estime que le diocèse de Genève, dans la seconde moitié du XV^e siècle, abrite 322 religieux et 34 moniales, et il souligne l'exigüité des effectifs ainsi que les lacunes de sources qui rendent ces chiffres imparfaits. Il évalue alors à 450 personnes les réguliers du diocèse, soit 1,2% du total des habitants de ce territoire¹⁵. L'ordre des clarisses, très présent dans l'ancienne Confédération, a été bien étudié et nous intéresse particulièrement puisque certaines de nos sources fondamentales y ont traité¹⁶. En passant de l'échelle du diocèse à celle de la cité, à Genève, où se concentrent moins de 15,000 habitants au début de la Réforme¹⁷, on compte cinq couvents dans la cité¹⁸, dont un seul de femmes, celui de Sainte-Claire. Les religieuses clarisses qui fuient leur cloître sont 23, mais le couvent comptait avant la Réforme 24 âmes, l'une d'entre elle choisissant de retourner au siècle (nous y reviendrons). Les

¹³ D. DINET, « Les ordres religieux dans la ville au XVII^e siècle », dans C. Désos et J.-P. Gay (éd.), *Au cœur religieux de l'époque moderne : Études d'histoire*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2019, p. 562. Isabelle Poutrin relève le recensement de 1591 de Castille qui décompte 20369 religieuses pour une population de 6,5 millions d'habitants, (dans I. POUTRIN, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995, p. 27). Ainsi, comme l'historienne l'explique, les lignes autobiographiques qu'elle étudie, celles de saintes et d'aspirantes à la sainteté, ne sont pas représentatives du destin des contemplatives dans leur ensemble. Tout comme cette recherche, et pour paraphraser I. Poutrin, nous ne lisons pas le quotidien dans ces itinéraires de femmes qui sortent, pas plus qu'on ne peut le lire dans les cheminements spirituels de religieuses célèbres, mais l'exception.

¹⁴ P. BENEDICT, *Rouen During the Wars of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 5.

¹⁵ L. BINZ, *Vie Religieuse et Réforme Ecclésiastique Dans le Diocèse de Genève*, Genève, Librairie Droz, 1973, p. 442.

¹⁶ Essentiellement deux récits de l'installation de la Réforme à Genève et dans le Pays de Vaud, que nous analyserons plus tard : celles de G. PIERREFLEUR, *Mémoires de Pierrefleur, grand banderet d'Orbe, où sont contenus les commencemens de la Réforme dans la ville d'Orbe et au pays de Vaud (1530-1561)*, Lausanne, D. Martignier, 1856 ; J. de JUSSIE, *Petite chronique. Einleitung, Edition, Kommentar*, H. Feld (éd.), Mayence, P. von Zabern, 1996.

¹⁷ Récapitulatif des études démographiques dans : J. de JUSSIE, *The Short Chronicle: A Poor Clare's Account of the Reformation of Geneva*, C. F. Klaus (éd.), Chicago, University of Chicago Press, 2007, p. 3.

¹⁸ Soit les clunisiens de Saint-Victor, les cordeliers de Rive, les dominicains de Plainpalais, les religieuses de Sainte Claire, les Augustins de Notre-Dame de Grâces, cités dans J.-B.-G. GALIFFE, *Genève historique & archéologique*, Genève, Georg, 1869, p. 67.

religieuses formeraient donc bien moins de 1% de la population genevoise. Malgré cette minorité numérique, elles sont omniprésentes dans les représentations et les autorités s'inquiètent de leur départ, organisent leur convoi, tentent de les convaincre de choisir le siècle. Le décalage entre le nombre de femmes concernées et le bruit qu'elles provoquent sera donc l'une des lignes de recherche de cette étude. Le couvent des clarisses d'Orbe, lui-aussi détruit par la Réforme, voit fuir 19 religieuses¹⁹. En tout, 8 couvents de clarisses rassemblent les « Pauvres Dames » sur le territoire helvétique²⁰, dont celui de Königsfelden, en Argovie, où les religieuses lettrées et filles de l'élite accèdent aux écrits de Zwingli et Luther, demandent au Conseil de Berne l'autorisation de sortir dès 1523, certaines se mariant en 1525, avant même que le passage à la Réforme soit acté dans ce territoire (1528)²¹.

À titre de comparaison, la Savoie voisine montre un territoire dans lequel « la Réforme catholique reste à faire²² » pendant la première moitié du XVI^e siècle et présente également des maisons féminines peu nombreuses et peu peuplées. En 1520, le secrétaire de l'abbé de Clairvaux décrit l'état des abbayes cisterciennes savoyardes : dans l'abbaye de Bonlieu, l'abbesse et ses 12 religieuses sont « peu savant[es] de religion », et à l'abbaye du Betton, l'abbesse et 22 religieuses s'accordent mal quand elles chantent²³. L'abbaye du Betton voit ensuite partir une ou deux de ses religieuses (les sources se contredisent) à la fin du siècle : les départs des cloîtres, dans des espaces catholiques tout comme protestants, sont loin de former des phénomènes statistiques de masse²⁴.

Si l'ensemble des historiennes et historiens s'accordent à décrire une « invasion conventuelle » en France au XVII^e siècle²⁵, un siècle plus tôt, la situation monastique s'inscrit dans la continuité nette du XV^e siècle, donc sans évolution majeure ni accroissement de la population monastique. Ainsi, D. Dinet note la rareté des fondations religieuses entre 1530 et 1598 (période qui nous intéresse),

¹⁹ G. PIERREFLEUR, *Mémoires de Pierrefleur, grand banderet d'Orbe, où sont contenus les commencemens de la Réforme dans la ville d'Orbe et au pays de Vaud (1530-1561)*, op. cit., p. 394 ; Ad.-C. GRIVEL, « Notice sur l'ordre religieux de Sainte-Claire à Genève », dans G. Revilliod (éd.), *Le Levain du Calvinisme, ou commencement de l'hérésie de Genève*, Genève, Fick, 1865, p. 272.

²⁰ Ils sont tous sécularisés au moment de la Réforme sauf un. Ad.-C. GRIVEL, « Notice sur l'ordre religieux de Sainte-Claire à Genève », op. cit., p. 273.

²¹ O. CHADWICK, *The Early Reformation on the Continent*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 154.

²² F. MEYER, « Le regard des voyageurs étrangers sur la religion des Savoyards du XVI^e siècle au début du XIX^e siècle », dans S. Brunet, D. Julia et N. Lemaître (éd.), *Montagnes sacrées d'Europe : actes du colloque « Religion et Montagnes », Tarbes, 30 mai-2 juin 2002*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 301-313, 308.

²³ *Ibid.*, p. 308.

²⁴ Le « journal de la campagne de Lesdiguières en Savoie en 1600 » (p. 36-42) fait mention de Brandis qui aurait épousé une religieuse, Baptiste de la Chambre, dans L. MÉNARD et C. de BASCHIS (éd.), *Pièces fugitives, pour servir à l'histoire de France avec des notes historiques & géographiques*, Paris, chez Hugues-Daniel Chaubert, libraire, 1759, vol. 1, partie 2, p. 41. Sébastienne de la Chambre est aussi évoquée (voir : P. LE BLANC DE CERNEX, « L'abbaye du Betton aux 17^e et 18^e siècles. Vie religieuse et sociale », dans *Vie religieuse en Savoie : mentalités, associations / actes du XXXI^e Congrès des sociétés savantes de Savoie, Annecy, 13-14 septembre 1986*, Annecy, Académie salésienne, 1988, p. 289).

²⁵ Pour le cas particulier de la visitation, on passerait par exemple de la fondation en 1604 à 52 monastères en 1638. B. DOMPNIER et D. JULIA, *Visitation et visitandines aux XVII^e et XVIII^e siècles : actes du colloque d'Annecy, 3-5 juin 1999*, Saint-Étienne, Université de Saint-Etienne, 2001, p. 111.

du fait de la Réforme, alors qu'elles explosent au siècle suivant. L'exemple de Bordeaux est significatif : à la fin du XV^e siècle, la ville abrite sept maisons religieuses, d'hommes et de femmes, alors qu'en 1700, ce chiffre passe à 27²⁶. Le XVI^e siècle n'est pas un siècle de la vocation monastique. Pour les maisons féminines, cette assertion est d'autant plus valable qu'avant le Concile de Trente, elles sont bien moins nombreuses que les masculines et qu'elles accumulent généralement des freins et des obstacles à leur épanouissement. Bref, elles sont en mauvais état en termes de recrutement, de richesses, et de discipline. Par exemple, en Bourgogne et en Champagne, les institutions réservées aux femmes sont quatre fois moins nombreuses que celles ouvertes aux hommes²⁷.

Sans estimation globale du nombre de religieuses durant le siècle des affrontements religieux en France, ce sont les chiffres établis ville à ville qu'il faut scruter. En effet, les cloîtres féminins du XVI^e siècle sont essentiellement urbains, et les monographies religieuses des villes de France intègrent parfois des estimations chiffrées des cloîtres ou des populations monacales au sein des espaces étudiés : ainsi, Lille accueille 270 religieuses en 1588 (610 en 1667²⁸), alors que Paris ne serait le lieu de résidence que d'à peine plus de 74 religieuses en 1600²⁹. La ville de Reims liste 60 religieuses en 1619 (mais 300 à 400 en 1658³⁰). Ces dénombrements peuvent aussi prendre la forme d'une liste des établissements plutôt que des individus : ainsi, dans la ville de Douai, peuplée de 15,000 habitant.e.s en 1568, deux communautés religieuses rassemblent le clergé féminin. Ces estimations en nombre de couvents, de monastères ou d'abbayes ne permettent cependant pas d'établir un nombre de femmes dans les ordres, puisque les effectifs de femmes accueillies dans ces structures varient d'un type d'institution à l'autre, de quelques individus à plusieurs dizaines pour les plus importantes.

Proportionnellement, les femmes dans les institutions monastiques françaises forment un groupe moins nombreux que les hommes alors que l'ensemble du clergé ne constitue qu'une petite partie de la population globale européenne. Cette fraction de la population s'amointrit encore drastiquement à considérer le nombre de celles et ceux qui sortent des ordres. À propos des sorties de moines, il n'y a pas d'étude globale. Cependant, quelques chiffres montrent une différence genrée manifeste. Ainsi, Arlette Jouanna explique que la rupture la plus spectaculaire au moment de la Réforme est celle mise en œuvre par les ecclésiastiques qui passent aux nouvelles idées, en

²⁶ D. DINET, « Les ordres religieux dans la ville au XVII^e siècle », *op. cit.*, p. 562.

²⁷ D. DINET, « Ouvertures et fermetures des maisons religieuses de Bourgogne et de Champagne (fin XVI^e – fin XVIII^e s.) : un révélateur des rapports entre la société et le monachisme ? », *Journal des Savants*, vol. 2, n° 1, 1998, p. 161.

²⁸ G. DEREGNAUCOURT et D. POTON, *La vie religieuse en France aux XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècles*, Paris, Éditions Ophrys, 1994, p. 89.

²⁹ C. WALKER, *Gender and Politics in Early Modern Europe: English Convents in France and the Low Countries*, Palgrave, Basingstoke, 2003, p. 9.

³⁰ *Id.*

insistant sur le fait que le bas clergé et les ordres réguliers sont les plus touchés³¹. L'historienne donne pour exemple l'étude de J. Garrisson, portant sur 2733 protestants poursuivis devant les parlements de Bordeaux et de Toulouse, parmi lesquels 69 membres du clergé apparaissent, qui constituent donc 2,5% des comparutions totales de protestants. D'après nos recherches, sur le même espace, entre 1539 et 1584, 19 anciennes religieuses arrivent devant ces deux parlements pour des questions de sorties de cloître (donc pas nécessairement pour des questions confessionnelles ou d'hérésie)³², corpus auxquelles il est possible d'ajouter les comparutions de deux enfants d'anciennes religieuses.

Malgré la faiblesse de ce ratio, il faut néanmoins rappeler que certaines des situations monastiques évoquées montrent des défections « massives » : ainsi, l'abbaye de Saintes voit le départ de cinq femmes, sur une communauté d'une vingtaine de choristes³³. Les causes des départs peuvent être très diverses, et il ne faut pas conclure qu'un départ de groupe montre la pénétration des idées réformées. Ainsi, dans le cas de Saintes, les religieuses s'éparpillent sur ordre de l'abbesse, à cause d'une épidémie. Deux de celles qui refusent de revenir étaient de la famille de la précédente abbesse : des enjeux familiaux de pouvoir peuvent aussi bien qu'une conversion expliquer un départ. Les causes des départs s'entrelacent et doivent être comprises comme le moment de rencontre entre l'idée de sortie et une opportunité. Ces opportunités de sortie semblent, à l'évidence, se présenter plus souvent pour les hommes du clergé. À Rouen, Arlette Jouanna note ainsi que 32 novices augustins quittent leur cloître. Les ordres réguliers masculins peuvent donc voir sortir d'un seul couvent une large partie de leur communauté. À part les espaces de sécularisation imposée, c'est moins vrai pour les maisons de femmes : l'exemple des religieuses toulousaines qui fuient toutes à Montauban pour se marier apparaît comme une exception.

Même dans ces cas chiffrés, il s'agit encore de démêler le vrai du faux car la manipulation des effectifs permet de mettre en évidence un succès réformé éclatant ou, à l'inverse, le scandale retentissant de l'hérésie. En dépit de chiffres qu'on sait peu élevés, qui se réduisent encore lorsqu'on fait la part entre les sorties « confessionnelles » et les autres, les religieuses sont l'objet d'une attention et de fantasmes poussés. Nous mettrons donc des identités et des noms sur ces statistiques. En définitive, les chiffres ne sont parlants qu'en ce qu'ils nous permettent de prendre

³¹ A. JOUANNA, *La France du XVI^e siècle, 1483-1598*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, (sans accès matériel au livre à cause du confinement, je ne peux pas vérifier la page... Cela sera fait dès la réouverture des BU).

³² Voir annexe I, « les religieuses face aux parlements de Bordeaux et de Toulouse », p. 564.

³³ A. TISSOT, *Une abbaye de renom à l'époque moderne : l'Abbaye aux Dames de Saintes (fin du XV^e siècle - début XIX^e siècle)*, Bordeaux, Bordeaux 3, 2012, p. 28.

la mesure des proportions et des disproportions, entre le nombre réel des religieuses et l'encre qu'elles font couler.

UNE ÉCONOMIE-POLITIQUE DE LA SORTIE DU CLOÎTRE ?

Pour étudier les sorties de cloître, ensevelies sous un palimpseste discursif, plusieurs enjeux doivent être mis au jour. Le premier, religieux, est une évidence trompeuse à discuter car, d'emblée, les questions des conversions, du mariage clérical, du fonctionnement des monastères féminins, enrichies et examinées par une riche tradition historique, constamment remise à jour, s'entrecroisent³⁴. Or, évoquer des conversions pour des femmes qui ne laissent pas d'ego-documents est une assertion trop catégorique, qui interprète un ensemble de gestes (sortie du couvent, départ à Genève, mariage etc.) comme un changement de confession et fait fi des causes et des motivations intérieures multiples et complexes derrière la sortie. La lecture religieuse des sorties doit être complétée.

Le deuxième enjeu de ces trajectoires est politique. L'élaboration progressive d'un cadre légal aux sorties monastiques fournit une chronologie pour interroger ces parcours, et pas uniquement dans les cantons réformés suisses ou en Angleterre anglicane où les monastères sont supprimés. En France, les hésitations politiques font qu'une religieuse qui sort au début de la période (donc dès les années 1540-1550) est confrontée à plus de poursuites que celle qui profite des édits de pacification de la seconde moitié du siècle pour fuir.

Les ruptures que la Réforme opère dans l'histoire monastique doivent donc aussi être étudiées dans leurs nuances : dans le royaume de Mary Tudor (1553-1558), les religieuses rendues au siècle, pourtant contraintes à quitter les cloîtres deux décennies plus tôt (l'épisode de la « dissolution des monastères » est amorcé en 1534), rencontrent les obstacles d'une contre-Réforme catholique

³⁴ Ces thèmes sont centraux dans les questionnements historiographiques sur l'époque des réformes. Le mariage clérical, par exemple, a vu se renouveler les études ces vingt dernières années, avec une impulsion majeure dans les milieux anglo-saxons. Ainsi, des synthèses sur le mariage clérical ont vu le jour pour le cas anglais (E. J. CARLSON, « Clerical Marriage and the English Reformation », *Journal of British Studies*, vol. 31, n° 1, 1992, p. 1-31 ; H. L. PARISH, *Clerical Marriage and the English Reformation: Precedent Policy and Practice*, Farnham, Ashgate, 2000), mais des interrogations à l'échelle européenne posent aussi les fondements de ce bouleversement né de la Réforme : la question du mariage des réformateurs est centrale dans ces recherches (notamment sur la question des clercs de l'Empire, ou de Luther, O. CHRISTIN, « La Réforme par l'Hymen », dans F. Salesse, *Le bon historien sait faire parler les silences, hommage à Thierry Wanegffelen*, Toulouse, Presses Universitaires de Toulouse, 2012 ; M. DESCHAMP, « Luther et ses conjoints : de quelques portraits peints du couple luthérien », *Europa moderna. Revue d'histoire et d'iconologie*, vol. 1, 2010). Les études sur les ordres religieux et monastiques montrent aussi un renouvellement constant, qui repose souvent la question de la mobilité, des liens avec les villes et les familles : les monastères sont désormais interprétés comme des lieux d'échanges et influencés par l'extérieur. Voir notamment B. HOURS, *Des moines dans la cité. XVI^e - XVIII^e siècle*, Paris, Belin, 2016. Marie-Élisabeth Henneau propose aussi un exemple, celui des cisterciennes du pays de Liège, dont la réaction à la clôture montre l'ampleur des réseaux qu'elles sont capables de solliciter, la résistance à la clôture, les liens maintenus avec les familles. M.-É. HENNEAU, « Monachisme féminin au pays de Liège à la fin du XVII^e siècle : une vie sub clausura perpetua ? », *Histoire, économie & société*, vol. 24, n° 3, 2005, p. 387-398.

menée par la reine qui dissout leurs mariages, événements politiques et sociaux comparables à ceux restreignant les religieuses françaises qui voudraient partir. Quoiqu'il en soit, les hésitations administratives et politiques sur le devenir de ces femmes en rupture de cloître dans ces trois espaces témoignent des conflits et des interrogations posées par cette innovation sociale, puisque le phénomène de sécularisation féminine est nouveau dans son ampleur et dans ses conséquences théologiques. Désormais, on peut, selon les espaces, sortir des couvents.

Mais que faire de ces femmes ? Les allers-retours politiques, constants tout au long du siècle, entre une tolérance minimale, une volonté de faire disparaître ce passé monastique et une exclusion radicale, contribuent à modeler le retour au siècle des religieuses. Par conséquent, les législations, plus ou moins enclines à accepter ces anciennes nonnes, influencent et transforment en partie leurs parcours. Une chronologie fine des décisions politiques explique donc un aspect de ces sorties, qui, d'un même mouvement, contraignent les pouvoirs à réfléchir à leur nouveauté, mais sont aussi conditionnées par les lois créées pour répondre à leur fondamentale étrangeté. Ainsi, un façonnement mutuel des trajectoires de religieuses et des recherches politiques à leur sujet est à l'œuvre ; il s'agira d'en révéler les enjeux et les ressorts.

Ces questionnements politiques ont des conséquences économiques sur les religieuses. Les sphères du pouvoir réfléchissent en effet à l'impact économique des sorties monastiques qui remettent brutalement en jeu toute une économie de la vie consacrée et des équilibres familiaux complexes noués autour du sort des filles entrées en religion : entre pensions allouées par les autorités ou exclusion totale des héritages, ces législations contribuent aux mouvements des religieuses entre les pays, et à leur apparition devant les cours de justice. Ainsi, certaines tentent de bénéficier de pensions ou d'héritages, entreprise souvent insurmontable dans des contextes de législations anti-« apostasie ». D'autres, pour la première fois confrontées aux enjeux de la préservation de leur patrimoine, découvrent les démarches de rédaction des testaments, inutiles au couvent, tout comme celles des contrats de mariage. Quoiqu'il en soit, ces femmes ou leurs descendant.e.s sont souvent confronté.e.s à l'impossible récupération de leurs biens.

Une partie des difficultés naissent d'abord de la définition de l'entrée en religion et des vœux monastiques, qui implique un renoncement aux biens du monde. Le retour au siècle invite alors à une question fondamentale, posée par ces actrices et par leurs familles : la religieuse sortie peut-elle ou doit-elle être réinsérée dans les héritages, sachant qu'elle a souvent déjà bénéficié de sa part, sous forme d'une dot versée par sa famille lors de sa prise de voile ? Cette réflexion ne peut se poser sans prendre également en compte les stratégies, souvent de longue haleine, menées par les familles pour ménager aux jeunes femmes une place de choix dans les maisons religieuses féminines.

Ces positions monastiques, et d'autant plus quand elles participent de la haute hiérarchie conventuelle, sont de puissants instruments de reproduction et d'ascension sociales. Ainsi, en plus d'une perte de prestige social, la fuite d'une religieuse a de lourdes conséquences économiques. L'enjeu économique de ces sorties apparaît dans les discours, mais c'est surtout par la petite focale, celle de l'expérience individuelle de la sécularisation qu'il surgit et révèle l'ampleur des bouleversements causés par la sortie : loin du cloître qui prenait en charge les besoins de ces femmes, de quels moyens peuvent-elles disposer pour une survie séculière ? Les soucis économiques de ces femmes n'ont donc rien d'anecdotiques ; ils sont centraux et font basculer notre compréhension des logiques de sécularisation : loin de se construire principalement sur un socle théologique, tout indique que ces dynamiques féminines de retour au siècle relèvent tout autant d'analyses d'histoire économique que religieuse. Si la situation de précarité des femmes sorties des ordres a été soulignée par les historiennes et les historiens³⁵, nous voulons approfondir cette réflexion et, dans le détail des vies, traquer ces signes d'une marginalité multiple, à la fois sociale et économique.

UNE SÉCULARISATION GENRÉE : CORPS ET MARIAGE

Car le statut d'une ancienne religieuse la rattache bien aux marges sociales : dans cette optique, l'aspect genré des sorties est primordial. Ce sont des femmes qui sortent, et leur genre modèle, informe et détermine leur sécularisation. Il devient même premier dans les définitions données au fil des discours. Ces religieuses en rupture de cloître inspirent la méfiance et, au-delà du paradoxe apparent, tout autant celle des réformés que des catholiques. En effet, les femmes qui sortent sont dangereuses : s'agit-il de débauchées, destinées à corrompre les bonnes mœurs ? D'hérétiques, qui contamineront le monde de leurs nouvelles idées ? De pauvres simplettes, séduites et sans espoir de rédemption ? Ces moniales sorties mettent tout le monde d'accord : les catholiques vilipendent la fragilité de leur chair et leur appât du gain, les réformés craignent leur inadaptation dans leurs rangs et leur incapacité à fonder de « saints foyers³⁶ ». Lyndal Roper propose l'hypothèse que le genre, plus qu'un domaine parmi d'autres (théologie, famille, confession) affecté par la Réforme, est au principe de ses formulations³⁷. Il s'agira alors pour nous de considérer l'impact de cette

³⁵ Voir par exemple : P. CUNICH, « The ex-religious in Post-Dissolution Society: Symptoms of Post-Traumatic Stress Disorder? », dans James G. Clark (éd.), *The Religious Orders in Pre-Reformation England*, Woodbridge, The Boydell press, 2002, p. 227-238.

³⁶ Lyndal Roper, dans cet ouvrage, remet en question l'idée d'une Réforme positive pour les femmes, à court et long terme. Elle cherche ainsi à montrer le processus de domestication des femmes lié à l'établissement de la Réforme à Augsbourg. Son dernier chapitre montre la résistance des religieuses d'Augsbourg, qui témoigne ainsi de l'impossible incorporation dans le nouvel évangélisme civique d'un groupe féminin urbain, les nonnes. Les autorités civiques questionnent alors la possibilité d'une intégration de ces femmes. À élargir ces considérations à nos espaces, on retrouve bien les réformateurs de l'époque moderne qui se posent la question : que faire de ces femmes, et comment les intégrer dans le nouveau modèle social réformé d'un foyer conjugal, préférable à tout autre lieu de vie pour les femmes ? Voir : L. ROPER, *The Holy Household: Women and Morals in Reformation Augsburg*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

³⁷ *Ibid.*, p. 5.

idéologie, de ces représentations, sur les sécularisations des anciennes religieuses : finissent-elles par avoir, dans le siècle, la même expérience que leurs consœurs restées laïques ? Ou bien, vraie lettre écarlate, un passé de religieuse conditionne-t-il une vie séculière semée d'embûches ? En parallèle, les sécularisations masculines, de moines et de frères en particulier, montrent que le passage à la Réforme masculin n'est pas non plus synonyme d'une conversion en douceur et d'une adaptation sans heurts mais les obstacles prennent d'autres formes : soupçonnés d'être des catholiques ignorants, des illettrés et des hypocrites, les membres du clergé masculin ne sont pas davantage accueillis à bras ouverts par les protestants.

Si ce biais genré est une évidence, il faut aussi le pondérer par une autre réalité sociale : les religieuses dont nous avons retrouvé des traces appartiennent à une certaine élite. En effet, elles sont majoritairement issues de l'élite conventuelle des sœurs de chœur et des élites sociales urbaines³⁸. Leur présence au monde devient visible par leur passage devant des instances politiques ou judiciaires, qu'elles sollicitent souvent (donc qu'elles sont en mesure de solliciter). Leur histoire n'est donc pas majoritairement celle de femmes pauvres, illettrées, sans réseaux, mais elle doit être, cependant, comprise comme une histoire de précarisation. Cette précarité d'un genre inédit, tant à leur niveau individuel, qu'à celui des états, prend des traits économiques, mais aussi affectifs et existentiels.

On la retrouve en effet inscrite dans les corps de ces femmes passées au siècle. Confrontées à l'exil, aux exclusions familiales, à la perte des repères internes qui structuraient puissamment leur existence, elles doivent adapter leur parcours à une nouvelle donne sociale³⁹. Au sein de ces histoires individuelles de sécularisation, nous avons choisi d'étudier avec attention l'aboutissement séculier qui, faisant couler le plus d'encre, est aussi le plus dissimulé sous des réactions excessives et outrées : le mariage⁴⁰. Signe d'une sécularisation accomplie, il devient l'élément définitoire de certains

³⁸ Par exemple, le couvent de Sainte-Claire de Genève, déjà évoqué, ne compterait qu'une seule religieuse non noble, d'après Ad.-C. GRIVEL, « Notice sur l'ordre religieux de Sainte-Claire à Genève », *op. cit.*, p. 272.

³⁹ Les études sur le corps sont nombreuses sur l'époque moderne, et particulièrement récentes, souvent théoriques. Le modèle proposé par Laqueur, par exemple, est stimulant. Voir : I. BILLAUD et M.-C. LAPERRIÈRE (éd.), *Représentations du corps sous l'Ancien Régime : discours et pratiques*, Montréal, Presses Université Laval, 2007 ; U. KRAMPL, « Le corps à l'époque moderne. Bibliographie », *Genre & Histoire*, n° 2, 2008 ; T. LAQUEUR, *La Fabrique du sexe : Essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard [rééd.], 2013. En outre, les couvents sont devenus le lieu d'études sur le corps, dont nous souhaitons continuer les travaux. Souvent sous forme d'articles, ces réflexions sur ce que les monastères font au corps des femmes, sur la force du façonnement monastique des corps, engagent à la fois une histoire du genre, mais aussi la réflexion sur les trajectoires corporelles de religieuses. Voir, entre autres : G. MURPHY, « Hygiène et soins du corps dans les couvents de femmes du Poitou au XVIII^e siècle », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, n° 110-3, n° 3, 2003, p. 77-86 ; C. BOWDEN, « Collecting the Lives of Early Modern Women Religious: obituary writing and the development of collective memory and corporate identity », *Women's History Review*, vol. 19, n° 1, 2010, p. 7-20 ; C. D. KNUDSEN, *Naughty Nuns and Promiscuous Monks: Monastic Sexual Misconduct in Late Medieval England*, Thesis, Toronto, University of Toronto, 2012.

⁴⁰ Voir notamment l'annexe II, « les 12 religieuses les plus citées », p. 567, pour un aperçu rapide de la variété des situations et pour des exemples d'expériences conjugales séculières.

parcours de ces femmes. Or le mariage des anciennes religieuses est au croisement des enjeux des sécularisations féminines : objets de législations spéciales dans les trois espaces, français, anglais et helvétique, réponse économique évidente à une précarité du siècle éminemment genrée, il affecte les corps des anciennes moniales, par la sexualité et la maternité, par la vie conjugale et ses problèmes⁴¹. Pour la première fois, le monde politique (rois et reines, parlements, conseils et consistoires, *chambers*) s'empare du corps des religieuses et le dévoile sur la place publique. Ce corps, qu'on veut pourtant conserver caché (les deux confessions s'y accordent), devient le lieu d'une expression politique, puisqu'il se met même à incarner les oppositions confessionnelles qui s'y jouent. C'est particulièrement sur cette question de la mise en discours politique du corps des anciennes religieuses que se joue la différence genrée. Du corps des moines, les polémistes et les juristes se cantonnent à noter la lubricité, la faible résistance aux tentations qui serait à l'origine de choix intellectuels condamnables, comme sortir et se convertir. Cependant, pour les femmes, la chair n'est pas un prétexte mais une fin en soi.

L'appropriation politique du corps de ces femmes en fait donc un terrain d'affrontement confessionnel et accentue encore la complexité d'une compréhension historique de ces parcours réels de religieuses, qui entrent en collision violente avec le monde des idées théologico-politiques. La réécriture politique de la sortie des monastères brouille les cartes : ainsi, à lire les clercs, les juristes ou les parlementaires, à lire en somme les hommes qui s'expriment sur le départ des religieuses, la sortie du cloître est provoquée par le désir d'assouvir de blâmables pulsions sexuelles. Cette lecture unilatérale et caricaturale provient en grande partie, de notre point de vue, de ce que les contemporains déterminent comme l'origine du phénomène, et son modèle : le mariage de Katharina von Bora, ancienne religieuse, avec le réformateur Martin Luther. Le mariage des religieuses commence donc à évoquer l'hérésie luthérienne et devient l'occasion de résumer, en une mention, tout ce qui est condamnable dans la Réforme. Le mariage luthérien comporte alors cette ambivalence : déflagration européenne, première union d'une religieuse et d'un moine à être aussi médiatisée, conspué et loué dès qu'il fut contracté, il constitue une difficulté supplémentaire pour les femmes qui veulent sortir. En effet, l'événement entretient un rapport fondamentalement identitaire avec la Réforme, ce qui fait assimiler tout mariage de religieuse à une réédition de cet acte de transgression primitif, et donc à un signal politique fort, alors qu'il n'est en fait que rarement

⁴¹ Cet aspect corporel du mariage des religieuses, même s'il est très peu traité par les historien.ne.s, n'est pas un complet angle-mort historiographique. Murphy, par exemple, évoque le corps des religieuses mariées pendant la Révolution (G. MURPHY, « Les religieuses mariées pendant la Révolution française », dans Luc Capdevila *et al.* (éd.), *Le genre face aux mutations : Masculin et féminin, du Moyen Âge à nos jours*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 243-254). Pour le XVI^e siècle, des historiennes posent, en passant, la question de ce que le mariage fait aux corps. (M. E. PLUMMER, « 'Partner in his Calamities': Pastors' Wives, Married Nuns and the Experience of Clerical Marriage in the Early German Reformation », *Gender & History*, vol. 20, n° 2, 2008, p. 207-227).

pensé sous cette forme par les femmes. Le biais genré que subissent les religieuses hors du couvent transforme, dans l'opinion publique globale, le sens de leur geste : leur union, interprétée dans le cadre des affrontements confessionnels de haute volée sur le mariage cléricale, prend un sens théologique revendicatif, voire radical, alors qu'à hauteur de leurs yeux et de leurs parcours, il est principalement la garantie d'une survie économique. Les clercs et les juristes rendent alors subversif un geste qui relève de la rationalité pratique. Ainsi, notre lecture de ces mariages prendra soin de ne pas conserver les œillères posées à ces phénomènes par les textes polémiques : loin d'être l'actualisation systématique d'une conversion à la Réforme, le mariage d'une ancienne religieuse est souvent d'abord une réaction de survie économique.

L'idéologisation du mariage des religieuses se poursuit au cours des siècles : on continue à condamner ces noces tout au long de l'époque moderne. L'historiographie qui se penche sur la question est aussi tributaire de cette construction idéologique : la possibilité de mariage accordée par les réformes protestantes a parfois été prise comme facteur d'une libération des femmes rendue possible par ces idées novatrices⁴². Pourtant, nouveau ne signifie pas progressiste. Les historiennes des femmes ont montré que les transformations réformées à propos des femmes n'équivalent pas aux formulations d'un proto-féminisme ou que c'était aller bien vite en besogne que de le préjuger, au risque de reproduire un discours polémique forgé dans les affrontements religieux et politiques des XIX^e-XX^e siècles. Les trajectoires de ces religieuses le confirment : sortir du cloître et se marier ne peut être tenu pour la marque d'une insertion dans une dynamique de « libération », car ces femmes demeurent, même sorties, enserrées dans les logiques dynastiques d'héritage, ou dans celles, nouvellement édictées, d'une conjugalité idéalisée par les réformateurs, et dans laquelle elles doivent conserver leur rôle et leur position d'éternelles mineures. Ernst Troeltsch notait déjà que, si la suppression de la dimension de sacrement dans le mariage permet bien une forme de modernité des relations interpersonnelles, le mariage reste un moyen pour lutter « contre la dénaturation pécheresse du désir⁴³ » et dans ce schéma, « le protestantisme a entièrement conservé l'idée patriarcale traditionnelle ». Ces réalités sociales, loin d'offrir une libération aux femmes, contribuent

⁴² Depuis les années 1990, l'idée d'une émancipation des femmes par les nouvelles idées est largement battue en brèche, tout du moins chez les historiennes de la Réforme qui s'intéressent aux femmes et au genre. Un des premiers ouvrages à clairement poser que la Réforme ne libère pas les femmes, voire empire leur situation est celui de L. ROPER, *The Holy Household*, *op. cit.* C. Scott Dixon, après avoir posé très clairement les différents enjeux du débat sur l'émancipation (p. 133), avance très prudemment que la Réformation fournit quelques nouvelles opportunités pour les femmes de foi (C. S. DIXON, *Contesting the Reformation*, Malden, Wiley-Blackwell, 2012, p. 133). Néanmoins, certains historiens conservent cette interprétation plus positive de la Réforme : que l'on songe simplement au titre de la sous-partie évoquant la fermeture des couvents, proposé par Stephen Ozment : « the Liberation of Women from Cloisters » (même si cette partie est plus nuancée que son titre ne le laisse entendre) dans S. OZMENT, *When Fathers Ruled: Family Life in Reformation Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, p. 9.

⁴³ E. TROELTSCH, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard [1^{ère} édition : 1909], 1991, p. 73.

à leur enfermement et, selon lui, « puisque la possibilité de se retirer au couvent a été écartée, la femme non mariée voit son statut rabaissé bien davantage par rapport à celui des épouses⁴⁴ ».

Les représentations sociales forgées à propos des religieuses sorties contribuent fortement, sans être quantifiables, aux difficultés de leur réinsertion dans le siècle : ces représentations deviennent des actrices à part entière de la sécularisation des religieuses. En effet, ces manières de les considérer, véhiculées par les ouvrages d'opposition confessionnelle et les sermons, présentent une image de la religieuse débauchée, dévoyée, menteuse, pécheresse, manipulatrice. Objet d'un dénigrement en règle dans l'imaginaire général, les religieuses sont victimes de ces préjugés, qui acquièrent le statut de vérités générales dans les cours de justice et les mentalités. En somme, l'histoire des religieuses qui sortent est donc aussi l'histoire des idées reçues sur les religieuses qui sortent⁴⁵.

Le statut de célibataires hors du cloître doit aussi être interrogé : si les représentations insistent sur l'idée qu'il faudrait pour les femmes catholiques un mari ou un cloître, puis pour les réformées, un mari, nombre des moniales qui sortent remettent en question cette double possibilité. L'agentivité (*agency*) de ces femmes dépasse donc les exigences doctrinaires qui s'exercent sur elles : parfois célibataires, parfois vivant ensemble en communautés reconstituées, les religieuses inventent leur nouveau statut social à mesure qu'elles l'expérimentent. Leur situation crée alors un observatoire privilégié pour saisir les marges de manœuvre des femmes de l'époque moderne et leur possibilité de survie économique hors du cloître et du mariage.

EXIGENCES

Une première exigence méthodologique est la nécessité de mettre en avant les évolutions de ce nouveau statut d'ancienne religieuse au XVI^e siècle. En effet, la progressive codification de ce statut a des conséquences sur la vie des anciennes religieuses : d'abord une surveillance accrue menée par les diverses autorités (royales, ecclésiastiques, urbaines). Elle se manifeste par une difficulté croissante, pour les femmes catholiques, à sortir des cloîtres et, du point de vue réformé, par un contrôle qui s'accroît. Autre conséquence de cette normalisation du statut, la religieuse sortie devient un *topos* dans l'espace public et littéraire du siècle. En tentant de définir les cas de figure, les

⁴⁴ *Id.*

⁴⁵ Les historiennes qui travaillent sur les religieuses à l'époque moderne ont déjà montré ce poids des représentations pesant sur les femmes cloîtrées. Isabelle Poutrin souligne, par exemple, dans son étude des mystiques espagnoles après notre période, que « le sujet de ce livre est moins l'expérience spirituelle des contemplatives espagnoles que l'histoire de leur réputation de sainteté », montrant ainsi toute la difficulté à saisir, au milieu de ces représentations formées sur les religieuses, leur expérience de vie ; dans I. POUTRIN, « Introduction », dans *Le voile et la plume : Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995, p. 7-10. Marie-Élisabeth Henneau montre bien cette constitution d'idées reçues sur les religieuses, en circonscrivant les champs d'un imaginaire profane sur les religieuses et d'une légende dorée, souvent interne au monde monastique, conférant aux grandes figures cisterciennes un statut d'héroïnes. M.-É. HENNEAU, *Les cisterciennes du pays mosan. Moniales et vie contemplative à l'époque moderne*, Bruxelles/ Rome, Institut historique belge de Rome/ Brepols, 1990.

auteurs, politiques, religieux ou littéraires, insistent sur la possibilité du mariage clérical ou sur la question des héritages, focalisant les parcours d'anciennes religieuses sur ces deux concrétisations séculières, l'héritage et le mariage. Ces deux inquiétudes sont abondamment relayées dans les écrits confessionnels ou historiques et seront à interroger.

Cependant, les parcours qui ne rentrent pas dans ces catégories, élaborées alors, d'anciennes religieuses mariées ou de femmes réinsérées dans les héritages sont riches d'enseignements : l'attention portée à ces autres chemins permet de s'interroger sur les relations entre les membres d'une même famille et de révéler des oppositions moins tranchées que soupçonné de prime abord entre les individus. Des familles des deux confessions rejettent leurs filles ou cousines, tandis que d'autres les accueillent, les aident, cherchent à les faire revenir à la maison ou à les y garder. Ainsi, penser ces itinéraires de femmes qui dépendent économiquement de réseaux d'aide autres que conjugaux fait réfléchir, à nouveaux frais, aux liens entre les individus de l'époque moderne : loin d'une insensibilité généralisée au sort des femmes, telle qu'elle apparaît souvent, les liens biologiques, amicaux, parentaux se maintiennent malgré le monastère, et parfois encore hors de ses murs.

La seconde exigence méthodologique que nous nous imposerons sera de tenter de suivre ces femmes pas à pas, sans prêter attention aux multiples *a priori*, tant de leurs contemporain.e.s que de nos contemporain.e.s. Ainsi, le couvent n'est pas nécessairement un choix paternel vénal, les filles « surnuméraires » ne sont pas toutes oubliées au cloître, une famille restée catholique peut accueillir à nouveau une fille sortie, une famille protestante la désavouer. De même, la notion de choix, prompte à interférer dans notre compréhension des phénomènes, est constamment à redéfinir : si certains parcours affirment bien des décisions nettes, fortes et arrêtées, il faut sans cesse interroger les motivations des sorties, bien souvent inaccessibles par les sources. Le choix doit donc être défini en mode mineur, en faisant attention aux concours de circonstances, aux inclinaisons : ainsi, une femme qui sort du cloître pendant un incendie mais qui ne revient pas au couvent, sans qu'on puisse évoquer un choix arrêté, manifeste un refus de retour au couvent qui surprend. Ce qui compte pour nous, c'est la persévérance dans le siècle et c'est ce que nous étudierons, au-delà des motivations profondes, mais inconnues, de la sortie.

Le choix de la sortie doit alors se lire, dans les sources conservées, de manière sociologique, en l'informant de toutes les dimensions de cette « décision » : entre réalités familiales et sociales, besoin économique et adaptabilité personnelle, il peut sembler spontané ou réfléchi. Il faut aussi prendre en compte les pressions du groupe, peu perceptibles dans les documents, alors qu'elles doivent s'exercer sur ces actrices de vies communautaires. Le poids du groupe se décèle parfois dans les

situations de départ, particulièrement quand des religieuses sortent en accompagnant leur abbesse, quand certaines fuient poussées par leur famille, ou dans les récits de celles qui partent avec leur communauté. Ainsi, ce n'est pas dans la notion de choix que nous tenterons de retracer les cheminements individuels, puisque l'histoire des religieuses qui sortent, alors qu'elle semble de prime abord une histoire individuelle, est souvent une histoire de groupe. Retracer les contacts et les échanges entre les religieuses et les différents groupes auxquels elles appartiennent permet alors de définir leurs individualités au croisement des sphères familiales, amicales, relationnelles, et de repérer celles qui s'en trouvent coupées : isolées et sans soutien, leurs moyens de sécularisation sont amoindris. En dessinant ces réseaux, nous affirmons que le succès ou l'échec d'une sécularisation dépend de ces leviers d'aide, donc d'une démarche de groupe (familial, confessionnel, amical), sans le soutien duquel la religieuse se retrouve dans une grande précarité. Une fois de plus, l'approche exclusivement individuelle de ces vies frappe par son insuffisance : il s'agit d'insérer les anciennes religieuses dans une réalité réticulaire, qui rappelle les nécessités sociales de la (sur)vie séculière.

Afin de décrire ces interactions multiples, et en guise de guides historiographiques, les parcours des clercs et des moines hors des ordres ont bien été étudiés, même si cela est moins vrai pour les femmes⁴⁶. Une longue tradition, qui se renouvelle ces dernières années, se penche sur ces vies. L'histoire nationale anglaise s'est posé tôt la question de la dissolution des cloîtres, événement dont le retentissement et les conséquences ont façonné une particularité identitaire de l'île. Ainsi, le monde anglo-saxon a interrogé les après-coups des suppressions monastiques : A. G. Dickens, dès les années 1940, met au jour ces adaptations séculières mais, époque oblige, traite des femmes de manière superficielle⁴⁷. L'histoire monastique anglaise s'est ensuite attelée, plus récemment, à intégrer les apports de l'histoire des femmes à ses interrogations : Claire Cross balise le champ des sorties, masculines et féminines, mais principalement dans une optique régionale, en proposant des

⁴⁶ Les recherches qui mettent en valeur le mariage clérical au moment des réformations insistent souvent sur celui des réformateurs, sur leurs formulations du phénomène, et ne citent les mariages de religieuses qu'en passant, puisque c'est surtout dans les discours cléricaux sur ces questions que se saisit la grande nouveauté et reformulation réformée de la théologie matrimoniale : voir par exemple les très intéressantes réflexions de N. B. BJORKLUND, « "A Godly Wyfe Is an Helper": Matthew Parker and the Defense of Clerical Marriage », *The Sixteenth Century Journal*, vol. 34, n° 2, 2003, p. 347-365 ; H. E. SMITH, *Whoremongers, Heretics, and the Devil's Doctrine: Clerical Marriage in mid-Tudor England, 1540-1555*, Thesis, San Diego State University, 2010 ; M. WOLFE, *The Tribe of Levi: Gender, Family and Vocation in English Clerical Households, circa 1590-1714*, Columbus, The Ohio State University, 2004 ; O. CHRISTIN, « Des héritiers infidèles ? Clercs réformateurs au début du XVI^e siècle », dans Tangi Cavalin, Charles Suaud et Nathalie Viet-Depaule (éd.), *De la subversion en religion*, Paris, Karthala Éditions, 2010, p. 31-52.

⁴⁷ A. G. DICKENS, « The Edwardian Arrears in Augmentations Payments and the Problem of the Ex-Religious », *The English Historical Review*, LV, CCXIX, 1940, p. 384-418 ; A. G. DICKENS, « The Marriage and Character of Archbishop Holgate », *The English Historical Review*, vol. 52, n° 207, 1937, p. 428-442 ; A. G. DICKENS, *The Marian Reaction in the Diocese of York, t. 1. The Clergy*, Londres et York, Saint Anthony's Press, 1957.

interprétations extrêmement convaincantes et exhaustives pour le Yorkshire⁴⁸. Ces études ont pavé la voie aux ouvrages les plus contemporains et à un élargissement des analyses hors Angleterre, nourris par les bouleversements historiographiques de l'histoire du genre : Elizabeth Plummer, pour ne citer qu'elle, examine les conséquences de la Réformation d'Empire sur les trajectoires de religieuses et des membres du clergé masculin⁴⁹.

Nous proposons de participer à combler le manque historiographique qui perdure en dépit de ces travaux, notamment avec l'apport des vies d'anciennes religieuses françaises et suisses, qui n'ont jamais été étudiées comme groupe traversant des épreuves similaires, mais plutôt comme exemples illustrant les conditions singulières des femmes modernes ou les conséquences extrêmes des bouleversements religieux⁵⁰. Loin de vouloir faire une étude exhaustive de ces trajectoires, nous voulons créer un précédent : notre corpus de cas permettra d'agréger de nouveaux parcours, et sera sans cesse renouvelé par le travail en archives. Ce travail de recherche documentaire rencontre en effet plusieurs obstacles, comme la formulation des inventaires d'archives, qui ne rendent pas toujours visibles ces femmes : ainsi, leur apparition dans les archives notariées, pourtant réelle, ne peut se faire qu'en sélectionnant un à un les noms de notaires et en épluchant ces registres. Une certitude doit alors guider ces recherches : ces femmes existèrent et furent, comme leurs homologues masculins, actrices et victimes, ou encore uniquement observatrices, des bouleversements religieux. Nous ne pouvons leur rendre une voix, puisqu'elles n'écrivent pas. Mais nous pouvons acter leur existence, qui devient une focale par laquelle la vie des femmes de la première modernité s'explore.

⁴⁸ C. CROSS, « Monasticism and Society in the Diocese of York 1520-1540 », *Transactions of the Royal Historical Society*, vol. 38, 1988, p. 131-145 ; C. CROSS et N. VICKERS, *Monks, Friars and Nuns in Sixteenth Century Yorkshire*, Leeds, Yorkshire Archaeological Society, 1995 ; C. CROSS, « Monasteries and Society in Sixteenth-Century Yorkshire: the Last Years of Roche Abbey », dans Janet E. Burton et Karen Stöber (éd.), *Monasteries and Society in the British Isles in the Later Middle Ages*, Woodbridge, Boydell & Brewer Ltd, 2008, p. 229-240 ; C. CROSS, *The End of Medieval Monasticism in the East Riding of Yorkshire East*, Beverley, East Yorkshire Local History Society, 1993 ; C. CROSS, « Community Solidarity Among Yorkshire Religious After the Dissolution », dans Judith Loades (éd.), *Monastic Studies, the Continuity of Tradition*, Bangor, Headstart History, 1990, p. 246-252.

⁴⁹ M. E. PLUMMER, *From Priest's Whore to Pastor's Wife: Clerical Marriage and the Process of Reform in the Early German Reformation*, Londres, Routledge, 2016 ; M. E. PLUMMER, « Neither Nun nor Laywoman. Entering Lutheran Convents during the Reformation of Female Religious Communities in the Duchy of Braunschweig, 1542-1655 », dans Alison Weber (éd.), *Devout Laywomen in the Early Modern World*, Abingdon, Routledge, 2016, p. 196-218. ; M. E. PLUMMER, « "Nothing more than Common Whores and Knaves": Married Nuns and Monks in the Early German Reformation », dans David M. Luebke et Mary Lindemann (éd.), *Mixed Matches: Transgressive Unions in Germany from the Reformation to the Enlightenment*, Farnham, Ashgate, 2012, p. 131-166.

⁵⁰ Les synthèses sur l'histoire des femmes à l'époque moderne prennent ainsi souvent un ou deux exemples de ces parcours particuliers, pour montrer l'impact de la Réforme sur les femmes. L'aspect très pédagogique de ces sorties de cloîtres, aisées à manipuler et souvent très intéressantes, contribue, à notre avis, à leur utilisation comme réservoir d'exemples plutôt qu'à la volonté de les comprendre comme groupe social. Voir, entre autres, les excellentes synthèses de S. BROOMHALL, *Women and Religion in Sixteenth-Century France*, *op. cit.* ; K. I. STJERNA, *Women and the Reformation*, Malden, Blackwell, 2009.

SOURCES

Faire cette histoire n'est possible que par la constitution d'un corpus de sources dont l'éclatement mime la grande variété des vies de ces femmes rendues au monde. La disproportion entre ces corpus implique des méthodes différentes selon chaque type de document. Cette inégale abondance (et parfois rareté) se résout alors par une recherche à plusieurs échelles, qui détermine des informations minimales (ces « historèmes ») pour toutes les vies, et approfondit certains sous-groupes, ou parcours. Sans cesse, cette méthode invite donc à questionner l'exceptionnalité ou la représentativité des vies qu'elle constitue comme sources. Pour enrichir ces informations, la comparaison avec des « populations témoins » est indispensable et conduit à la constitution d'un corpus « à-côté » : ainsi, que ce soit avec les religieuses qui restent catholiques mais expérimentent le siècle ou avec l'échantillonnage de trajectoires masculines, nous établissons des points de questionnements et de recoupements⁵¹.

Le premier corpus agrège les sources normatives, catholiques ou protestantes, qui traitent de la question des religieuses et de la sécularisation, particulièrement du mariage. Ainsi, les textes des conciles, des synodes, des réformateurs et des clercs livrent la définition primaire et dominante de la sécularisation des religieuses. Les Histoires et les Chroniques complètent et nourrissent souvent ces anecdotes théologiques. Parmi ces sources normatives, définissant la sécularisation, les textes politiques et juridiques établissent les conditions de possibilité d'une vie au monde : décrets royaux, interdictions, arrêts des parlements, listes des monastères dissous, des biens du clergé, registres des consistoires, registres des suppliques à Rome, circonscrivent par l'élaboration de lois, de normes et par la jurisprudence le comportement attendu des anciennes religieuses. Les institutions, principales productrices de sources, comme le rappellent C. Lermercier et E. Picard, biaisent notre vision des vies de religieuses. Le déséquilibre de nos sources réside alors entre la richesse de documents « normatifs » et les pépites ou perles rares des sources biographiques.

Alors, nous chercherons partout les « indices » du siècle, les traces laissées par ces femmes. Dans les arrêts des parlements, au cours de leurs procès, leurs voix deviennent parfois audibles. Chez les notaires, quelques textes enregistrent un mariage, un testament, et témoignent de la juridicisation de leur vie qu'elles doivent désormais mettre en œuvre : sorties du cloître, elles sont obligées d'enregistrer les étapes de leur vie individuelle et de les parapher. L'expérience du siècle passe donc aussi par l'apprentissage de la scansion notariée des étapes existentielles : ainsi, nous avons pu

⁵¹ Les réflexions synthétisées par C. Lermercier et E. Picard à propos des méthodes de la prosopographie et de la biographie en histoire ont été d'une aide précieuse et permettent d'alimenter ma réflexion. C. LEMERCIER et E. PICARD, « Quelle approche prosopographique ? », dans L. Rollet et P. Nabonnaud (éd.), *Les uns et les autres. Biographies et prosopographies en histoire des sciences*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 2012, p. 605-630.

identifier certains contrats, fournissant de précieuses informations sur la vie matérielle, mais très peu hélas, sur le sens de leur choix de rupture. Il faut aussi chercher du côté des représentations, et élargir nos sources à celles produites par la société : percevoir, dans la plainte d'une voisine, l'adaptation au siècle d'une ancienne religieuse ; chercher, dans le récit d'un avocat défendant un groupe de luthériens, les raisons qu'ils donnent pour expliquer leur violence à l'égard d'un couvent de religieuses. Enfin, les représentations sociales prennent forme dans les œuvres littéraires. De nombreux textes montrent qu'une évolution des représentations portant sur les religieuses a lieu, nourrie par la Réforme. Ces représentations agissent dans l'existence des femmes ex-cloîtrées, c'est ce que nous montrerons.

La constitution de ce corpus normatif sur les religieuses qui souhaitent sortir ou celles qui sortent, ce processus d'« invention de la religieuse mariée » (Partie I) mené par les réformateurs, les clercs, les juristes et les magistrats, constitue notre première étape. La formalisation de la nouvelle catégorie d'« ancienne religieuse » ou bien celle de « religieuse mariée », anime la plupart des écrits des affrontements confessionnels. La constitution d'un type, dans les échos et les réponses multiples entre les sources de ce corpus, devient manifeste. Outre les théologiens et les réformateurs, le monde politique s'empare de la question, et permet de repenser les grandes scissions de l'histoire de la Réforme : en considérant, par exemple en France, les décrets et les arrêts portant spécifiquement sur la sécularisation des religieuses, on peut élaborer une chronologie fine des évolutions des représentations sur la confession réformée au XVI^e siècle. Il s'agira aussi de comprendre comme ce type social est judiciairisé, que ce soit par les nouvelles formulations du Concile de Trente ou par les textes de la Réforme.

Puis, l'enjeu de la sortie, ce moment où les religieuses sont accusées de prendre « la clé des champs » (Partie II), ce moment de dépassement, de franchissement, ce passage de seuils constitue le cœur de nos interrogations. Sur cette question de la sortie, il faut tenir ensemble les définitions catholiques de la sortie du cloître ainsi que ce que représente une sortie monastique à l'époque moderne. Ces conceptions juridiques et légales de la sortie ont une influence directe sur les parcours des anciennes religieuses, puisqu'elles s'y confrontent dans les cas de sorties non légitimes ou hors des cadres légaux qui conditionnent leur retour économique au monde.

Enfin, ce socle normatif a aussi des conséquences sur le siècle que traversent les anciennes religieuses. Le vécu du siècle s'incarne dans les corps, puisque, du point de vue des réformateurs, il faut d'abord « séculariser les corps ». Nous poserons donc en III^e partie les « enjeux, débats et résistances » qui construisent les normes imposées aux corps ainsi que les adaptations corporelles des anciennes religieuses. Il s'agira d'aller au plus près de l'expérience concrète de sécularisation,

de la manière dont elles vivent le siècle. Les expériences conjugales de la sexualité, et notamment de la maternité, donnent des clés pour concevoir la violence de la rupture, pour penser ces reconfigurations individuelles de statuts sociaux. Il s'agira de voir comment la pensée du genre même de ces femmes est remodelée, au prisme du changement d'état et, parfois, de confession.

PARTIE I- INVENTER LA RELIGIEUSE MARIÉE

Chapitre I- « Ces nouveaux Iovinians [persuadent] aux sacrees Nonnains de sortir de leurs cloistres & se marier⁵² »

Entre nouveaux « Jovinians⁵³ » et suborneurs de nonnes, les réformateurs protestants se retrouvent placardés dans les écrits catholiques d'un long XVI^e siècle comme séducteurs et débaucheurs de religieuses. Non contents de faire l'apologie, dans plusieurs écrits, du mariage clérical, ces premières générations de réformateurs choisissent souvent l'union matrimoniale avec d'anciennes moniales. Ainsi, les canaux de la tentation dans les cloîtres sont doubles : d'une part, celui théorique des ouvrages réformés, qui circulent et arrivent entre les mains des moniales, d'autre part, la preuve par l'exemple d'un possible hymen entre d'anciens membres du clergé catholique. Le premier de ces exemples, sinon chronologiquement, au moins en termes de retentissement à l'échelle de l'Europe, est l'union de Martin Luther avec la religieuse Katharina von Bora. Scandaleux, ahurissant, il cristallise dans les écrits toute l'opposition à un phénomène en cours de formalisation dans les années 1520 : le mariage des religieuses.

L'historiographie sur Martin Luther et Katharina von Bora est abondante et elle a été en bonne part renouvelée à la faveur des célébrations, en 2017, des 500 ans de l'affichage des 95 thèses. Ce ne sont donc pas les particularités de ce mariage que nous analyserons : elles ont été amplement abordées sous des angles aussi divers que la vision luthérienne des femmes (Matthieu Arnold⁵⁴), l'étude des sources textuelles (Susan Karant-Nunn et Merry Wiesner⁵⁵), la sexualité (Robert Grimm⁵⁶), ou encore les portraits des deux époux (Marion Deschamp⁵⁷). En revanche, l'impact de ce couple sur les esprits du XVI^e siècle, à la fois comme modèle et repoussoir, et ce, même compris dans des espaces non luthériens, reste mal connu et fait l'objet de jugements rapides et souvent mal

⁵² G. D'ORESSES, *La vraye, et fausses Eglises manifestées, où est monstré ... que l'Eglise Romaine de maintenant, est la vraye Eglise de Dieu. Avec une Replique a vn Ministre d'Orenge sur quelques points de religion controversez*, Lyon, de l'Imprimerie de Simon Rigaud, 1615, p. 182.

⁵³ Jovinien, moine hérétique du V^e siècle, remet en question les vœux monastiques et la chasteté. Il est donc fréquemment sollicité comme repoussoir dans les écrits catholiques, et par conséquent, comme jalon dans une généalogie hérétique qui mènerait à Luther. Par exemple, dans un dialogue du curé Nicolas Turlot, on trouve : « Demande : Toutes ces choses bien considerées, il vaudroit donc mieux garder la Chasteté que de se marier ? Réponse : sans doute, & qui maintiendrait opiniastrement le contraire, il seroit heretique avec Jovinian », dans : N. TURLLOT, *Le vray thrésor de la doctrine chrestienne...*, Rouen, Besongne, 1595, p. 440

⁵⁴ M. ARNOLD, *Les femmes dans la correspondance de Luther*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

⁵⁵ S. C. KARANT-NUNN et M. E. WIESNER-HANKS, *Luther on Women: A Sourcebook*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

⁵⁶ R. GRIMM, *Luther et l'expérience sexuelle : sexe, célibat, mariage chez le réformateur*, Genève, Labor et fides, 1999.

⁵⁷ M. DESCHAMP, « Luther et ses conjoints : de quelques portraits peints du couple luthérien », *Europa moderna. Revue d'histoire et d'iconologie*, vol. 1, 2010.

étayés. En effet, dans la France de la seconde moitié du siècle, les oppositions au protestantisme se sont largement agrégées autour de Luther et de son épouse. Et tout suggère qu'en raison de la publicité donnée à leur union, la question du mariage clérical pourtant aussi posée ailleurs, par d'autres, prend comme figure de proue les visages de Martin et de Katharina. Cette union d'un ancien moine et d'une ancienne nonne provoque en effet une virulente opposition dans toute l'Europe, et livre, dans l'ensemble de ses représentations contemporaines, les visions et les jugements portés sur ce nouveau phénomène.

Cette union sera donc pour nous l'occasion de définir les objets et les objectifs de notre étude, de préciser ce que nous entendrons par mariage clérical (une union dont l'un des membres fait – ou faisait – partie du clergé, séculier ou régulier, et les mariages cléricaux, dans cette acception, seront également les foyers composés d'une ancienne religieuse et de son conjoint) et d'évoquer les questions que nous semble soulever cet événement inédit, qui suscita un flot de commentaires indignés, interloqués, inquiets ou enthousiastes, au point de faire d'un choix intime un tournant dans l'histoire du monachisme et de l'état religieux, une césure décisive dont les échos lointains ne cessent de résonner : des prêtres affirment aujourd'hui vouloir rester dans les ordres et se marier et dénoncent le choix impossible qui leur est imposé, ou encore des religieuses luttent encore pour la reconnaissance de leurs droits dans l'Église.

I. Le mariage de Luther, du scandale à l'affaire

a. Les réactions initiales : horreur et sacrilège

Le mariage de Luther avec Katherina von Bora, en 1525, devient rapidement un *topos* de la littérature des affrontements confessionnels. Cet événement, c'est notre hypothèse, se fait la mesure selon laquelle les mariages des religieuses de notre corpus sont pensés, défendus, encouragés, acclamés ou rejetés. Pour comprendre les réactions aux mariages des religieuses, il faut donc revenir à ce mariage des débuts, origine presque génétique qui, dans un processus qui s'assimilerait à une « invention de la tradition⁵⁸ », devient l'aune des autres, et provoque et fige les argumentaires des camps opposés. Les premières réactions sont encore marquées par le sceau d'une certaine spontanéité des auteurs, qui ne se rattachent pas encore, évidemment, à cette tradition qu'ils lancent, à savoir de mesurer, de jauger les écarts matrimoniaux du clergé selon le mariage luthérien : Érasme, Robert Barnes en Angleterre et son opposant Thomas More, Melanchthon assurent cette première prise en charge critique de l'événement. Même plus d'un demi-siècle après ces noces qui ont agité les plumes de l'Europe des débuts des réformes, ce mariage, sans être la

⁵⁸ E. HOBSBAWM, « Inventer des traditions », *Enquête. Archives de la revue Enquête*, n° 2, 1995, p. 171-189.

première union d'un ancien moine avec une ancienne religieuse⁵⁹, est pris par les contemporains comme point de départ, positif ou négatif selon leur appartenance confessionnelle, d'une longue lignée de mariages cléricaux⁶⁰. Dans la seconde moitié du XVI^e siècle, des ecclésiastiques tels que René Benoist sont animés de ce que nous appelons une « angoisse monastique », une peur de la contagion du modèle luthérien au sein des cloîtres féminins. D'ailleurs, la référence spécifique à ce mariage s'inscrit dans une dynamique plus large d'assimilation de la figure de Luther aux causes de la Réforme : ainsi, les auteurs français de la seconde moitié du XVI^e siècle insistent sur l'idée que l'hérésie procède de Luther, directement, et par la même filiation, l'ensemble des mariages cléricaux. Un auteur comme Jean Le Masle, poète angevin et auteur de pamphlets contre les huguenots, écrit en 1573 :

Outre plus remarquable qu'une secte maudite/
Tousiours d'une autre secte en ce monde
est produite/ De façon qu'aujourd'hui plus de vingt sont en prix/
Qui toutes ont leur source & origine pris / D'un apostat Luther, depuis soixante années/
Dont les premières ont esté exterminées/ Par les autres d'après⁶¹.

Plus précisément donc, le mariage luthérien inaugure dans les représentations la possibilité de se marier pour les anciens membres du clergé, et c'est en tant que déflagration européenne, conceptuelle et pratique, que nous devons l'analyser. En effet, on pourrait presque évoquer un « moment 1525 » qui ouvre le champ des possibles et amorce une nouvelle histoire : celle des unions de clercs et d'anciens membres du clergé, avec des femmes qui, tout au long du XVI^e siècle, peuvent être des religieuses. Cette ponctualité de l'événement (le jour d'un mariage) est pourtant suivie par un traitement médiatique long puisqu'on retrouve encore des allusions et des réflexions sur le mariage luthérien dans les premières décennies du XVII^e siècle, et puis, bien sûr, l'événement typifié trouve son écho dans l'ensemble des œuvres anti-luthériennes du XIX^e siècle. Or l'importance que prend cet événement daté interroge la dimension de « scandale » du mariage de Luther. En effet, et nous reprenons les réflexions de la sociologie des épreuves, plusieurs points font de cette union un scandale, au sens sociologique du terme, et non uniquement au sens (plus) historique d'observatoire, ou de « révélateur » des structures profondes de la société, pour

⁵⁹ Luther n'est pas le premier des réformateurs, anciens membres du clergé, à se marier à une religieuse : avant lui, et dès 1522, le Strasbourgeois Martin Bucer épouse Elizabeth Silbereisen, une bénédictine. Voir M. ARNOLD, *Les femmes dans la correspondance de Luther*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 143. Après ces unions, Bullinger épouse une religieuse de Oetenbach, Anna Adlischwyler en 1527, Pierre Martyr Vermigli se marie aussi à une ancienne nonne dans les années 1540 (E. DURAND, *Vie de Pierre Martyr Vermigli*, Toulouse, A. Chauvin et fils, 1868, et plus récemment T. KIRBY *et al.*, *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, Leiden, Brill, 2009).

⁶⁰ Nous appellerons ici, par mesure de facilité, « mariages cléricaux » les unions entre anciens clercs, que leur carrière post-conversion s'effectue dans le clergé ou non.

⁶¹ J. L. MASLE, *Brief discours sur les troubles qui depuis douze ans ont continuellement agité & tourmenté le royaume de France : et de la défaite d'aucuns chefs plus segnelez des mutins et seditieux qui les esmouuoient, et mettoient sus quand bon leur sembloit; avec une exhortation à iceux mutins de bien tost abiurer leur erreur et heresie par Jean Le Masle angevin, enquesteur à Baugé*, Lyon, Benoist Rigaud, 1573, f. 13v.

reprendre Cyril Lemieux et Damien de Blic⁶². Le scandale permet de mettre à jour les clivages sociaux, les lignes de ruptures, et les rapports de dominations, et en cela il est un bon point de vue sur la société qui l'habite. Néanmoins, et nous suivons ici les deux sociologues⁶³, le mariage de Luther doit aussi être vu comme un moment de transformation sociale. Il y a un avant et un après de l'union luthérienne. Dans les domaines juridiques, politiques et des représentations sociales, la dimension « instituante » de ce scandale est évidente, à considérer l'ensemble des dispositifs, des législations, des idéologies qu'il institue, qu'il crée, qu'il produit. En un mot, qu'est-ce que cette union change, en termes de rapports sociaux, de relations de domination, de fonctionnements juridiques et sociaux ? Certes, la réception de cette action permet de mettre à jour les lignes de clivage au sein des sociétés du XVI^e siècle, mais elles recoupent largement les oppositions confessionnelles qui s'installent dans ce premier quart du XVI^e siècle. Afin d'aller au-delà de cette analyse très clivante, il s'agit, avec l'aide de la sociologie pragmatique, de soulever les différents « feuillements » du scandale, ses scènes variées de représentation, les instances qui le diffusent ou encore les réactions du public. En se mariant, Luther met à l'épreuve l'attachement de ses contemporains à des valeurs touchant les considérations anciennes du célibat clérical et des vœux monastiques comme modes de vie et de pratique de la foi axiologiquement présentées comme supérieures à l'état conjugal⁶⁴.

Le scandale produit des textes et les fait circuler, et le corpus constitué donne à lire les changements, les adaptations, les refus des acteurs face à la nouvelle possibilité. Plusieurs étapes jalonnent l'évolution des représentations de ce mariage. Tout d'abord, il faut faire la part aux réactions directes à l'événement et leur lot de rumeurs, on-dit et suppositions, dans les jours et mois qui suivent. Ces réactions permettent la diffusion d'un type, qui s'installe au fil des correspondances, des publications et aussi des échanges et des propos – bien qu'ils soient, faute de sources, plus difficiles à établir. Ce corpus de réponses ne se partage pas si nettement entre les supporters protestants du mariage des clercs et les dénonciateurs catholiques de Luther. Si certaines réponses catholiques font apparaître sans surprise une condamnation scandalisée d'une telle transgression, d'autres penseurs catholiques se révèlent moins réfractaires à l'idée du mariage des clercs.

⁶² D. de BLIC et C. LEMIEUX, « Le scandale comme épreuve », *Politix*, n° 71, 2005, p. 9-38 voir aussi le texte de E. BRANDL, « À l'épreuve du scandale », *Lectures*, 2005 (en ligne : <https://lectures.revues.org/282> ; consulté le 23 octobre 2017).

⁶³ D. de BLIC et C. LEMIEUX, « Le scandale comme épreuve », *op. cit.*

⁶⁴ *Id.* « concevoir le scandale comme une épreuve, c'est affirmer avant tout l'indétermination qui pèse sur son issue », p. 13.

Érasme, c'est connu, fait preuve dès le tout début du XVI^e siècle d'un antimonachisme virulent, assorti d'un réel anticléricalisme, notamment à l'encontre de la papauté⁶⁵. Pour lui, un mariage chrétien vaut mieux qu'une vie cloîtrée dévoyée. Malgré cette parenté idéologique entre Luther et l'humaniste de Rotterdam, sa réception du mariage du réformateur de Wittemberg montre une prise de distance avec l'union luthérienne. Dans une lettre d'octobre 1525, il rapporte les rumeurs relatives à l'union (il est alors à Bâle)⁶⁶. Son ton ironique laisse clairement comprendre que, de son point de vue, ce mariage est un abus. Il explique que Luther aurait abandonné la philosophie pour une femme, ancienne vestale, qui serait enceinte⁶⁷. Mais la critique est ambiguë : quelques mois plus tard, il revient sur la rumeur de la grossesse de Katharina avant ses noces pour la contrecarrer. Dans la même lettre, il évoque les liens entre la sagesse populaire, qui pose que l'Antéchrist naîtra d'un ancien moine et d'une ancienne nonne, et la réalité, insérée dans une formule érasmiennne lapidaire : si tel était le cas, il y aurait déjà des milliers d'antéchrists⁶⁸. En fait, selon Grimm, c'est surtout le contexte du mariage de Luther que le fait d'un retour à la chair qui choque l'humaniste : en effet, en pleine guerre des paysans, Luther s'amuserait à sa noce⁶⁹. Par ailleurs, ce « bruit qui vole⁷⁰ » d'une gestation de l'Antéchrist par deux membres du clergé est souvent repris et devient aussi un *topos* des écrits sur le mariage clérical. Bernardo Ochino, réformateur italien, s'empare aussi de cette idée dans son *Apologue* 74 qui explique les raisons de l'existence d'une telle fable⁷¹. Alors qu'Érasme évoque des dysfonctionnements du clergé dont le comportement débauché aurait déjà mené à des procréations illégales, le réformateur protestant les explicite et pousse le raisonnement anticlérical : l'Antéchrist ne peut naître que des pires personnes au monde, donc il aura nécessairement pour parents des membres du clergé.

⁶⁵ A. GODIN, « Le réformisme anti-clérical d'Érasme », *Siècles. Cahiers du Centre d'histoire « Espaces et Cultures »*, n° 18, 2003, p. 27-43.

⁶⁶ R. GRIMM, *Luther et l'expérience sexuelle : sexe, célibat, mariage chez le réformateur*, Genève, Labor et Fides, 1999, p. 340.

⁶⁷ D. ERASMUS, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterdami*, Percy S. Allen et al. (éd.), Oxford, in typographeo Clarendoniano, 1906, vol. 6-1525-1527. Lettre 1633 : « Lutherus, quod felix faustumque, deposito philosophi pallio duxit uxorem ex clara familia Bornae, puellam eleganter formam, natam annos 26, sed indotatam, et quae pridem desierat esse Vestalis. Atque ut scias auspicatas fuisse nuptias, pauculis diebus post decantatum hymenaeum noua nupta peperit », p.199. « Luther, quel bonheur et chance, a déposé le manteau de philosophe et s'est marié à une femme de la bonne famille de Bore, une jeune femme élégante, de vingt-six ans, mais sans dot, et qui a abandonné le voile de vestale. Et si tu doutes de la bénédiction de ce mariage, peu de jours après avoir les chants du mariage, la nouvelle épouse a donné naissance » (m.t.)

⁶⁸ *Id.* : 13 mars 1526, lettre 1677, à Francis Sylvius : « De coniugio Lutheri certum est, de partu maturo sponsae vanus erat rumor ; nunc tamen gravida esse dicitur. Si vera est vulgi fabula Antichristum nasciturum ex monacho et monacha, quemadmodum isti iactant, quot Antichristorum milia iam olim habet mundus ! At ego sperabam fore ut Lutherum uxor redderet magis cicurem », p. 283-284. « Le mariage de Luther est certain, mais l'accouchement précoce de son épouse était une vaine rumeur ; bien qu'on dise qu'elle est à présent enceinte. Si cette fable populaire était vraie, à savoir que l'Antéchrist naîtra d'un ancien moine et nonne ... combien de milliers d'Antéchrist le monde aurait déjà ! » (m.t.).

⁶⁹ R. GRIMM, *Luther et l'expérience sexuelle*, op. cit., p. 341.

⁷⁰ Pour reprendre les mots de Francis Larran dans son histoire de la rumeur. F. LARRAN, *Le bruit qui vole. Histoire de la rumeur et de la renommée en Grèce ancienne*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2010.

⁷¹ B. OCHINO, *Apologues, esquels Se Descourent les abus, folies, superstitions, erreurs, idolatries et impietez de la Synagogue du Pape et spécialement des moines d'icelui*, Traduits d'Italien, Genève, Jean Gerard, 1554, p. 102.

Sur l'origine de cette mythologie de l'origine de l'Antéchrist, peu d'indications : certains la voient émerger au moment de la Réforme, avec Jérôme Emser⁷², qui, pour brocarder Luther, renverse contre lui son argument du pape Antéchrist. Néanmoins, il faut rappeler que les catholiques ne sont pas les seuls à condamner le mariage de Luther : Melancthon, par exemple, ou Hieronymus Schurff craignent les contrecoups négatifs de ce mariage pour la Réforme⁷³. Ces réactions au mariage de l'ancien moine et de l'ancienne religieuse s'inscrivent dans une historiographie longue. Des historiens du XIX^e siècle ont déjà souligné la réponse européenne à cet événement : Audin⁷⁴, archétype des critiques plus contemporaines contre Luther, insiste sur la « vengeance des moines », première étape qu'il identifie dans la chronologie de la polémique causée par ce mariage d'un nouveau genre. L'historien établit alors que les membres des ordres réguliers, las des accusations de Luther contre eux, prennent leur revanche en écrivant pamphlets et réquisitoires contre le réformateur. Cependant, ce discours consciemment situé d'un historien catholique n'est pas à prendre au pied de la lettre. En effet, il faut discuter la réponse monastique à cet événement à la fois à l'aune de la société du XVI^e siècle, dans laquelle les clercs écrivent plus que les laïcs, au prisme de l'idée que la Réforme prend racine dans un milieu clérical, et que ses premiers acteurs formulent initialement une critique interne du système catholique : ce sont des moines et des clercs qui d'abord s'éloignent des bancs de l'Église. Le mariage de Luther, dans ce contexte de remises en question des clercs catholiques prononcées par d'anciens clercs eux-mêmes, provoque des désapprobations publiques cléricales qui manifestent la dimension scandaleuse du mariage : il faut impérativement, pour « faire scandale », comme le soulignent Thompson, Lemieux et De Blic, une réponse du public⁷⁵. Cette définition conceptuelle du scandale comme expression publique a une incidence méthodologique certaine, relevée par ces auteurs, puisqu'elle rend nécessaire, pour saisir le scandale, l'étude des acteurs et actrices qui confèrent aux noces leur dimension scandaleuse en réagissant face à l'événement problématique. On tâchera donc de décrire le scandale de 1525 dans les termes de ses témoins ; exigence déjà formulée par l'anthropologie historique⁷⁶, mais qui

⁷² H. SCHILLING, *Martin Luther: Rebel in an Age of Upheaval*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 276.

⁷³ H. A. OBERMAN, *Luther: Man Between God and the Devil*, New Haven, Yale University Press, 2006, p. 282.

⁷⁴ J.-M.-V. AUDIN, *Histoire de la vie, des écrits et des doctrines de Martin Luther*, Paris, Maisson, 1841 : « ce fut le tour des moines. Luther, pendant quinze ans, les avait assez bafoués : ils prirent leur revanche, et il faut avouer qu'elle fut sanglante. », p. 355.

⁷⁵ Interrogeant Habermas et sa vision dix-huitiémiste de l'espace public, des historien.ne.s retracent l'émergence d'une *doxa* collective bien plus tôt. Voir par exemple les contributions rassemblées en ligne par N. GHERMANI et G. BERTRAND (éd.), *Penser le(s) opinion(s) à l'époque moderne*, Grenoble, Université Grenoble Alpes, LUHCIE (page en ligne), 2008.

⁷⁶ Voir notamment Natalie Zemon Davis qui décrit les avantages d'une fertilisation croisée entre histoire et anthropologie, en notant que les historien.ne.s, adeptes du rationnel et de la recherche des faits sociaux et politiques, n'écoutent pas aussi attentivement que les anthropologues (elle prend l'exemple de Haïti) « les mots murmurés par des personnes en transe » (m.t.), dans N. Z. DAVIS, « Anthropology and History in the 1980s: The Possibilities of the Past », vol. 12, n° 2, 1981, p. 268. Peter Burke oppose de la même manière une vision trop surplombante des historien.ne.s, expliquant les événements et les grandes logiques dans des termes que les contemporains de ces faits

semble indispensable pour l'analyse d'un tel événement étouffé sous des strates nombreuses de discours accumulés pendant des siècles. Le terme de scandale est bien employé dès le XVI^e siècle, puisque Luther, par exemple, est bien dit avoir « abusé de la pauvre & miserable Putain, au grand scandale de tout le monde⁷⁷ » : c'est le feuilletage sémantique de ce terme qu'il nous faut effeuiller.

Il s'agit donc de circonscrire les réactions publiques au mariage de Luther. Du côté pro-hymen, d'autres réformateurs quittent les ordres et se marient, rentrant *de facto* dans la première catégorie des soutiens de Luther. La liste de noms cités par T. Fudge est éloquente : « Wenceslas Link, Johann Lang, Gabriel Zwilling, Eberlin de Günzburg, Conrad Pellincan, Francis Lambert d'Avignon, Friedrich Myconius, Martin Bucer, Ambrosius Blarer, Johannes Bugenhagen, Justus Jonas, Georg Spalatin, Nicholas Amsdorf, Urbanus Rhegius, et Johannes Oecolampadius »⁷⁸. Néanmoins, tous n'épousent pas de religieuses, et il faut en tenir compte : en effet, le statut d'ancienne religieuse de l'épousée, en causant une double transgression – celle de l'ancien clerc et celle de l'ancienne religieuse –, ne produit pas simplement une superposition de critiques, mais, semblerait-il, une multiplication : l'épouse et l'époux, si elle et il viennent des ordres, provoquent une réaction beaucoup plus violente que si elle et il s'étaient marié.e.s avec des personnes du siècle.

À l'opposé des soutiens mariés de Luther, les attaques anti-luthériennes mettent cette question du mariage au centre de tous leurs argumentaires : la lettre ouverte de Henry VIII⁷⁹, roi d'Angleterre, en réponse à Luther, révèle l'ampleur du scandale tel qu'il est perçu hors des frontières protestantes. Le réformateur est d'emblée présenté comme un frère marié et apostat : « Martin Luther, ancien frère augustin et maintenant réfugié dans l'apostasie et marié⁸⁰ », et l'un des morceaux de bravoure du texte dénonce violemment la séduction mise en œuvre pour pervertir l'innocente Katharina :

Toi, alors que tu es un frère, tu as pris une nonne : non seulement tu l'as violée (ce qui, si tu avais fait cela du temps des vieux Romains qui étaient païens, aurait conduit à la faire enterrer immédiatement et à toi, à être battu à mort), mais aussi, ce qui est bien pire, tu l'as épousée ouvertement et par ces moyens, ouvertement abusée avec les merveilles du monde et le mépris abominable aussi bien du sacrement du mariage que de vos vœux de chasteté à tous les deux. Et le pire de tout, là où tu devrais être honteux et désolé de ces faits haineux, en lieu de repentance, toi, tu en tires fierté, et tu es si loin de tout désir de

n'auraient pas compris. P. BURKE, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication*, Cambridge, Cambridge University Press [1987], 2005, p. 3.

⁷⁷ F. de RAEMON, *L'histoire de la naissance, progrès, et decadence de l'hérésie de ce siècle*, Paris, chez la veuve Guillaume de la Noue, rue saint Jacques, 1610, p. 299.

⁷⁸ T. A. Fudge, « Incest and Lust in Luther's Marriage: Theology and Morality in Reformation Polemics », *The Sixteenth Century Journal*, vol. 34, no 2, juillet 2003, p. 326.

⁷⁹ Henry VIII, *A copy of the letters, wherein the most redouted [and] mighty pri[n]ce, our souerayne lorde kyng Henry the eight, kyng of Englande [and] of Frau[n]ce, defe[n]sor of the faith, and lorde of Irla[n]de: made answere vnto a certayne letter of Martyn Luther, sente vnto hym by the same [and] also the copy of [the] foresayd Luthers letter, in suche order, as here after foloweth.*, Londres, In flete-strete by Richarde Pynson, printer to the kynges most noble grace, 1528.

⁸⁰ *Id.*, p. 4, (m.t.), original : «Martyn Luther late a frere Augustyne and now ron out in Apostasy and wedded ».

pardon de tes propres péchés que, par tes propres livres, tu exhortes d'autres personnes dissolues à ces choses⁸¹.

L'aspect cumulatif de la faute est souligné avec l'insistance mise sur le « bothe », qui renforce le péché de Luther, en ajoutant à son péché de chair celui d'avoir débauché une religieuse. Et non seulement le mariage est horrible, principalement du fait de la renonciation au vœu de chasteté, mais sa publicisation l'est tout autant, notamment par la diffusion des livres de Luther, ces « bokes » qui poussent au péché. Katharina von Bora est ici une vestale séduite, violée et abusée. Cette interprétation rentre en concurrence avec celle d'une autre tradition catholique de critique anti-protestante, sur laquelle nous reviendrons, qui insiste davantage sur la perversion de la *Lutherin* et ses « vagabondages⁸² ».

Cependant, un peu plus loin, Henry VIII continue de solliciter l'image de la contagion causée par les livres de Luther : « Et maintenant ces maisons saintes en partie détruites, et des vierges en partie bonnes et vertueuses mises dehors, laissées aux fornicateurs et polluées par les apostats, vivant sous le nom de mariage dans la lascivité⁸³ », et c'est la porosité des cloîtres de femmes à ces idées qui fonde le cœur de l'attaque. Le mariage de Luther, la séduction de Katharina, le double péché de l'apostasie et de l'union illégitime auraient ouvert une brèche dans l'idée même de clôture. Mais, dans l'argumentation du pamphlet royal, le portrait de l'épouse passe petit à petit au premier plan : la vestale antique abusée par le réformateur débauché est rapidement remplacée par l'image d'une religieuse misérable et damnée, portrait diffusé dans la plupart des écrits catholiques par la suite. Nous trouvons alors ce conseil du roi à Luther : « Et tu dois d'abord éloigner de toi-même et envoyer dans quelque monastère cette misérable imbécile autrefois épouse du Christ, que toi, en vous damnant tous les deux, tu as abusée dans une lascivité pécheresse sous le prétexte de mariage légal⁸⁴ ». Répudier, donc, pour reconstituer la clôture. Encore une fois, l'accumulation des deux fautes rend les péchés individuels plus condamnables : c'est un trait que l'on retrouve ailleurs et nous posons l'hypothèse que les anciens clercs épousant d'anciennes nonnes sont davantage

⁸¹ *Id.*, p. 21, (m.t.), original : « Ye beyng a frere have taken a nonne : nat onely vyolate her (whiche if ye had done among the olde Romyans that were paynynis she shulde have been buryed quicke and ye beaten to dethe) but also which moche worse is have openly married her and by the menes openly abuse her with the wonder of the worlde and abhomyneable contempte as well of the sacrament of Matrimonye as of youre bothe vows of chastite. And that worst is of all where ye shulde be ashamed and sorie for this heynous dedes in stede of repentaunce ye take therin pride and so farre be from the desyre of forgyvenesse of your owne synne that ye by your bokes exhorte other unthriftes therto ».

⁸² S. FONTAINE, *Histoire catholique de nostre temps, touchant l'estat de la religion chrestienne contre l'histoire de Iean Sleydan*, Anvers, chez Iean Steelsius, 1558, p. 83. Parlant de Katharina von Bora, il explique : « vivant à Wittemberg vagabonde parmi les escoliers. »

⁸³ HENRY VIII, *A copy of the letters, wherein the most redouted [and] mighty pri[n]ce, our souerayne lorde kyng Henry the eight, kyng of Englande [and] of Frau[n]ce, defe[n]sor of the faith, and lorde of Irla[n]de, op. cit.*, p. 43, (m.t.), original : « and now these holy houses partily pulled downe, partly good and vertuous virgins put out, lefte unto lechours and polluted with apostataes, under the name of maryage lyveng in lechery ».

⁸⁴ *Id.*, p. 48, (m.t.), original : « and ye may first puttyng from you and sendyng in to some Monastery that sely wretched woman somtyme the spouse of Christ : whome ye to your bothe dampnacyon abuse in synfull lechery under the pretexte of lafull matrimony ».

vilipendés que leurs homologues contractant mariage avec des femmes non « apostates », du fait que cette vision n'est pas seulement cumulative des fautes, mais crée un statut nouveau. En effet, l'ancienne religieuse qui épouse un ancien moine n'accumule pas les deux péchés, elle se retrouve à l'intersection, créant une situation nouvelle en incarnant le point de croisement des péchés, à la jonction de sa vie et de celle de son époux.

b. Un mauvais exemple : du cas particulier au prototype

Dans ce pamphlet royal, c'est d'abord la luxure de Luther en premier lieu qui est scandaleuse. Katharina von Bora apparaît comme une proie séduite, tombée dans son escarcelle, et pécheresse comme par contagion. Le *topos* de l'innocence trompée, activé pour les religieuses qui passent au protestantisme et au mariage, commence donc dans les mois qui suivent ce mariage-type : il connaîtra une longue fortune, sur laquelle cette enquête reviendra. En outre, l'idée d'un possible retour à la raison, identifié comme un retour en arrière et au cloître, est énoncée : en renvoyant Katharina au couvent, Luther pourrait bien retrouver le droit chemin. Mais cette offre catholique demeure isolée et très circonscrite dans le temps. Thomas More, cinq ans plus tard, évoque une reconversion au catholicisme, mais cette fois, le ton ironique est clairement perceptible : ce n'est plus possible, Luther s'est trop fourvoyé. Le mariage est le point de non-retour et, comme l'explique Olivier Christin⁸⁵, ce ne sont pas tant les discours contre le pape, le départ du cloître ou la fin du suivi des sacrements catholiques, mais bien le mariage qui inscrit la Réforme dans la chair du clerc marié⁸⁶. L'engagement matrimonial pris par ces clercs réformateurs lance une pratique inédite qui rompt définitivement avec le statut clérical catholique. Le mariage consomme donc la transgression. C'est aussi l'événement qui permet aux catholiques de conforter la vision d'un Luther dépravé : par exemple, dans le vingt-septième chapitre de son ouvrage *Dialogue concerning Heresies*, More ne croit déjà plus à une rédemption :

Ainsi, je cite «comme si on commandait à Luther, autrefois un moine et ayant à présent épousé une religieuse, d'amender son mode de vie de luxure et de rejeter cette prostituée qu'il abuse dans un inceste continu et sacrilège sous le nom d'épouse ; et qu'il répondait qu'il avait plutôt bien agi et que leurs vœux ne pouvaient les lier – mais n'était-il pas lié à croire en l'Église, donc à obéir, aussi bien dans ses croyances que dans son mode de vie ?⁸⁷

⁸⁵ O. CHRISTIN, « La Réforme par l'Hymen », *op. cit.*

⁸⁶ Voir aussi : O. CHRISTIN, « Des héritiers infidèles ? Clercs réformateurs au début du XVI^e siècle », *op. cit.*, p. 43.

⁸⁷ T. MORE, *A Dialogue Concerning Heresies*, M. Gottschalk [2015] (trad.), Yale, Yale University Press [Londres, 1530], 1981, vol. 6, p. 165, (m.t.), original : « Thus, quoth I : « as if Luther, lately a friar and having now wedded a nun, were commanded to amend his lewd living and put away that *harlot* whom he abuseth in continual incest and sacrilege under the name of a wife ; and he would say that he did well enough... and that their vows could not bind them – were he not bound to believe the Church, and obey, thereto, as well concerning his belief as his living ? ».

Le visage de Katharina von Bora est celui d'une prostituée : non-nommée, cinq ans après son mariage, elle est déjà un type littéraire, celui de la religieuse débauchée et incestueuse. Ce type élaboré permet de mettre en place des tactiques pour empêcher la sortie des cloîtres. À cet égard, deux stratégies différentes d'endiguement de la fuite des religieuses sont admises dans ces textes catholiques. La première offre aux apostates une proposition de retour dans le giron de l'Église – on l'a abordée avec les conseils d'Henry VIII – mais cette proposition ne tient pas longtemps avec l'institutionnalisation protestante, et l'on renonce vite à un retour possible vu l'inconcevable et l'irréversible d'une telle transgression des vœux. Un tel mouvement parcourt l'ensemble du corpus sur les religieuses. En d'autres termes, on passe rapidement, dans les sources catholiques, d'un traitement palliatif à un traitement préventif de la sortie des monastères : les religieuses sont davantage prévenues et retenues, que rattrapées et ramenées. Les diagnostics catholiques reposent donc plus sur une mise en place pédagogique préalable ; et cette interprétation – les religieuses ne sont pas assez éduquées, il faut les convaincre de la supériorité de leur foi –, c'est connu, constitue le nœud de la Réforme catholique. On passe d'une proposition rédemptrice de retour en arrière aux religieuses sorties à une prévention préalable à toute défection ; le traitement dans les sources du mariage de Luther s'inscrit dans cette discussion.

Henry VIII est informé rapidement, sinon immédiatement, du mariage, au plus tard un mois après sa célébration, comme on peut le voir dans les *Letters and Papers*, ensemble de documents relatifs à son règne. On trouve dans ce calendrier, en août 1525, une lettre d'Érasme adressée à Lupset, qui montre que moins d'un mois après, le mariage est déjà de notoriété publique : « Luther a épousé une très belle jeune femme, qui était, il y a peu, encore une nonne⁸⁸ ». Le débat fait rage, et les réformateurs s'en emparent : l'affrontement entre Thomas More et Robert Barnes, le catholique et le luthérien, prolonge les interprétations de cette union sur le sol anglais au moyen de deux textes, des *Supplications* et une *Confutation*, qui se répondent. Les premières, rédigées par Barnes en 1531 et rééditées en 1534, indiquent la pénétration des idées luthériennes outre-Manche. La réponse de Thomas More spécifiquement à Barnes⁸⁹, dans son huitième livre de la *Confutation of Tyndale's Answer*, martèle l'illégitimité et le péché terrible d'un mariage entre un moine et une nonne. Il répond ainsi, dans les mêmes termes, aux accusations de Barnes sur l'immoralité du clergé catholique :

Tout le monde sait, je suppose, que les chefs, les arch-hérétiques de toutes leurs sectes, sont des chefs proxénètes, des prêtres, moines, et frères, qui ont professé la chasteté ...

⁸⁸ J. S. BREWER, « Henry VIII: August 1525, 1-15 », dans *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, Londres, Originally published by Her Majesty's Stationery Office, 1875, vol. 4, 1524-1530, p. 691-705. Lettre inscrite dans le calendrier sous le nombre 1547 : « Luther has married a very handsome young woman, who was not long since a nun ».

⁸⁹ R. BARNES, *A Critical Edition of Robert Barnes' A Supplication Unto the Most Gracious Prince Kynge Henry the VIII, 1534*, Douglas H. Parker (éd.), Toronto, University of Toronto Press, 2008, p. 61.

et malgré tout ont fait de nonnes professes des prostituées en leur donnant le nom d'épouses, et avouent leur lascivité éhontément⁹⁰.

Là encore, ce sont les hommes qui sont vus comme corrompant les religieuses, en « en faisant des prostituées ». Derrière cette énumération, la figure de Luther est visée : l'ensemble des remarques de More inscrit en filigrane permanent de ses propos cette union d'apostat.e.s, sur laquelle il revient si fréquemment que la répétition du motif donne un caractère obsessionnel à son argumentation⁹¹. D'ailleurs, le mariage de Luther construit tant son argumentaire qu'il l'utilise ainsi qu'un raisonnement par l'absurde, comme dans le passage suivant :

À présent, supposons donc que, au même moment, il y eût un frère faible d'esprit et fou dont le nom eût été Luther, et qu'il y eût aussi une nonne salace, et dont le nom eût été Cate, et que ce frère faible d'esprit et fou eût épousé cette nonne salace ; et qu'il y eût un William Tyndale qui eût été assez fou pour dire qu'ils firent bien ; car le frère lui-même, afin de défendre sa lascivité, lui eût dit que, selon les Écritures, il pouvait le faire légitimement ; et qu'il y eût encore un autre frère, appelé Robert Barnes, à qui cela ne déplaisait pas...⁹²

More s'indigne donc d'une possible filiation intellectuelle de Luther, alors dépeint sous les traits d'un bouffon, d'un fou. La pensée de Luther pourrait devenir un héritage revendiqué : c'est ce que craignent ces auteurs, qui utilisent deux métaphores pour dénoncer cette tendance, celle de la contagion, et celle de la reproduction (Jean le Masle, dans son texte de 1573 qui chérit le souvenir de la Saint-Barthélemy, s'indigne contre cette « semence maudite⁹³ »). Le statut d'exemple (à suivre ou à proscrire) du mariage de Luther se construit donc presque instantanément à sa proclamation, de sorte que l'on pourrait presque qualifier ces réactions à chaud de journalistiques : la prise en charge par les auteurs de l'événement coïncide avec sa temporalité. Et cette actualité du mariage de Luther, en devenant la norme de référence pour les jugements émis sur les mariages cléricaux, se poursuit pendant le long XVI^e siècle. Le moine pervers, la nonne salace : deux idéaux-types, pourtant anciens, sont réactivés et deviennent le moyen rhétorique de représenter négativement la nouvelle possibilité du mariage des religieuses. Ces critères (deux membres du clergé corrompus,

⁹⁰ T. MORE, *The confutation of Tyndale's answer*, L. A. Schuster (éd.), Yale, Yale University Press, 1973, vol. 8.2, p. 836. Édition électronique modernisée par Mary Gottschalk, 2013, (m.t.), original : « All the world knoweth, I suppose, that the headmasters, the archheretics of all their sects, are the chief whoremasters, being priests, monks, and friars, that have professed chastity... and yet make harlots of professed nuns under the names of wives, and avow their lechery boldly ».

⁹¹ C'est l'historienne H. L. PARISH qui note cette obsession de More pour le mariage de Luther, dans son ouvrage : *Clerical marriage and the English Reformation: precedent policy and practice*, Aldershot, Ashgate, 2000.

⁹² *Id.* p. 925, (m.t.), original : « Now, let us then suppose also that there had in the same time been a fond, frantic friar, and that his name had been Luther; and that there had then also been a naughty nun, and that her name had been Cate; and that this fond, frantic friar had wedded this naughty nun; and that there had been then one William Tyndale that had been so mad as to say they did well, because the friar himself, for the defense of his own lechery, had told him that by the Scripture he might lawfully do it; and that there had been then also another friar, called Robert Barnes, that misliked it not ».

⁹³ J. LE MASLE, *Discours contre les huguenots; auquel est contenue & declaree la source de leur damnable religion / en vers*, par Jean Le Masle, Lyon, par Benoist Rigaud, 1573, f. 5.

la luxure animant ces actions, la notion d'une contagion de la damnation entre les deux protagonistes qui s'entraînent mutuellement vers des abîmes plus profonds, de la luxure à l'hérésie pour l'une, de l'hérésie à la luxure pour l'autre, et celle d'un mariage non seulement illégitime mais pécheur) sont retenus comme critères de définition des mariages de nonnes dans la plupart des textes catholiques. Le faisceau de critiques utilisé par les catholiques pour condamner le mariage luthérien mène donc à une typification du couple comme membres charnels et corrompus du clergé.

La résurgence de ce vocabulaire anticlérical, par des auteurs de l'ancienne foi, fait écho aux qualificatifs utilisés par les protestants pour autoriser ces unions. Le discours anticlérical sur lequel s'adosse la critique protestante des monastères est connu : les recherches récentes ont démontré l'existence et le fonctionnement de l'anticléricalisme protestant, en expliquant que ce dernier n'était pas non plus une pure spécificité moderne, car il s'inscrivait dans une longue lignée d'accusations de débauche contre les représentants de Rome. La compréhension actuelle du phénomène est donc à la mise en avant d'une continuité entre les critiques médiévales et celles du début du protestantisme, les unes nourrissant et appuyant l'expression des autres. C'est ce que défend la thèse de Christian Knudsen⁹⁴, qui relève les différents cas de discours anticléricaux en Angleterre, avant, pendant et après la Réforme. Marie-Madeleine Fragonard⁹⁵, du point de vue littéraire, recense les écrits protestants français s'attaquant aux religieuses et religieux. Quant aux liens de filiation entre les différentes époques de l'anticléricalisme, ils sont mis en valeur dans l'ouvrage de Dykema et Oberman⁹⁶, qui définissent ce phénomène de critique du clergé comme un facteur important de changements et l'une des causes de la Réforme. Là où les protestants généralisent leur discours, évoquant les moines et les nonnes comme catégorie, les catholiques restreignent leurs critiques au couple luthérien afin de dénoncer dans un même mouvement le réformateur et sa Réforme, permettant ainsi la mise en place d'un type, exploité largement par la littérature polémique : le débauché, celui qui souille la majesté du Dieu qu'il prétend servir par son inconduite, c'est l'Autre, le moine incontinent ou le réformateur lubrique et séducteur.

La propagation rapide des idées de Luther, la contagion de ses propos et ce, même à l'intérieur des monastères, est au cœur des attaques. Que ses propos viennent à bout des murs des cloîtres est une crainte constante des penseurs catholiques. Certains expliquent les moyens très matériels par lesquels les nouvelles idées pénètrent les monastères : « on jettoit des petits bulletins, & des livrets

⁹⁴ C. D. KNUDSEN, *Naughty Nuns and Promiscuous Monks*, *op. cit.*

⁹⁵ M.-M. FRAGONARD, « Anticléricalisme et plaisanteries douteuses sur le clergé en milieu protestant », *Siècles. Cahiers du Centre d'histoire « Espaces et Cultures »*, n° 18, 2003, p. 73-91.

⁹⁶ P. A. DYKEMA et H. A. OBERMAN, *Anticlericalism in late medieval and early modern Europe*, Leiden, Brill, 1993 ; H.-J. GOERTZ, *Pfaffenbass und gross Geschrei: Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland, 1517-1519*, Munich, C. H. Beck, 1987, approche désormais classique qui fait le lien entre anticléricalisme et réforme luthérienne.

propres pour les [les religieuses] séduire par-dessus les murailles de leur Cloîtres, ou par le moyen des contreporteurs on leur faisoit tomber en main ce qu'on jugea propre à telles amorces⁹⁷ ». On peut aussi faire l'hypothèse de contacts interpersonnels, dans une situation pré-tridentine de perméabilité relative des couvents, même ceux de femmes⁹⁸. Ainsi, les auteurs soulignent la pénétration des idées luthériennes et l'aspect diabolique d'un tel procédé : la clôture cède, exposant les religieuses à la violence et à la concupiscence du Monde.

c. Faire des émules : Luther à propos des religieuses

Il faut donc amorcer un retour aux écrits de Luther sur le mariage des religieuses pour comprendre l'ampleur des réactions européennes à l'événement et les effets sur les principaux intéressés, le monde des réguliers, en saisissant ce que sont précisément ces textes et ce qui leur confère cette puissance révolutionnaire. Luther remet en question le système conventuel, en tant que mode de vie et en tant que pratique religieuse. En mettant en avant la « singularité existentielle de l'individu », Luther participe à la redéfinition du corps social, qui doit désormais se définir comme la coexistence des individus, dont chacun et chacune prend en charge son propre destin et son salut. Afin que cette coexistence soit possible, il devient indispensable, comme l'explique Dupront, que « la figure sociale de chaque individu [soit] parfaitement identique⁹⁹ ». Les moines et les religieuses représentent des corps d'une autre nature, dangereux pour la Cité réformée. Selon Dupront, c'est donc cette hétérogénéité des religieuses et religieux au corps social réformé qui suscite l'attaque luthérienne contre les membres du clergé régulier, qui échappent par définition à l'homogénéité sociale, à la vie commune, à la mise en commun du Christ en soi.

Dans cette « société unique », des comportements singuliers ne peuvent distinguer celles et ceux qui auraient les pouvoirs de la transcendance des autres, privé.e.s de ce privilège. Ainsi, selon Luther, la chasteté ne convient pas aux êtres humains, encore moins aux femmes, et l'obligation monastique de célibat conduit la plupart des personnes à pécher. D'ailleurs, selon lui, l'organisation biologique du corps humain montre bien que la volonté de Dieu s'actualise avec la procréation. À ses yeux, les monastères donc sont inutiles et à l'opposé de ce qui est saint. La question des institutions monastiques et du mariage des religieuses apparaît dans plusieurs textes de Luther, avant même son mariage. Entre 1520 et 1525, cinq textes au moins permettent de circonscrire le point de vue

⁹⁷ F. de RAEMON, *L'histoire de la naissance, progrès, et decadence de l'hérésie de ce siècle*, op. cit., p. 917.

⁹⁸ G. ZARRI, « La clôture des religieuses et les rapports de genre dans les couvents italiens (fin XVI^e-début XVII^e siècles) », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 26, 2007, p. 37-60.

⁹⁹ A. DUPRONT, « Réformes et "modernité" », dans *Genèse des temps modernes. Rome, les Réformes et le Nouveau Monde*, Paris, Gallimard, 2001, p. 140-141.

de Luther¹⁰⁰ : l'appel à la noblesse chrétienne de la nation allemande sur l'amendement de l'état chrétien¹⁰¹, en 1520, aborde, au fil de son argumentaire, quelques points concernant le monachisme. Il relève les imperfections du système monastique, notamment les dysfonctionnements liés aux supérieures des couvents, et prescrit un retour à un état antérieur du système, jugé plus « pur », et qu'il interprète sur le modèle des couvents primitifs de l'époque des apôtres. En 1521, le *Jugement sur les vœux monastiques* poursuit ces analyses¹⁰² : le couvent est néfaste, voire contre-productif, on doit absolument lui préférer une vie laborieuse et conjugale. *De la vie conjugale* traite ainsi spécifiquement, en 1522, des avantages de l'état conjugal¹⁰³. Enfin, deux lettres font davantage résonner l'avis de Luther sur les religieuses : il s'agit d'une lettre ouverte à Koppe traitant de « pourquoi les religieuses sont autorisées à quitter le couvent religieusement¹⁰⁴ » (1523) et d'une lettre à trois religieuses¹⁰⁵ (1524). Les deux lettres mises à part, qui traitent exclusivement des nonnes, les autres textes s'adressent au « peuple des couvents », hommes et femmes confondus.

Une longue réflexion historiographique, qui connaît depuis une vingtaine d'années de profonds renouvellements, interroge les liens entre Luther et le mariage ou encore la sexualité. Des travaux récents battent notamment en brèche le lien souvent fait trop rapidement entre émancipation des femmes et protestantisme¹⁰⁶. Pour des historiennes comme Merry Wiesner¹⁰⁷, par exemple, la Réforme ne peut être prise comme un point de départ de l'émancipation féminine. Certes, Luther reconnaît une place particulière aux femmes et une valeur religieuse aux tâches qu'elles accomplissent au quotidien, dans l'état et dans les conditions qui sont les leurs, mais ses écrits restent ceux de son temps : la vision des femmes qu'il développe est adossée au Moyen Âge, et les femmes demeurent dans une situation ancillaire. D'autres chercheuses insistent sur des enseignements négatifs de Luther, sur la perte d'un idéal spirituel des femmes avec la fermeture des couvents. Rosemary Ruether, notamment, dans son histoire de la théologie, montre que la

¹⁰⁰ Nous mettrons par la suite les références de l'édition de Weimar pour ces textes. Nous indiquerons, le cas échéant, la traduction française ou anglaise utilisée. M. LUTHER, *D. Martin Luthers Werke : kritische Gesamtausgabe*, Weimar, Hermann Böhlau, 1883, 136 vol.

¹⁰¹ WA 6.

¹⁰² WA 8.

¹⁰³ WA 10.

¹⁰⁴ WA 11.

¹⁰⁵ WA BR III.

¹⁰⁶ Parmi des ouvrages qui peuvent apparaître comme « confessionnalisés » sur cette question : L. CRÉTÉ, *Le protestantisme et les femmes : aux origines de l'émancipation*, Genève, Labor et Fides, 1999, veut montrer que le protestantisme crée les conditions de possibilités d'une émancipation des femmes. Sur Luther, on trouve notamment ce passage : « en revalorisant la vie sociale et familiale, le corps et l'amour charnel, il rompait définitivement avec l'idéalisation de la femme sous la forme du culte marial et avec sa diabolisation en tant que pécheresse et séductrice. En vérité, Luther lui donna une dimension biblique : elle était la Femme, la Mère, la Vie. Par le mariage, elle était aussi don de Dieu à l'homme. », p. 41.

¹⁰⁷ S. C. KARANT-NUNN et M. E. WIESNER-HANKS, *Luther on Women: A Sourcebook*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, « we today are justified in regarding the great Reformer as a force for tradition rather than as an innovator », p. 12.

suppression des couvents provoque la perte d'une institution d'éducation pour les femmes, et pas seulement pour les religieuses¹⁰⁸. Elles sont désormais cantonnées à une vie domestique et conjugale. Des théologiens tentent d'apporter leur pierre à cet édifice : Michael Parsons¹⁰⁹, en réfléchissant avec la théologie sur le mariage réformé, condamne ce qu'il interprète comme une « polarisation idéologique » dans la recherche sur Luther, entre les « mitigées » et les « féministes », et veut invalider toute réflexion féministe questionnant la théorie du réformateur sur les femmes : selon lui, la lecture féministe de Luther ne fonctionne pas, car il est souvent contradictoire sur ces questions. D'autres théologiens s'opposent à la critique de Luther menée par l'histoire des femmes ou du genre, comme par exemple Paul Hinlicky¹¹⁰, qui va jusqu'à évoquer l'« hostilité » envers Luther des historiennes orientées par des problématiques d'histoire du corps et du genre. Néanmoins, cela n'empêche pas Merry Wiesner ou Susan Karant-Nunn de mener une investigation historique sur ces questions en admettant volontiers que Luther « est auto-contradictoire, mais jamais ambigu »¹¹¹.

En effet, la réflexion récente d'histoire du genre sur Luther ne veut pas établir un calcul savant de degré d'émancipation ou de mesure d'asservissement des femmes avant et après le protestantisme, avant et après Luther. La question binaire de savoir si la Réforme a été positive ou négative pour les femmes doit être rapidement dépassée, car elle s'épuise en conjectures que nous ne pouvons résoudre, et qui posent de manière inappropriée la recherche historique comme instance de jugement des époques passées. La pesée des plus et des moins ne suffit pas comme méthode historique, et n'est pas pertinente : le recensement des « mieux » théoriques, autour d'une validation de la maternité comme accomplissement féminin valable, et des « moins » théorico-pratiques comme la suppression des couvents qui ôterait aux femmes une forme de liberté et une carrière envisageable, ou encore l'opposition nouvelle entre un mariage fluidifié avec une potentialité de divorce, et en parallèle, la dévalorisation croissante du célibat construit une fausse impression de parallélisme que nous ne pouvons retrouver dans la vie pratique des femmes. Aucune femme n'est affectée par toutes ces mesures, ni ne les ressent de la même manière : par exemple, si la suppression des couvents peut convenir à certaines, et ce constat s'inscrit contre une historiographie diabolisant les cloîtres, c'est loin d'être une règle. À l'échelle des parcours individuels, ce tableau comparatif des bons et des mauvais points de la Réforme ne sert qu'à plaquer

¹⁰⁸ R. R. RUEETHER, *Women and Redemption: A Theological History*, Minneapolis [2e édition], Fortress Press, 2011, p. 95.

¹⁰⁹ M. PARSONS, *Reformation Marriage: The Husband and Wife Relationship in the Theology of Luther and Calvin*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2011.

¹¹⁰ P. R. HINLICKY, *Luther and the Beloved Community: A Path for Christian Theology After Christendom*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2010, « certain feminist critics of Luther who accuse him of bringing « the monastery into the bedroom » have a real insight, even if their construal of it is hostile », note 15, p. 185.

¹¹¹ S. C. KARANT-NUNN et M. E. WIESNER-HANKS, *Luther on Women*, *op. cit.*, p. 8, (m.t.), original : « self-contradictory, but never ambiguous ».

sur le XVI^e siècle nos attentes du XXI^e siècle : de notre point de vue, le couvent ne peut être un lieu d'épanouissement pour les femmes, les grossesses à répétition ne peuvent être comprise comme un choix au sens contemporain, l'entrée dans les ordres non plus. Mais évacuons cette question : la société, protestante ou catholique, reste patriarcale et inscrit bien une distinction de genre comme fondamentale à son fonctionnement, avec d'un côté les femmes passives et subordonnées, de l'autre les hommes actifs et dominants. Les innovations luthériennes se font donc dans un cadre traditionnel hérité du Moyen Âge et qui nous interdit de voir les reformulations du statut des femmes au XVI^e siècle comme un proto-féminisme, ou comme une première pierre dans une sorte de ligne chronologique, téléologique et positiviste qui aboutirait, on ne sait quand dans l'histoire, à une hypothétique émancipation des femmes.

Luther s'inscrit contre les vœux monastiques et leur propose l'alternative du mariage pour lutter contre la luxure. La chasteté, et il martèle cette idée, n'est pas envisageable parmi les êtres humains : à part quelques exceptions, qui existent, l'ensemble des individus ne peut se passer de la sexualité. Or, cette conscience de la nécessité charnelle, de la « carnalité », chez Luther, ne s'associe pas systématiquement à une prise en compte genrée de l'état monastique. En effet, ses textes théoriques, comme le *Jugement sur les vœux monastiques*, s'adressent globalement aux résident.e.s des couvents, et dans cette généralisation, on trouve davantage de propos en direction des moines que des religieuses, souvent évoquées sous une dénomination ancienne, « vierges ». À propos des quelques considérations portant directement sur les femmes, Luther met en garde, dans ce traité, contre une échelle de valeur propre au système monacal : certaines vierges se sentiraient meilleures que des femmes mariées, seraient convaincues d'une sorte de « valence différentielle¹¹² », pour imiter Françoise Héritier, que leur conférerait leur statut. Le vœu fait donc obstacle à l'engagement individuel dans la foi, en suscitant et en entretenant l'orgueil chez celles qui l'ont prêté. Cette remarque, ce conseil, questionne tout particulièrement la condition féminine d'accomplissement dans la vie monastique. En effet, l'orgueil féminin est un trait que le réformateur souligne à maintes reprises. Cette représentation, construite sur celles de son époque au sujet des différences entre femmes et hommes, trouve des répercussions dans la vision qu'il développe de son épouse : Katharina von Bora est souvent présentée, dans les lettres, comme présomptueuse. La présomption de la vierge est donc l'une des principales raisons de quitter le couvent, qui crée et encourage cet environnement non chrétien. Impossible, selon Luther, de choisir la virginité et de la maintenir pure : qu'elle soit spirituelle (l'orgueil) ou charnelle, la tentation au péché s'exacerbe dans un milieu où l'impureté est la règle, vu que la chasteté est un idéal inatteignable. Le discours anti-monastique

¹¹² F. HÉRITIER, *L'exercice de la parenté*, Paris, Gallimard, 1981.

accentue la vision, déjà répandue, d'une luxure conventuelle omniprésente. La concupiscence, la perversité, l'incontinence, l'impiété, le mercenariat, l'impudicité, la débauche... peuplent les couvents. Ces problématiques, ces processus touchent pour Luther autant les hommes que les femmes. Le couple monastique typique, le moine et la nonne, est en proie au désir, et ne peut y résister : il convient alors de (les) sortir des monastères.

La pensée d'une sexualité déviant des vœux prêtés, pratiquée au sein des couvents, se dessine dans les lettres de Luther aux religieuses ou à leur propos. Des pratiques non chastes, comme l'onanisme, apparaissent dans ses écrits critiques. Dans la lettre ouverte à Koppe, datée de 1524, il énonce les raisons de quitter le couvent. L'appel de la chair est l'une d'entre elles. Son argument prend racine dans la Genèse : l'impératif divin de fécondité et celui des douleurs par lesquelles les femmes doivent passer dans l'accouchement sont lus par Luther comme des vérités générales, des nécessités humaines, car Dieu en a décidé ainsi. Par conséquent, si toutes les femmes possèdent les organes nécessaires à la reproduction, toutes doivent s'en servir et y renoncer contrevient aux injonctions divines, à cet impératif performatif, formulé dès la Genèse, de la croissance et de la multiplication reproductives. C'est donc en vertu d'une forme de déterminisme biologique, rendu nécessaire par la performativité de la parole divine, que les créatures de Dieu doivent se multiplier. Luther, avec un vocabulaire explicite, explique que la présence d'un vagin justifie son utilisation procréatrice, puisque de toute évidence (et l'argument par l'observation est l'une des pierres de touche de son interprétation des couvents) la chasteté n'est réservée qu'à des individus au-delà de l'humain : la Vierge est la seule mentionnée.

Une année plus tard, la lettre envoyée à trois religieuses nuance un peu celle destinée à Koppe : revenant sur l'enlèvement des nonnes de Nimbschen, elle prend des accents moins politiques, moins programmatiques. D'ailleurs, Luther n'y recense que deux grandes motivations pour sortir des ordres : se dégager d'une pression parentale qui fit entrer au couvent jeune et dont on souhaiterait désormais s'affranchir pour vivre selon sa foi, et la chair. L'épître aux nonnes frappe par sa mesure. Plus question ici d'organes sexuels, mais plutôt de conseils et d'étapes à suivre pour s'échapper du couvent et, surtout, pour être convaincue de la légitimité d'en sortir. Deux raisons sont soulevées en faveur de la rupture de cloître : la première est circonstancielle et expose le phénomène des vocations forcées. Dans ces cas de vœux prêtés par obligation (familiale principalement), Luther insiste sur les réseaux d'aide à la sortie que ces femmes doivent activer. Les parents sont évidemment les premiers à solliciter, mais dans la perspective de leur refus, toute personne informée de la vraie foi fera l'affaire. Ces considérations sont l'un des nœuds polémiques de l'argumentation qui structure la lettre. Dans une société au cœur de laquelle les femmes doivent répondre d'abord à leur père puis, le cas échéant, à leur mari, Luther propose, dans ce cas (et

seulement dans ce cas) d'écarter le jugement paternel au profit de la préservation d'une intégrité religieuse, d'un maintien de la pureté de la foi. Or, le XVI^e siècle est le moment analysé par les historien.nes de la parentalité et de la paternité comme aboutissement du pouvoir du *paterfamilias*¹¹³, notamment chez les catholiques, que ce soit par le renforcement juridique de son pouvoir réel ou par l'importance accrue de ses droits coutumiers¹¹⁴. Les catholiques reprennent donc cette idée de congé donné par Luther au pouvoir paternel pour dénoncer les sorties de couvent, forcément vues comme subversives puisqu'elles échappent à l'autorité du père. Mais les mêmes historien.nes, associées à celles et ceux travaillant sur l'autorité paternelle dans le protestantisme, rappellent que la Réforme ne propose pas une rupture avec ce modèle du père, voire qu'elle contribue à sa rigidification¹¹⁵. En renégociant l'idée d'une paternité spirituelle et en revalorisant une paternité biologique au cœur de l'exaltation du foyer conjugal, il semblerait que les nouvelles idées participent davantage à un renforcement de la puissance du père. Néanmoins, les penseurs catholiques s'attaquent à cette dimension rebelle de l'appel luthérien aux couvents, et dénoncent les relais du message de Luther dans les couvents, qui doublent les autorités traditionnelles dont dépendent les religieuses ; relais dont la désinvolture est soulignée en leur donnant la forme de « dariolettes trafiqueuses et regratieres d'amours [qui] se glissoient au dedant pour leur [les religieuses] conter des nouvelles du monde¹¹⁶ ».

Au-delà d'un simple appel à mépriser la volonté des pères de cloîtrer leurs filles, les discours de Luther ont la réputation de stimuler des vocations « d'enleveurs de nonnes » parmi ses disciples. Luther non seulement est coupable d'« induire tant prestres que religieux et religieuses à enfreindre les vœux et promesses qu'ils ont faites à Dieu¹¹⁷ », mais aussi d'inciter les apostats à sa suite : la mise en place d'une filiation d'hérésie remontant à Luther, sorte de cercle vicieux de séduction et de persuasion, est perceptible dans Florimond de Reaumont, par exemple, reprenant les motifs et l'imaginaire des fables ésopiennes¹¹⁸. Non seulement la foi hérétique se transmet, mais c'est aussi le cas des comportements déviants.

Et comme le renard d'Esopé aiant la queue coupée, prechoit les autres de se la couper aussi : De même ces défroqués convient les autres à quitter le froc, se defratrer, entrer en

¹¹³ Y. KNIBIEHLER, *Les pères aussi ont une histoire*, Paris, Hachette, 1987.

¹¹⁴ J. DELUMEAU et D. ROCHE (éd.), *Histoire des pères et de la paternité*, Paris, Larousse, 1990.

¹¹⁵ Pour quelques noms d'historiennes qui ont interrogé cette question de l'influence de Luther sur la famille et la position des femmes au sein des cellules familiales : M. E. WIESNER-HANKS, *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 ; A. CONRAD, « Les femmes à l'époque de la Réforme », dans Jean-Paul Cahn et Gérard Schneilin (éd.), *Luther et la Réforme : 1525-1555*, Paris, Éditions du Temps, 2001, p. 269-278 ; K. RABER (éd.), *A cultural history of women in the Renaissance*, Londres, Bloomsbury Publishing, 2013.

¹¹⁶ F. de RAEMON, *L'histoire de la naissance, progrès, et decadence de l'hérésie de ce siècle*, op. cit., p. 917.

¹¹⁷ G. HERVET, *L'antibugues, c'est-à-dire Response aux escrits et blasphemés de Hugues Sureau, soy disant ministre calviniste à Orleans, contre les principaux points de la foy & religion catholique*, Reims, par Jean de Foigny, 1567, p. 216

¹¹⁸ Sur la circulation matérielle des fables ésopiennes au XVI^e siècle, avec l'exemple des imprimés conservés à Lyon, voir M. CLÉMENT, « Mettre en livre Ésope à Lyon », *Revue de l'Enssib [en ligne]*, n° 2, 2014.

la confrérie le plus souvent des repentis. Que de contes inventés à plaisir, aux dépens de celles que la vertu retenoit dans leur Convent, afin de couvrir la chaleur & incontinence des autres qui en sortoient¹¹⁹.

Deux vecteurs de la transmission hérétique sont à craindre : celui communautaire (à l'échelle de la « secte ») et celui individuel. Les deux niveaux de contagion sont donc soulignés : à l'échelle individuelle, c'est quitter les ordres sur le modèle d'autres, et c'est une fois entré dans « la confrérie » que la séduction à l'échelle communautaire agit et fait agir ses membres dans la transmission renouvelée de l'hérésie. Cette réponse oppose clairement les moines et prêtres apostats aux religieuses vertueuses mais séduites, car contaminées. Or la conversion massive n'a qu'un but : celui de masquer la déviance de quelques-uns par le nombre toujours plus important de converti.e.s. La foi réformée, comme le montre l'utilisation du renard ésopien, n'est qu'un grand stratagème visant à dissimuler les insuffisances de ses membres.

La réflexion que Luther mène sur les parents des nonnes ne s'arrête pourtant pas à cette vocation forcée originelle : la mise au couvent pose problème car elle est instiguée par des parents oublieux des instincts sexuels de leur jeunesse. Il emploie alors la métaphore de la souris rassasiée et le lien entre ventre plein et fin du désir sexuel pour structurer un passage du sermon *De la vie conjugale* abordant la question¹²⁰. Nous reviendrons sur cette dénonciation des comportements parentaux opportunistes, qui, eux-mêmes étant libérés du désir, ne prennent pas en compte les pulsions sexuelles de leurs enfants. En effet, ce thème des parents tyranniques coupables de forcer les vocations agit comme une justification fréquente de la sortie des couvents et contribue à l'élaboration d'un tableau négatif des institutions monacales¹²¹. On le retrouve, par exemple, dans les récits d'autojustification de rupture de vœux. Pourtant, la recherche historiographique récente insiste aussi sur le fait que ces vocations forcées étaient loin d'être la norme. Afin de nuancer ce tableau de religieuses forcées, hérité directement des jugements négatifs sur les cloîtres, et selon nous, précisément du portrait de *La Religieuse* de Diderot¹²², il faut aussi rappeler que les prises de voile sans consentement parental (ou avec consentement arraché) se multiplient à partir du

¹¹⁹ F. de RAEMOND, *L'histoire de la naissance, progrès, et décadence de l'hérésie de ce siècle*, op. cit., p. 917.

¹²⁰ WA 10, 2, 293, traduction française dans M. LUTHER, *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, 1964, vol. 3, p. 241.

¹²¹ A. ROGER, « Contester l'autorité parentale : les vocations religieuses forcées au XVIII^e siècle en France », *Annales de démographie historique*, n° 125, 2013, p. 43-67, avec des cas d'études plus tardifs que notre recherche ; mais qui propose un tableau historiographique complet sur la question. Voir aussi les travaux récents d'Anne Jacobson SCHUTTE, *By Force and Fear: Taking and Breaking Monastic Vows in Early Modern Europe*, Cornell University Press, New-York, 2011 ou encore « Forced Monachization: not only a woman's problem », sur *Berfrois*, <http://www.berfrois.com/2011/12/anne-schutte-nuns/>, consulté le 25/10/2017, 2011.

¹²² La satire généralisée du couvent de l'époque des Lumières, de notre point de vue, informe encore notre compréhension contemporaine du cloître. Et dans cette formulation d'une attaque contre les cloîtres, nous identifions Diderot comme la référence la plus aboutie. Voir par exemple : M. DELON, « L'effrayante satire des couvents », sur *Gallica*, BNF essentiels, s. d. [en ligne].

XVI^e siècle et des parents expriment leur réticence à la prise d'habit de leurs filles, notamment dans des lettres, rebutés par l'aspect définitif d'un tel choix¹²³.

La deuxième raison du renoncement à la vie monastique donnée par Luther aux religieuses est la chair. Luther fait de cette raison son argument principal, et le déploie dans tous ses écrits concernant le problème des vœux. Mais ici, il prend des précautions oratoires : il connaît son lectorat, et n'emploie donc pas les mots crus utilisés dans la précédente missive. Il commence par admettre le sentiment de honte que des femmes peuvent ressentir à cette question. Au passage, cette subtilité psychologique de Luther donne à percevoir la situation des femmes en couvent : souvent cloîtrées dès leur jeune âge, le modèle de « l'oie blanche » prévaut dans leur non-éducation sexuelle. Par deux fois, Luther rappelle la nécessité de ne pas ressentir de honte face à la sexualité humaine naturelle, qui manifeste la volonté divine dans l'agencement du corps : la lettre initiale des religieuses, que l'on peut deviner entre les lignes de Luther, mentionne uniquement la première raison, instaurant Luther comme pédagogue dans sa réponse. Il engage les religieuses à lire ses ouvrages, les mêmes que nous citons comme corpus d'étude, comme *Les vœux monastiques* et le *Sermon de la vie conjugale*. Ainsi la sortie des couvents et la transition au monde, achevée par une entrée dans la vie sexuelle, est revendiquée théologiquement par Luther, et cela, même avant son propre mariage.

Bien que les catholiques retiennent particulièrement les attaques de Luther contre les religieuses, très peu de remarques sont dans les faits spécifiquement adressées par le réformateur aux femmes des couvents¹²⁴. Si on lit les propos des polémistes catholiques comme un négatif de la situation décrite par Luther, il en ressort que Luther encourage la débauche et la libération sexuelle. Mais rien de tel dans ces cinq textes, et une fois Luther dégagé d'un palimpseste interprétatif à charge, il est évident que le mariage est envisagé comme seul cadre à une sexualité légitime.

d. Luther, le suborneur dans le second XVI^e siècle

Du point de vue catholique, Luther est vu comme un suborneur de nonnes. Et les traits que prend le réformateur dans ces écrits entrent dans une typologie duale : les attaques sont soit biographiques soit bibliographiques¹²⁵, en d'autres termes, les reproches ont pour objet ou sa vie ou ses écrits. Pour les premières, le mariage avec Katharina von Bora est mis en exergue. Prenons trois auteurs comme autant de scansions dans le second XVI^e siècle. Le théologien franciscain Fontaine Simon

¹²³ B. B. DIFENDORF, « Give Us Back Our Children: Patriarchal Authority and Parental Consent to Religious Vocations in Early Counter-Reformation France », *The Journal of Modern History*, vol. 68, n° 2, 1996, p. 265-307.

¹²⁴ Voir mon article (E. GUILLEMARD, « Luther and His Catholic Readers: the Question of the Nuns », *Journal of Interdisciplinary History of Ideas*, vol. 7, n° 13, 2018 (en ligne : <http://www.ojs.unito.it/index.php/jihi/article/view/2477>)

¹²⁵ Typologie que j'ai pour la première fois mise à jour dans ce même article.

et son *Histoire catholique de notre temps* de 1558¹²⁶, le curé René Benoist, auteur de la *Remonstrance aux prestres, religieuses, et moynes qui soubz le pretexte d'un licite mariage ont commis abominable inceste et sacrilège*¹²⁷ (1567) et le franciscain Jean Benedicti dans sa *Somme des pechez et le remede d'iceux*¹²⁸ de 1584. Les deux auteurs franciscains retiennent le mariage de Luther comme une relation incestueuse et de prostitution, exprimée clairement dans ce passage de Simon Fontaine :

De la septiesme de ces nonnains, nommée Catherine de Bore, il en fait sa femme, apres qu'elle eut esté tout ce temps vivant à Wittemberg vagabonde parmi les escoliers. Mais que sçait on si Dieu luy avoit point commandé de ressembler à Osée le prophete : & que pourtant il ait voulu prendre une putain pour femme ?¹²⁹

La fixation du type a donc lieu quelque part dans les décennies qui suivent le mariage de Luther : dès les années 1550, l'image de Luther et de son épouse semble figée. Alors que d'autres membres des ordres réguliers sont désormais mariés, c'est cette figure qui agit comme repoussoir social. En sollicitant une fois encore la théorie sociologique des scandales, ces résurgences de mentions du mariage apparaissent non pas comme des réactivations de la controverse, qui, de toute façon, a été normalisée au sein des territoires protestants (les religieuses peuvent se marier), mais comme le signe que cette norme nouvelle du mariage des religieuses ne peut être intégrée à une société catholique. On passe, dans la première moitié du XVI^e siècle de discussions théoriques se rattachant au scandale puis à l'affaire, à une normalisation de l'événement qui ne suscite plus que rejet radical ou acceptation. Le statut d'« affaire » du mariage luthérien s'actualise par plusieurs facteurs. S'il est scandale aux prémisses, avec une onde de choc qui subsume les affrontements confessionnels et qui instaure la culpabilité de Luther – des protestants comme des catholiques rejettent cette subversion de la norme –, s'installe en fait rapidement un conflit triadique, opposant de part et d'autre les camps confessionnels et plaçant l'affrontement en face de cette troisième instance, grossièrement « la société », mais plus précisément les groupes à convaincre et à convertir. Cette publicisation du débat (que les sociologues interrogent par l'analyse médiatique mais que, pour éviter l'anachronisme, nous nommerons la sphère de l'imprimé et de la dispute) permet de diffracter les affrontements au sein de scènes sociales différentes, engageant des acteurs situés au-delà du cercle restreint des querelles théologiques des réformateurs et des penseurs confessionnalisés. La définition d'une affaire comme moment de transformation sociale (et Cyril

¹²⁶ S. FONTAINE, *Histoire catholique de nostre temps, touchant l'estat de la religion chrstienne [sic] contre l'histoire de Iean Sleydan*, Anvers, chez Jean Steelsius, 1558.

¹²⁷ R. BENOIST, *Remonstrance aux prestres, religieuses, et moynes qui soubz le pretexte d'un licite mariage ont commis abominable inceste et sacrilège*, Paris, chez N. Chesneau, 1567.

¹²⁸ J. BENEDICTI, *La Somme des pechez et le remede d'iceux*, Lyon, par Charles Pesnot, 1584.

¹²⁹ S. FONTAINE, *Histoire catholique de nostre temps, touchant l'estat de la religion chrstienne [sic] contre l'histoire de Iean Sleydan*, *op. cit.*, p. 83.

Lemieux va jusqu'à identifier ce type d'événements aux « moments effervescents » durkheimiens¹³⁰) menant à une interprétation qui insiste sur la dimension instituante du scandale ou de la controverse s'applique dans ce cas. En effet, en questionnant la possibilité émergente du mariage des réguliers, les réformateurs et leurs détracteurs créent les conditions de nouvelles législations. Or, la « production de nouveaux dispositifs légaux¹³¹ » est une des conséquences relevées du scandale ou de l'affaire. Le mariage de Luther rend public un problème qu'il pose à la société : est-elle prête à accepter cette nouveauté ? En d'autres termes, y a-t-il obsolescence démontrée des vœux des réguliers ou bien une nécessité ressentie dans la société de réactiver l'adéquation de ces normes ? Pour continuer la réflexion, la société est mise à l'épreuve, elle traverse une épreuve au sens sociologique du terme. Le statut des vœux religieux dans la société est mis au test, l'attachement social à cette norme est éprouvé.

Les réponses, un demi-siècle après les noces luthériennes, par des penseurs catholiques peuvent être interprétées de deux manières. Dans une tentative d'identification des étapes suivies par la controverse et son parcours dans le champ social, elles peuvent être interprétées dans le sens d'une réactivation de ladite controverse. En effet, les religieuses sortent des couvents pendant la seconde moitié du XVI^e siècle en France, et semblent conférer au sujet une actualité sans cesse renouvelée : la menace se rapproche quand les nonnes du royaume commencent à être convaincues par les nouvelles idées. Mais ces cas ne suscitent pas la mobilisation d'une tierce instance, ni même en fait, de débats : seules l'indignation et la crainte de la contagion se manifestent dans les réactions catholiques. On pourrait malgré tout trouver un troisième groupe implicite, le public, dans le lectorat. Ces réponses tardives au mariage de Luther proposeraient alors un dialogue à deux voix répliquant la situation de confesseur/ confesse.e.s, enseignant/ élèves. Néanmoins, plus simplement, l'opposition claironnée à cet aspect de la vie de Luther ressemble de plus en plus à un moyen rhétorique facile de réaffirmer les choix confessionnels réalisés par les catholiques, de reposer une identité claire. Les cas des réponses catholiques aux traités protestants ressemblent dans leur forme à des débats, mais sur cette question du mariage, l'irréversibilité de la sortie des nonnes, actée par une série de ruptures (de la clôture, du vœu de chasteté, du vœu d'obéissance, du vœu de célibat...) rend tout débat unilatéral. Dans ce cadre, on ne peut lire les mentions du second XVI^e siècle du mariage de Luther comme des résurgences de la controverse, mais bien davantage comme un recours à un idéal-type, à un couple-repoussoir, voire un anti-couple au sein des rhétoriques opposées au mariage clérical.

¹³⁰ D. de BLIC et C. LEMIEUX, « Le scandale comme épreuve », *op. cit.*, p.12 ; C. LEMIEUX, « À quoi sert l'analyse des controverses ? », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n° 25, 2007, p. 191-212, p. 192.

¹³¹ D. de BLIC et C. LEMIEUX, « Le scandale comme épreuve », *op. cit.*, p. 12.

Plus que l'intérêt que nous pouvons développer pour Luther et son mariage, c'est son épouse, Katharina von Bora, qui incarne de la manière la plus emblématique le phénomène de sécularisation que nous étudions. La recherche historique sur sa vie a mis en avant un corpus documentaire épars et mince, qui permet, souvent par le détour des documents produits par Luther et par des hommes, d'analyser le processus de sécularisation qu'elle met en œuvre. Les difficultés pour trouver des sources à propos de parcours féminins surgissent donc même dans la reconstitution biographique de la célèbre femme de Luther. Déjà avec ce premier couple, la disparité genrée des informations donne l'avantage à la reconstruction historique de la vie du mari. Néanmoins Katharina von Bora a déjà fait l'objet de plusieurs recherches, notamment dans le cadre des études luthériennes : Martin Treu reprend classiquement sa vie¹³², en soulignant la rareté documentaire et par conséquent les zones d'ombre qui demeurent au sujet de certains épisodes de sa vie comme la période précédant son mariage. Katharina interroge, tant sur son expérience de vie que sur sa personnalité : une bibliographie complète des ouvrages écrits au sujet de cette femme a été publiée au moment des 500 ans de sa naissance¹³³. Sans faire de Katharina un idéal-type, certaines caractéristiques de sa sortie du couvent permettront d'interroger ou de comparer les expériences des religieuses de notre corpus : la constitution efficace d'une maisonnée et la réutilisation dans le monde laïc de pratiques vraisemblablement apprises au couvent (la brasserie par exemple), des grossesses multiples et très rapprochées, la misère et l'absence de réseaux d'aides au moment du veuvage. L'héroïsation de ce genre de parcours, que l'on peut trouver dans certains travaux, est donc à nuancer : même l'épouse de Luther meurt dans la misère dans une ville où, pourtant, les réseaux de son époux étaient actifs, présents, vivants. Une célébrité comme Katharina von Bora, dont le nom est connu par l'ensemble de l'Europe des réformes religieuses, vit son veuvage dans la misère. Ces quelques expériences relevées au sein de la trajectoire de Katharina von Bora fournissent un socle de réflexion pour les autres parcours, et ce dès le XVI^e siècle, même s'il faudra veiller à ne pas utiliser cette trajectoire comme référence mais plutôt comme comparaison.

Ainsi, le traitement historique du mariage de Luther, tel qu'il se met en place, nous servira de canevas pour comprendre, au moins partiellement, les réactions successives aux mariages des religieuses. La figure de Katharina von Bora dépeinte dans ces écrits livre l'orientation générale prise par les critiques sur les religieuses et les ambivalences théoriques, tant catholiques que protestantes, sur les femmes cloîtrées qui font le choix d'une sécularisation. L'entrée jeune au couvent, plus ou moins forcée, la prise de contact avec des protestants aidant la sortie, les liens

¹³² M. TREU, « Katharina von Bora, the Woman at Luther's Side », *Lutheran Quarterly*, XIII, 1999, p. 156-178.

¹³³ J. C. SMITH, « Katharina von Bora Through Five Centuries: A Historiography », *The Sixteenth Century Journal*, vol. 30, n° 3, 1999, p. 745-774.

familiaux peu ou prou maintenus au-delà du choix de sortie, le mariage et les grossesses qui s'ensuivent permettent d'ores et déjà de poser les grandes interrogations qui structurent notre réflexion. Lors des sorties féminines, peut-on parler de conversion ? D'adaptation ? De sécularisation ? Quelle est l'existence de ces femmes dans le siècle, et le cas échéant, comment vivent-elles leur mariage ? Le veuvage peut-il être vécu autrement que comme une précarisation ? Comment ces parcours s'insèrent-ils dans des trajectoires de stabilité ou de misère ? En parallèle, ce parcours souligne que la lecture de ces événements par les penseurs catholiques et l'interprétation qu'ils donnent des anciennes religieuses oscillent *a priori* de manière permanente entre condamnation de la luxure et prévention des sorties, entre stigmatisation de ces femmes fragiles et prise en compte de leur innocence.

Une exigence méthodologique qui agira alors comme ligne de conduite : celle de pondérer, en croisant les sources, ce qui est de l'ordre d'une construction discursive appuyée sur ce *topos*, et ce, même dans les documents produits par ces femmes, et ce qui relève de l'expérience vécue de la sécularisation.

II. Calvin : la fin de l'affaire ?

La déflagration que produit la nouveauté luthérienne du mariage des nonnes a des échos pendant tout le siècle. Dans la lignée des remises en question réformées, les religieuses sont aussi pressées vers les portes des couvents par les réformes calvinistes. À la suite des interrogations luthériennes, Calvin questionne l'intérêt de la vie cloîtrée. Mais ce n'est pas le point de sa théologie qui est retenu par les historien.ne.s. À l'aune de la production historiographique sur le réformateur, le lien entre calvinisme et monachisme a été peu traité, et encore moins récemment : on trouve des études de l'exégèse calvinienne, d'un point de vue historique, par David Steinmetz, dans un chapitre intéressant intitulé « Calvin and the Monastic Ideal¹³⁴ ». Les théologiens abordent aussi la question, mais généralement au sein de réflexions larges sur d'autres sujets : Bonnie Pattison évoque la perspective de Calvin sur les vœux et sur l'institution monacale au sein de ses réflexions sur la pauvreté¹³⁵, Greg Peters utilise cette histoire de la théologie à propos des monastères pour étayer la nécessité d'une spiritualité contemporaine¹³⁶. En ce qui concerne plus spécifiquement le lien entre

¹³⁴ D. C. STEINMETZ, « Calvin and the Monastic Ideal », dans Peter A. Dykema et Heiko Augustinus Oberman (éd.), *Anticlericalism: in Late Medieval and Early Modern Europe*, Leiden, Brill, 1993, publié également dans D. STEINMETZ, *Calvin in Context: Second Edition*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

¹³⁵ B. L. PATTISON, *Poverty in the Theology of John Calvin*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2006.

¹³⁶ G. PETERS, *The Story of Monasticism: Retrieving an Ancient Tradition for Contemporary Spirituality*, Grand Rapids, Baker Academic, 2015.

Calvin et les nonnes, aucun ouvrage ne traite le sujet, si ce n'est par allusion, dans des ouvrages plus généraux soit sur le monachisme soit sur la vision calvinienne des femmes¹³⁷.

Plusieurs explications émergent sur l'absence de traitement historiographique du rapport entre Calvin et les femmes religieuses : outre le processus de normalisation du phénomène pendant la génération qui sépare les deux réformateurs, qui fait que le mariage clérical perd de sa dimension « d'affaire » pour ne plus qu'être vu du point de vue catholique comme le signe de l'apostasie et, de celui protestant, comme une innovation actée, l'ancrage biographique des travaux qui s'intéressent à Luther et aux religieuses, notamment autour de l'insistance sur son mariage en tant qu'union doublement proscrite, ne trouve pas d'écho dans la vie de Calvin : si lui aussi finit par se marier, Idelette de Bure n'est pas une ancienne religieuse. Ses doctrines sur le mariage ne sont pas des innovations radicales et ne suscitent pas la même réaction que celles énoncées par Luther, perçu comme scandaleux dans ses mœurs et dans ses écrits.

Le mariage de Luther influence les religieuses de notre corpus en tant que nouveau référent d'un imaginaire collectif. Les représentations formées sur l'épisode de cette union de 1525 participeraient en effet à la compréhension qu'ont les acteurs et les actrices de leur présent, contribuant ainsi à l'intelligibilité de leur époque. L'exemple de Luther et de Katharina devient ainsi un outil de comparaison : telle religieuse accomplissant un chemin 'luthérien', telle autre ayant été sensible aux théories 'luthériennes'. Mais la référence à Luther aurait aussi un rôle dans les formulations des horizons d'attente de ses contemporain.e.s car il permet l'appropriation intellectuelle collective d'un nouveau type de trajectoires, les sorties féminines des cloîtres, réelles et fantasmées. En effet, on retrouve chez les auteurs catholiques à la fois des craintes formulées à partir de l'exemple luthérien, comme le fait que les luthériens vont détruire tous les couvents et séduire toutes les religieuses, ou encore des nouveaux programmes formulés pour lutter contre les défections monastiques, semblant tirer parti des diagnostics du réformateur de Wittemberg sur la mauvaise éducation des religieuses : elles partiront des couvents si elles ne sont pas bien instruites.

Son impact réside donc plus dans des incidences d'ordre symbolique, quasiment d'invention de tradition, ou encore d'ordre historique, quand il est analysé par ses contemporains comme point de départ d'une nouvelle pratique, que dans un contact direct et des discussions avec ces femmes.

¹³⁷ C. van WYHE, *Female Monasticism in Early Modern Europe: An Interdisciplinary View*, Aldershot, Ashgate, 2008. J. L. THOMPSON, *John Calvin and the Daughters of Sarah: Women in Regular and Exceptional Roles in the Exegesis of Calvin, his Predecessors and his Contemporaries*, Genève, Librairie Droz, 1992, E. J. D. DOUGLASS, *Women, Freedom, and Calvin*, Philadelphie, Westminster John Knox Press, 1983 ou encore, et nous les évoquerons à nouveau, les réflexions à partir des registres du Consistoire menées par Kingdon : R. M. KINGDON, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1995 ; J. WITTE et R. M. KINGDON, *Sex, Marriage, and Family in John Calvin's Geneva: Courtship, Engagement, and Marriage*, Grand Rapids, William. B. Eerdmans Publishing, 2005.

Il devient sur cette question du mariage des religieuses le sujet d'une division confessionnelle, d'un marqueur identitaire, et plus seulement son énonciateur le plus véhément. Les raisons de cette relation médiatisée entre Luther et les religieuses de France ou de Suisse sont doubles : une distance géographique et linguistique entre ces femmes et les théories luthériennes, et un écart chronologique, puisque Luther meurt en 1546, soit avant le grand mouvement de sortie des couvents français, qui découle plutôt du travail calviniste sur les monastères. Luther est un acteur symbolique des défections monastiques, au moins dans leurs interprétations par les contemporain.e.s. Mais en se penchant sur les histoires individuelles des femmes s'exclôtrant, il perd son incidence. Identifié comme cause première des départs par les catholiques, il disparaît complètement des sources plus concrètes, moins polémiques, qui confrontent les « apostates » avec la justice ou avec l'administration.

En contrepoint, Calvin est en lien immédiat avec les ex-religieuses. Le contact prend la forme d'une rencontre réelle ou médiatisée matériellement – dans le cas de lettres – ou par l'intermédiaire de personnes agissant comme relais des opinions de Calvin à propos des monastères : les membres du Consistoire de Genève par exemple, qui reçoivent en séance d'anciennes nonnes même en l'absence de Calvin, ou les protestants français dont les réseaux permettent de rentrer dans les couvents et d'en extirper les membres réfractaires à l'ordre régulier. Malgré cette présence concrète de Calvin, son influence n'est pas identifiée dans les textes catholiques comme principe et moteur des désertions monastiques. Les textes anti-calvinistes ne prennent pas la coloration biographique violente manifestée dans les passages contre le réformateur de Wittemberg. Ceci corrobore, dans la chronologie sociologique de réduction d'une controverse¹³⁸, le fait que l'émergence des thèses de Calvin sur ces questions a lieu dans un contexte de début de normalisation de l'affaire qu'on pourrait nommer « du mariage des religieuses ». Pour reprendre la définition de Lémieux, la controverse ne prend pas fin, mais s'essoufflerait sans arriver à un verdict définitif, essoufflement dû à l'incapacité de l'un des camps à se défendre en public, et dans ce cas, à produire une défense publique efficace et proposer une réponse définitive. L'institutionnalisation du calvinisme, en Suisse et en France, renforce l'incapacité des catholiques à retenir les religieuses qui veulent sortir : nous ne sommes plus, en cette seconde moitié du XVI^e siècle, dans une situation floue et brouillée de constitution des camps. Les interventions de Calvin s'inscrivent déjà dans une nouvelle tradition de pensée, récente mais désormais compréhensible comme tradition : les religieuses de cette seconde moitié de siècle, celles que le réformateur côtoie, ne sont plus des pionnières de la

¹³⁸ C. LEMIEUX, « À quoi sert l'analyse des controverses ? », *op. cit.* : « les controverses sont beaucoup moins souvent tranchées qu'elles ne sont progressivement *normalisées*, c'est-à-dire intégrées institutionnellement à travers leur prise en charge par la communauté des pairs et les réponses nouvelles que celle-ci s'efforce de leur apporter », p. 207.

sécularisation. Cette rigidification des oppositions conceptuelles fait que la réponse ne peut être que tranchée de manière définitive dans le cadre du débat sur le mariage des nonnes : l'affrontement confessionnel rend toute proposition révélatrice d'un camp ou de l'autre, et située dans le champ religieux¹³⁹.

Jacques Revel, cité par Lemieux, nous aide à pousser plus loin l'étude de cette controverse, grâce à son regard porté sur des phénomènes de controverses moins tributaires des sciences dures, car il analyse les sciences sociales et humaines. Certes, les oppositions intellectuelles de la Réforme ne peuvent être assimilées à celles historiographiques du XIX^e siècle qui voient des confrontations méthodologiques majeures d'approche de l'histoire comme discipline universitaire. Les oppositions théoriques de la Réforme s'appuient non pas sur des distinctions disciplinaires, mais théologiques et hors du champ de l'université ou des écoles universitaires de pensées. Néanmoins, il semble qu'on puisse confronter l'interprétation revelienne des controverses du XIX^e siècle avec ces affrontements confessionnels. Dans notre cas, la coexistence de deux – ou plus – argumentaires, même après le moment de crise du débat, s'étend dans le temps. L'historien pose donc que

les confrontations n'y trouvent pas [dans les sciences humaines et sociales], le plus souvent, de solution tranchée. [...] [L]e plus souvent, les deux positions – elles peuvent être plus nombreuses, cela va de soi – continuent à coexister, ce qui ne signifie en rien que l'espace de la discussion n'a pas été affecté par la crise¹⁴⁰.

Le moment de crise provoqué par le mariage de Luther continue, même après sa mort, et l'espace de la discussion pamphlétaire a bien été affecté par les questionnements des débuts du débat. En effet, ce débat d'un demi-siècle devient, au fil des discours qu'il provoque, l'élément de définition des choix confessionnels des auteurs qui le brandissent. De même, en suivant ces débats sur plusieurs décennies, « l'espace de cette discussion » est aussi affecté par les changements sociaux bouleversants du XVI^e siècle, puisqu'au moment où Calvin écrit, par exemple, la persistance des ordres monastiques ou encore le célibat clérical sont unanimement combattus par les protestants, ce qui n'était pas le cas du temps des premières formulations luthériennes. Tout se passe comme si la mise en place du débat avec Luther et les discussions qu'il suscite, même parmi les premiers protestants, figeait le discours : ces deux points, le mariage des clercs et la suppression des monastères, deviennent, dans la seconde moitié du XVI^e siècle, un élément de distinction, voire

¹³⁹ On aurait donc bien une confessionnalisation des ouvrages et des oppositions, selon le concept de *Konfessionalisierung* mis en avant par Reinhardt et Schilling, qui décrivent l'apparition de cultures confessionnelles distinctes dans la seconde moitié du siècle (pour l'espace allemand), notamment dans : W. REINHARDT et H. SCHILLING (éd.), *Die Katholische Konfessionalisierung: Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993*, Münster, Aschendorff, 1995. Pour une critique du concept, qui gomme les identités religieuses beaucoup plus variées que ce que les textes théoriques laissent entendre, voir l'ouvrage collectif : C. S. DIXON, D. FREIST et M. GREENGRASS, *Living with Religious Diversity in Early-modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 205.

¹⁴⁰ J. REVEL, « Histoire et sciences sociales », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n° 25, 2007, p. 101-126, p. 101.

d'identité, confessionnelle claire. Ainsi, nos réflexions sur Calvin ne seront pas tant sur sa théologie qui, sur ce thème, renforce simplement la position luthérienne, que sur les éléments concrets qui mettent en contact son parcours de réformateur avec celui des religieuses.

a. Lettres aux sœurs

Tout comme Luther, Calvin prend à cœur la composante pastorale de son statut¹⁴¹ : il communique avec des nonnes qui souhaitent quitter le couvent et qui le contactent pour des conseils. Une lettre du 10 juin 1549 répond à une abbesse et quelques-unes de ses religieuses qui veulent partir de leur monastère¹⁴². Ces pages deviennent un observatoire, à échelle réduite, de l'attitude calvinienne à l'égard du choix de sécularisation. En ce qui concerne les destinataires de cette missive, nous ne parvenons pas à identifier clairement leurs noms : les historiens ne tranchent pas, même si la possibilité d'une rédactrice en la personne de l'abbesse de Thouars peut être envisagée. En effet, Philippe Chasteigner, quitte les ordres en 1557, accompagnée de certaines de ses nonnes. Parmi les couvents que nous avons recensés et dans lesquels nous observons une défection massive guidée (ou suivie) par l'abbesse, la fuite de Thouars arrive chronologiquement la première. Ensuite, il faut attendre les années 1560 pour considérer des mouvements similaires et apparemment organisés (impliquant au moins une discussion préalable et une concertation de groupe, donc pour les mouvements intégrant plus de trois personnes). L'abbaye de Saint-Sauveur de Nîmes illustre aussi ce processus en 1561¹⁴³.

Calvin insiste moins sur des considérations à propos des cloîtres et leur situation déplorable et non chrétienne, que sur la nécessité pour les religieuses d'embrasser et de maintenir la nouvelle foi, même dans un milieu hostile. Les cloîtres ne sont mentionnés que par périphrase : « ces malheureuses prisons », « lieu de sy profondes tenebres », les « abismes¹⁴⁴ ». La lettre se lit comme un recueil d'encouragements et de conseils mêlés, où la prudence à manifester dans les actions est le maître-mot. Qu'il s'agisse de l'abbesse de Thouars ou d'autres consœurs, l'écart temporel entre la lettre et le passage à l'acte témoigne de deux faits : Calvin a conscience de la situation française et n'encourage ni au martyr ni à la conversion forcenée des religieuses. Du côté des récipiendaires, ces conseils ont été pris en compte, et si l'abbesse de Thouars est la destinataire avérée, la sortie effective quelques années plus tard montre un passage à l'acte informé par les propos de Calvin. La conversion aux nouvelles idées, ici évoquée sinon certaine au moins pour l'abbesse, n'est que la

¹⁴¹ Des réflexions récentes sur l'entreprise pastorale de Calvin : S. M. MANETSCH, *Calvin's Company of Pastors: Pastoral Care and the Emerging Reformed Church, 1536-1609*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

¹⁴² J. CALVIN, *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, Edouard Cunitz, Johann-Wilhelm Reuss et Eduard Wilhelm Eugen (éd.), Brunswick, Schwetschke, 1875, vol. XIII, p. 294-297.

¹⁴³ A. BORREL, *Histoire de l'église réformée de Nîmes*, Toulouse, Société des livres religieux, 1856, p. 36.

¹⁴⁴ J. CALVIN, *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, op. cit., p. 295.

première étape, en tout cas dans cette lettre, du processus de sécularisation. Calvin recommande ensuite de lutter contre l'oisiveté, interprétée comme la cause première de la débauche. Au fil de la lettre, il dialogue avec les religieuses, donnant au passage certains éléments permettant de comprendre en filigrane les questions et remarques que les rédactrices lui ont envoyées. Émerge entre les lignes l'anxiété des nonnes, sensibles aux arguments réformés d'un couvent néfaste pour l'accomplissement de la foi : elles veulent savoir comment occuper leur temps, pour ne pas être confrontées à cette vacuité de la vie monastique critiquée par les réformateurs. Au terme d'un temps de maturation de la foi à l'issue duquel les religieuses ressentiraient la nécessité absolue de sortir du couvent pour sauver leurs âmes, il s'agit pour elles de « quæster venue en pais ou [elles auront] liberte tant d'honorer Dieu que destre confermee par sa parole¹⁴⁵ », donc de venir trouver refuge en Suisse, à Genève. Mais ce conseil est aussitôt nuancé par un avertissement très clairement formulé et envisageant ce que ce passage à l'acte implique de danger et de « facheries ». Calvin a alors peut-être en tête d'autres types de parcours, notamment de religieuses, et se fait un devoir de préparer ses interlocutrices à un exil probablement compliqué. Le tableau est noirci : le réformateur compare ce qui les attend au désert, par opposition aux voluptés et satisfactions de la chair auxquelles elles ont encore accès. L'actualisation de la foi par la sortie du couvent ne doit se faire qu'au moment où la reconnaissance de cet état comme mauvais et contraire aux enseignements divins rend insupportable la continuation de ce mode de vie. Ce conseil amorce une autre enquête à mener : l'étude du temps écoulé dans ces parcours de femmes entre le contact avec les nouvelles idées et la sortie du couvent pourrait s'avérer intéressante. En effet, elle permettrait de déterminer une forme de phase d'incubation aux nouvelles théories, pour reprendre la métaphore de la contagion, et il serait éclairant de savoir si ce temps peut être corrélé à l'histoire individuelle des religieuses : par exemple, dans le cadre d'un refus s'inscrivant dans le temps long de l'institution monastique, y a-t-il une réduction de cette latence, qui indiquerait alors, éventuellement, la saisie du protestantisme comme un prétexte à la sortie ? Cette question sera à creuser. Ici, et s'il s'agit bel et bien de Philippe de Chasteigner, la période est de huit ans entre une prise de conscience suffisamment assurée pour écrire en son nom et en celui de ses sœurs directement à Calvin et une sortie effective du couvent. Les conseils de Calvin vont bien dans le sens d'une pondération et d'un retour sur soi préalable à la prise de décision.

Ainsi, la carrière de réformateur produit chez Luther et Calvin des documents de même nature : comme avec son prédécesseur, la lettre aux religieuses entre en résonance avec des traités et des sermons qui affirment la vision calvinienne des couvents. Chronologiquement, on trouverait la

¹⁴⁵ J. CALVIN, *Joannis Calvini opera quæ supersunt omnia, op. cit.*, p. 296.

trace d'une réflexion précoce sur les femmes des ordres réguliers dans une lettre de Calvin à François Daniel le 27 juin 1531¹⁴⁶. Cet ami l'a chargé de rendre visite à sa sœur, déterminée à prendre le voile. Calvin envoie alors ce compte rendu :

Accompagné de Cop, je me suis rendu au couvent qu'habite votre sœur, et là j'ai appris qu'elle avait obtenu des religieuses l'autorisation de prononcer ses vœux. L'entretien que j'ai eu avec elle m'ayant prouvé qu'elle désirait de tout son cœur embrasser la vie monastique, je n'ai pas voulu la détourner de son dessein, je l'ai seulement exhorté en peu de mots à ne pas trop compter sur ses propres forces, mais à se reposer uniquement sur la puissante de Dieu.

Un Calvin mesuré apparaît ici, laissant une jeune femme prendre le voile sans réaction particulière. Néanmoins, l'idée de ne pas surestimer ses forces parcourt l'ensemble des remarques du réformateur sur les ordres monastiques et particulièrement en ce qui concerne le vœu de chasteté qui est décrit comme au-dessus des forces de tous les êtres humains. Au moment où Calvin rédige ses *Instructions*, le mariage des religieuses n'est plus une nouveauté : plus de dix ans après le mariage de Luther, la prise de position de Calvin contre les vœux monastiques, et notamment le vœu de chasteté, est évidente. Ce sujet constitue aussi un *leitmotiv* de sa réflexion théorique. On le retrouve dans les sermons sur les deux épîtres de Saint Paul à Timothée et sur l'épître à Tite¹⁴⁷, au début des années 1560. Dans les suites du Concile de Trente et la fixation des règles du mariage, en partie en réaction à la Réforme, Calvin répond à la vision catholique qui, selon lui, interprète le mariage comme « estat pollu du monde¹⁴⁸ ». Il s'oppose à la dichotomie prononcée par l'Église entre le mariage, un état terrestre du monde, et les ordres, un état spirituel, et donc, en approfondissant cette distinction, entre l'union terrestre profane et le service divin sacré. Les mêmes critiques visent les membres du clergé régulier : c'est l'orgueil de leur condition qui les maintient dans une situation de blasphème et de mépris de Dieu. Alors que Luther condamnait la prétention des religieuses, Calvin étend la critique à l'ensemble du corps monastique, en affirmant « si les moines et les nonnains se glorifient en leur chasteté, et de vivre en oisiveté, et appellent cela estat spirituel, que Dieu declare que c'est un train détestable et maudit¹⁴⁹ ». Dans ce neuvième sermon sur le second chapitre, Calvin s'intéresse davantage aux femmes qu'aux hommes, et par l'outil de la comparaison, établit un tableau à deux entrées, opposant celles qui sont mariées à celles qui sont vouées à Dieu. D'un côté, la dure vie matérielle de la maternité et du labeur, décrite en termes très prosaïques par

¹⁴⁶ Lettre présente dans A.-L. HERMINJARD, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française : recueillie et publiée, avec d'autres lettres relatives à la Réforme et des notes historiques et biographiques*, Genève, H. Georg, 1866, vol. 2-1527-1532, p. 346. François Daniel est un ami de Calvin pendant ses études de droit à Orléans, dans le cercle des juristes humanistes lié au courant évangélique. Voir M. CARBONNIER-BURKARD, *Jean Calvin, une vie*, Paris, Desclée De Brouwer, 2017.

¹⁴⁷ J. CALVIN, *Sermons de Jean Calvin sur les deux épîtres de S. Paul à Timothée et sur l'épître à Tite*, Genève, par Conrad Badius, 1561.

¹⁴⁸ *Id.*, p. 103.

¹⁴⁹ *Id.*

le prédicateur, de l'autre, en sous-texte, la religieuse inutile et orgueilleuse¹⁵⁰. L'aspect simple de cette description corrobore la maîtrise de l'art du sermon de Calvin : l'évocation de la femme au foyer, vivante et très visuelle, trouve sans doute un écho chez son auditoire. L'apparente sensibilité du réformateur aux travaux domestiques et la dignité qu'il leur confère rappelle des passages de Luther qui soulignent à quel point ils sont agréables aux yeux de Dieu. Mais que savons-nous de l'interprétation calvinienne des femmes et de leur place religieuse ?

b. La mère et la nonne

En reprenant les scansion historiographiques établies par Thompson¹⁵¹, trois approches de cette relation théorique de Calvin avec les femmes sont à relever : d'abord le lien entre Calvin et l'humanisme, et tout particulièrement ses contacts intellectuels avec la *Querelle des femmes*¹⁵². Première réponse nuancée : certes, et comme pour les autres questionnaires réformés, l'école pour les filles surgit dans les discours, mais n'est concrètement pas une priorité pour la Genève de la Réforme¹⁵³. Le deuxième angle par lequel on peut aborder cette réflexion sur les rapports entre sa théologie et les femmes est d'inscrire Calvin dans l'histoire des réévaluations réformées du mariage. Continuateur des idées formulées par les autres réformateurs, Calvin s'attache aussi à la fermeture des couvents, qui est bien l'une des causes de ce réajustement conceptuel du mariage. Au sein de ce thème, les historien.ne.s ont aussi tenté d'évaluer la « sensibilité » de Calvin à la vie et aux actions des femmes. En essayant de ne pas apporter de réponse caricaturale ou manichéenne, il est possible d'établir à partir de ces travaux un panorama des actions et des idées de Calvin qui s'étendrait des enseignements traditionnels, proposant une hiérarchie strictement genrée présidant à la vie sociale, à une forme de (re)découverte de la dignité des femmes¹⁵⁴. Thompson ne voit pas Calvin comme un innovateur sur ces enjeux, sauf, note-t-il, sur sa volonté de supprimer le double-standard dans les législations sur le divorce et les affaires de moralité. Enfin, le pan théologique de la réflexion calvinienne est la dernière porte d'entrée sur sa conception des femmes. La plupart des études sur ce point relève une sorte de « dualisme exégétique¹⁵⁵ » qu'il manifesterait. Entre des femmes qui sont vues comme égales dans la foi, et leur infériorité sociale aux hommes, entre donc à la fois une

¹⁵⁰ *Id.*

¹⁵¹ J. L. THOMPSON, *John Calvin and the daughters of Sarah*, *op. cit.*

¹⁵² Pour une vision détaillée de cette querelle qui pose la question du statut des femmes dans la société, voir M. LAZARD, *Les Avenues de Fémynie : Les femmes et la Renaissance*, Paris, Fayard, 2001.

¹⁵³ E. W. MONTER, « Women in Calvinist Geneva (1550-1800) », *Signs*, vol. 6, n° 2, 1980, p. 189-209. L'auteur fait le lien classique entre la suppression des couvents et la perte d'un réseau éducatif possible pour les femmes. Il étudie l'analphabétisme des femmes dans les signatures des testaments dans les archives genevoises.

¹⁵⁴ J. L. THOMPSON, *John Calvin and the daughters of Sarah*, *op. cit.*, p. 15.

¹⁵⁵ *Id.*, p. 22.

perspective égalitariste et une perspective de subordination, les historien.ne.s s'interrogent sur la hiérarchie traditionnelle mobilisée par Calvin et le potentiel proto-féministe de ses doctrines¹⁵⁶.

Après cette évocation pragmatique des femmes mariées et mères, il évoque les religieuses vivant dans « des convents et en leurs cloîtres et en leurs bourdeaux de Satan¹⁵⁷ », qui font des « choses si enormes et si abominables que c'est une horreur ». Les termes sont simples, l'opposition, arrêtée. Calvin reste dans l'imprécision pour évoquer le mode de vie monacal et les activités répréhensibles des religieuses : il s'appuie sur un lieu commun, dont la connaissance est partagée avec son auditoire, assimilant les clôtures monastiques à des maisons closes. Ce portrait désastreux n'est pas nouveau, et déjà Luther faisait le parallèle entre les deux types de célibats féminins, en construisant une image des religieuses associée étroitement avec les thèmes de débauche et de mercenariat : « Satan se tourna vers une autre solution digne de lui : non content de souiller le vœu de chasteté par l'impudicité, par la débauche et par les adultère il [inventa] les désirs solitaires qui tourmentent moniales et moines dans leurs couvents¹⁵⁸ » ou, toujours dans le *Jugement sur les Vœux Monastiques*, Luther apostrophe une vierge et conclut « mieux vaut pour toi un mariage pieux et libre qu'une virginité impie et mercenaire¹⁵⁹ ». Le pragmatisme dont fait preuve Calvin dans ses sermons rappelle les enjeux de ce genre littéraire dans la perspective d'une « rhétorique réformée¹⁶⁰ » : « parole vivante¹⁶¹ », il doit être compris par des hommes et des femmes dont la vie quotidienne peut évoquer celle de cette femme laborieuse, donnant le sein la nuit à ses nourrissons. Pas de spéculation ici, ni de circonvolution rhétorique alambiquée, mais un aspect concret qui interpelle son auditoire et l'invite à une identification en miroir¹⁶². Accessible, simple et proposant un choix évident, le sermon permet de diffuser l'image de nonnes débauchées et inutiles, pendant d'une maternité magnifiée. La nouvelle dignité que le protestantisme propose aux femmes mariées et mères s'incarne dans ces lignes, qui délimitent à nouveaux frais la notion de sacrifice féminin à Dieu : la virginité est un sacrifice méprisé de Dieu, alors que « nettoyer les ordures de ses enfants,

¹⁵⁶ *Id.* L'auteur explicite ce balancement des interprétations sur Calvin, relevant les oppositions entre elles, avec d'un côté, des auteurs comme Richard Stauffer (R. STAUFFER, *Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin*, Berne, P. Lang, 1978) qui insisteraient davantage sur la vision hiérarchisée que Calvin a des femmes, et de l'autre, des auteurs comme Steven Ozment (S. OZMENT, *When fathers ruled*, *op. cit.*), plus sensibles à une vision « égalitariste » de ces doctrines.

¹⁵⁷ J. CALVIN, *Sermons de Jean Calvin sur les deux épîtres de S. Paul à Timothée et sur l'épître à Tite*, *op. cit.*

¹⁵⁸ M. LUTHER, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 193. Ou WA 8, 651.

¹⁵⁹ *Id.*, p.142. Ou WA 8, 611.

¹⁶⁰ O. MILLET, *Calvin et la dynamique de la parole : étude de rhétorique réformée*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1992.

¹⁶¹ G. SICARD-ARPIN, « Le sermon protestant, un enracinement dans la parole de Dieu », dans J.-P. Landry, *Le temps des beaux sermons*, Genève, Librairie Droz, 2006, p. 51-60, p. 54.

¹⁶² O. MILLET, « Calvin, homme de parole, interprète de la Bible et écrivain », *La Revue Réformée*, vol. 254, 2010. L'auteur explique : « on n'a donc pas affaire à une théologie abstraite et spéculative. Souvent, même s'il ne personnalise pas son propos, le prédicateur fait référence ou allusion à des situations économiques, sociales ou morales concrètes de la vie genevoise ou de son temps, qui ont besoin d'être corrigées à la lumière de la volonté divine » (revue en ligne, page pas indiquée).

[...] tuer les poux, et autres choses semblables¹⁶³ » deviennent des « choses précieuses et honorables¹⁶⁴ ». Le renversement du paradigme sur les femmes, amorcé par la Réforme apparaît dans ce long paragraphe et conforte les affirmations luthériennes. Les influences de ce changement de l'échelle des valeurs dans les discours, portant aux nues l'épouse-mère et rétrogradant la célibataire sacrée, seront à vérifier dans les faits.

Calvin poursuit son analyse dans d'autres sermons : dans le second sermon sur le quatrième chapitre, en s'adressant aux « moynes et nonnains¹⁶⁵ », il explique que la continence ne peut pas être un « ornement de l'Eglise ». Encore une fois, on retrouve chez Calvin les mêmes arguments contre le mode de vie monastique que soulevait Luther ; à savoir que la chasteté n'est pas un donné humain, ou alors très rare, et le réformateur de Genève interroge : « Mais quelle chasteté y a-t-il eue en beaucoup, voire quasi en tous ?¹⁶⁶ ». Néanmoins, et il s'agit là d'une innovation calvinienne, une entrée particulière au monastère, à soixante ans, est évoquée, comme seule possibilité, seul critère de sélection tenable à l'aune de l'obligation de chasteté. Ayant, avec l'âge, les ressources mentale et physique pour résister à la chair, les femmes dans les couvents devraient s'atteler à prendre soin des plus faibles, à s'occuper des pauvres. La référence à Paul indique la séduction exercée sur les réformateurs d'un retour aux sources plus ou moins idéalisé : Luther proposait une réattribution des couvents à l'éducation des filles, en rappelant la filiation des monastères avec les premières écoles chrétiennes, Calvin insiste sur une vocation primitive de ces institutions, qui était l'occupation des femmes plus âgées et la prise en charge des pauvres. La lecture historique des réformateurs, instaurant les premières communautés monastiques en modèle, gomme l'histoire médiévale perçue d'une décadence religieuse et fait un lien direct entre pureté initiale et mouvement de la Réforme. Dupront explique ce recours à l'histoire de l'Eglise par les réformés comme un refus de la décadence advenue. Ainsi, l'Eglise catholique représente une dégénérescence de l'Humanité, contrainte à vivre dans le temps, alors que la Réforme se place du côté d'une résistance à l'usure du temps. Faire référence à l'Eglise primitive, ici dans le cas des monastères des premiers temps chrétiens, permet alors aux historiens réformés de s'extraire du présent, de donner à la nouvelle Eglise la « souveraineté abstraite d'un 'modèle'¹⁶⁷ ».

L'état monastique est encore critiqué au sein des *Sermons sur les Dix Commandements* de 1562. Dans le Sermon IX, qui traite de la sentence du Deutéronome, « tu ne seras point adultère », Calvin complète son analyse des cas laïcs par une réflexion qui mime celle que nous évoquions sur les

¹⁶³ J. CALVIN, *Sermons de Jean Calvin sur les deux épîtres de S. Paul à Timothée et sur l'épître à Tite*, op. cit., p. 103.

¹⁶⁴ Id.

¹⁶⁵ Id., p. 149.

¹⁶⁶ Id., p. 209, Quatrième sermon sur le cinquième chapitre.

¹⁶⁷ A. DUPRONT, « Réformes et "modernité" », op. cit., p. 137.

membres des ordres réguliers. Là encore, il rappelle la hiérarchisation catholique selon laquelle la virginité supplante le mariage : « en la Papauté, il semble que la vertu la plus angélique qui soit, est de ne se point marier¹⁶⁸ », les moines tirant leur fierté du fait d'être « separez des pollutions communes du monde¹⁶⁹ ». L'attaque vise tous les membres du clergé : « voyla les prestres, les moines, les nonnains qui despitent & rejettent le bien qu'il [Dieu] leur presentoit : c'est que s'il y a de l'infirmité en eux, ils se marient : or ils despitent & desdaignent tout cela comme souillé ». La persistance des membres des ordres réguliers dans une chasteté qu'ils savent ne pas pouvoir soutenir constitue le cœur de la critique. Le mépris témoigné à l'encontre de l'aide divine qui prend la forme du mariage condamne les moines et les religieuses. C'est donc leur continuation – voire leur obstination – dans les vœux qui s'assimile à une bataille « contre-nature¹⁷⁰ », selon Calvin. Cette notion de nature, comprise ici comme expression de la volonté de Dieu, rappelle les liens vus comme naturels par les réformateurs, et donc divins, entre les organes du corps et leurs fonctions ; la présence des organes génitaux exprime clairement la volonté divine de la reproduction. Ce déterminisme biologique serait peut-être à lier à la théorie plus large du déterminisme chez Calvin, et à la prédestination¹⁷¹.

En somme, le célibat contrevient à la volonté divine et le vœu de chasteté, intenable, concrétise un mépris des lois de Dieu. Sur un plan pragmatique, le contact de Calvin avec les religieuses se fait de deux manières, soit sans intermédiaire et en personne, et en utilisant des médiateurs ou des relais (la lettre en est un exemple), soit dans les cas où Calvin est invoqué comme référence, lors de la mise en place du calvinisme en France. Comment donc cette conception théorique, théologique, trouve-t-elle des applications concrètes, dans sa pratique de réformateur ?

c. Les anciennes religieuses face à Calvin

Plusieurs sources attestent de relations directes de Calvin avec d'anciennes religieuses, mariées ou non. La mise en place du Consistoire, en 1541, est le signe du début d'une nouvelle législation sur le mariage : Monter signale bien que cet organe est celui par lequel se crée une vision réformée et politique du mariage et du contrôle social des habitant.e.s. L'historien note que si le Consistoire de Genève acquiert une réputation d'inflexibilité sur le traitement des immoralités et des comportements sexuels déviant de la norme conjugale, c'est parce que, contrairement aux autres pôles de contrôle des mœurs formés jusqu'à sa constitution, il établit une législation aussi stricte

¹⁶⁸ J. CALVIN, *Sermons de M. Jehan Calvin sur les dix commandemens donnée de la loy de Dieu par Moyse, autrement appelez le Décalogue...*, Genève, Conrad Badius, 1562, p. 207.

¹⁶⁹ *Id.*, p. 207.

¹⁷⁰ *Id.*

¹⁷¹ A. LECERF, *Le déterminisme et la responsabilité dans le système de Calvin*, Phoenix, Theotex [2014], 1895.

pour les femmes que pour les hommes¹⁷². Néanmoins, Monter note qu'il y a bien des indications d'un double-standard dans les jugements émis contre les femmes. Par exemple, les veuves doivent attendre le double de temps que celui durant lequel les veufs patientent avant de se remarier. Source indispensable pour comprendre comment les protestants gèrent ces cas de femmes « entre deux chaires¹⁷³ », entre deux appartenances religieuses, les registres du Consistoire laissent percevoir à la fois cette vision théorique de l'intégration dans la ville des ex-religieuses, mais aussi, entre les interprétations des membres des commissions et de leurs codifications administratives, quelque chose de ce qu'elles traversèrent, en plus des murs de leurs couvents et des frontières. Nous sommes hautement redevables du fantastique travail d'édition des Registres du Consistoire¹⁷⁴, qui met en exergue des moments d'interaction entre Calvin et des échappées d'institutions monastiques. Catherine Jeanne, une religieuse d'Orange, a échangé une promesse de mariage avec un homme qui l'a amenée à Genève.

Après lui avoir fait reconnaître quatre années de « paillardise » avec cet homme, le Conseil statue et décide de l'expulser de Genève. Mais Calvin intervient et demande l'indulgence du Conseil qui se rétracte. L'affaire dure du 1^{er} mai 1550 au 30 juin 1550 et nécessite plusieurs allers-retours entre le Conseil et le Consistoire. C'est finalement l'avis de Calvin, et donc du Consistoire, qui est retenu. On lit, dans les Registres, le 1^{er} mai 1550 : « advis : qu'elle soit remise par devant Messieurs et comme elle a confessé avoir pallarder ave led. par l'espace quatre ans en esperance de mariage. Et doibt ballé l'advis de Monsieur Calvin. Monsieur maistre Abel le doibt couchés¹⁷⁵ ». Dans ce va-et-vient entre Calvin et le Conseil, c'est le réformateur qui obtient le dernier mot : après une résolution de bannissement par le Conseil : « est arreste que si elle a pailliarde et faict ainsi quelle sen alle¹⁷⁶ », et un premier amendement, indiquant qu'il fallait qu'elle produise « les tesmoings¹⁷⁷ » pour son affaire. L'examen se poursuit et le Conseil indique que le dossier doit être montré aux « seigneurs du consistoire¹⁷⁸ ». Les deux assemblées parviennent à un accord, qui prend la forme d'une criée publique pendant plus d'un mois pour retrouver ledit fiancé, au terme de laquelle, si elle n'aboutit pas à une manifestation du fiancé, Catherine Jeanne est autorisée à se remarier à quelqu'un d'autre.

¹⁷² E. W. MONTER, « Women in Calvinist Geneva (1550-1800) », *op. cit.*, p. 192.

¹⁷³ Expression que nous empruntons à T. WANEGFFELEN, qui l'utilise pour désigner des situations d'entre-deux confessionnels dans la France moderne, et qui désigne en fait la plupart des religieuses que nous étudions, pour qui la conversion est difficilement prouvable. Voir *Ni Rome, ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 1997.

¹⁷⁴ Nous ne citons ici que le premier tome, puisque nous y reviendrons : T. A. LAMBERT *et al.*, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin. Tome I, 1542-1544*, Genève, Librairie Droz, 1996.

¹⁷⁵ W. MCDONALD, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, Genève, Librairie Droz, 2010, vol. V-1550-1551, p. 84.

¹⁷⁶ AEG, RC 44, 377v, 5 mai 1550.

¹⁷⁷ AEG, RC 45, 12v, 27 mai 1550.

¹⁷⁸ AEG, RC 45, 22, 12 juin 1550.

Il rencontre aussi Anne de Beaumont, ancienne religieuse accusée d'avoir fait une promesse de mariage et de l'avoir annulée sans raison. Cette fois, Calvin est central dans le processus, puisqu'il est mentionné dans les Registres du Consistoire, dans le témoignage d'un des hommes qui explique que la religieuse a bien fait une promesse de mariage, et sans autre détail, il précise qu'il l'a « veu[e] en la presence de monsieur Calvin¹⁷⁹ ». Plusieurs explications possibles à cette mention du contact entre l'ancienne nonne et Calvin : l'homme, Jean Budé, fils du célèbre helléniste, aurait pu être présent à la précédente séance du Consistoire, celle du 31 mars 1552 et évoquerait cette précédente entrevue. Mais les secrétaires, le jour de cette séance, font référence à son nom en consignant l'« avis : que pour jeudi l'on apelle monsieur Budee et ses deux compagnes¹⁸⁰ ». Aurait-on inscrit au registre une telle mention s'il avait été présent ? La phrase pourrait indiquer une fonction de pense-bête pour le secrétaire, ou, comme c'est la décision finale du Consistoire, agir comme convocation officielle. Dernière possibilité, cette rencontre avec Calvin est antérieure. En lisant les propos rapportés de Jean Budé du jeudi suivant, qui évoquent le récit d'Anne à son arrivée à Genève, on voit que la jeune femme se serait vraisemblablement enquis d'une autorisation de la ville pour valider son mariage, et se serait donc manifestée auprès du Consistoire, et peut-être de Calvin, en requérant une autorisation de mariage. Mais si tel est le cas, pourquoi Calvin n'intervient-il pas ? Selon nous, c'est cette rencontre préalable avec Calvin qui précipite l'enquête. Dans les Registres du Conseil, le 26 avril 1552, il est l'un des acteurs et des témoins de l'affaire, Anne de Beaumont étant passée « devant monsieur calvin¹⁸¹ », c'est sans doute ici la mention d'une séance antérieure devant le Consistoire, peut-être celle du 31 mars 1552. Pour cette affaire, l'avis du Conseil l'emporte : le Consistoire proposait de valider le mariage, le Conseil, après présentation de justificatifs par l'ancienne religieuse, accepte son annulation.

Dans ces deux cas, la certitude d'une rencontre entre Calvin et les anciennes religieuses donne l'occasion de soumettre quelques hypothèses sur ses interprétations de ce type de trajectoires féminines. Les apparitions des religieuses en face du Consistoire et du Conseil, tribunaux de la Genève de Calvin, ne sont pas traitées différemment, semble-t-il, de celles des autres femmes, et l'on trouve difficilement de divergences saillantes de situations entre ces « apostates » et leurs consœurs¹⁸², toutes examinées pour des soupçons d'adultère, des problèmes de mariage, ou des

¹⁷⁹ I. M. WATT et J. R. WATT, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, Genève, Droz, 1996, vol. VII (25 février 1552-2 février 1553), p. 35.

¹⁸⁰ *Id.*

¹⁸¹ AEG, RC 5, 118v-119, 26 avril 1552.

¹⁸² Plusieurs ouvrages posent la question du traitement spécifique des femmes dans la Genève calviniste. L'ouvrage de W. G. NAPHY (*Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation: With a New Preface*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1994) recense, pour l'année 1550, 888 cas présentés devant cette assemblée, et donne un ratio genré : 335 femmes pour 553 hommes comparaissent, il note que les femmes apparaissent davantage pour leur absence aux sermons, en utilisant pour défense la garde des enfants. Les réflexions de Watt (J. R. WATT, « Women and the

survivances de catholicisme. La réponse calvinienne à ces situations de religieuses dont le mariage est douteux ne prend pas en compte le statut d'anciennes membres des ordres des femmes que nous étudions. La mention de cet état monastique préalable à leur installation à Genève sert uniquement de définition individuelle, à la manière d'une catégorie socio-professionnelle sur une carte d'identité. Cette hypothèse sera à nuancer avec d'autres cas que nous développerons par la suite. Pour l'instant, l'absence de réaction particulière sur ces affaires va dans le sens du mariage des religieuses comme une conjoncture normalisée socialement à Genève et par Calvin.

En s'interrogeant toujours sur les rencontres non-médiatisées avec des ex-nonnes, un dernier exemple serait à souligner qui corrobore encore cette absence de signification particulière d'un ancien statut de nonne. Outre ces deux comparutions de religieuses devant Calvin et le Consistoire, l'interconnaissance personnelle de Calvin et de Marie Dentièrre, ancienne abbesse de Tournai, mariée à Antoine Froment en secondes noces, est à souligner. Douglass s'interroge sur l'influence de cette prédication au féminin et de l'engagement dans la foi réformée de Marie Dentièrre sur Calvin. L'historienne suppose que Calvin n'était pas hostile à la polémiste : il ne condamne pas ses interventions publiques – rappelons que le réformateur place la non-participation des femmes au culte dans la catégorie des *adiaphora*, des choses indifférentes sur lesquelles les églises pourraient agir – et il semble apprécier son époux¹⁸³. Thompson poursuit ces questionnements par un raisonnement spéculatif : si Dentièrre avait prêché à des hommes, et pas uniquement à des femmes (les sœurs du couvent de Sainte-Claire à Genève, ou, dans une moindre mesure, par la lettre ouverte à Marguerite de Navarre), transgressant ainsi des normes de prises de parole genrées, Calvin aurait-il réagi¹⁸⁴ ? Mais trêve d'« histoire-si » : notons que Calvin ne retient pas l'ancien statut de Dentièrre, alors que d'autres le font, et qu'elle-même se définit et se présente ainsi quand elle prêche au couvent¹⁸⁵. Jeanne de Jussie, secrétaire du couvent de Sainte-Claire, insiste dans son récit de l'arrivée de la Réforme à Genève sur cette ignominie d'une ancienne religieuse mariée et mère¹⁸⁶. Le passé des femmes qui arrivent à Genève appartiendrait-il à ces *adiaphorai*, de la même manière que les

Consistory in Calvin's Geneva », *The Sixteenth Century Journal*, vol. 24, n° 2, 1993, p. 429-439) permettent de circonscrire un peu plus les attitudes du Consistoire envers les femmes. Il propose une forme de typologie : du point de vue de la foi, les femmes sont davantage pénalisées, puisqu'elles semblent plus attachées à l'ancienne foi (les invocations aux saints pendant l'accouchement est un fait souvent cité). Sur la législation précise du mariage, il ne note pas de bénéfices particuliers pour les femmes, qui ne sont pas plus protégées qu'avant de leurs maris abusifs, ni privilégiées par l'introduction du divorce. Il ne remarque pas un double-standard manifeste sur les cas de sexualité illicite. Pour lui, la Genève de Calvin n'améliore pas le sort des femmes. Enfin, un article de E. WENGLER (« Rethinking "Calvin's Geneva": Women, Agency, and Religious Authority in Reformation Geneva », *Proceedings of the Western Society for French History*, vol. 35, 2007, p. 55-70), plus récent, s'intéresse à une *agency* des femmes, notamment dans le cadre des prises de parole contre les pasteurs et contre les évolutions de la foi réformée.

¹⁸³ E. J. D. DOUGLASS, *Women, Freedom, and Calvin*, *op. cit.*

¹⁸⁴ J. L. THOMPSON, *John Calvin and the daughters of Sarah*, *op. cit.*

¹⁸⁵ J. de JUSSIE, *Petite chronique. Einleitung, Edition, Kommentar*, Helmut Feld (éd.), Mayence, P. von Zabern, 1996

¹⁸⁶ *Id.*

interdictions pauliniennes de s'exprimer publiquement ? L'indifférence témoignée vis-à-vis de ce passé est presque décevante : alors que ces femmes incarneraient en effet le succès de la Réforme, quand on les compare avec leurs homologues masculins – à savoir les moines qui quittent le couvent et se réfugient dans la nouvelle Babylone –, ceux-ci ne subissent pas le même désintérêt sur le passé. Ecclésiastiques passés de l'autre côté, le récit de leurs expériences est important pour la légitimation de la foi calviniste. Mais pas celui des femmes, qui n'ont pas laissé de récits de conversion, sources pourtant fréquentes chez les hommes¹⁸⁷.

La seconde possibilité de contact entre Calvin et les religieuses françaises est l'emploi d'intermédiaires, de réformés, qui réussissent à entrer dans les couvents, ou à faire connaître le calvinisme. Le problème est l'absence dans les sources d'identification de ces réformés avec le calvinisme. On trouve les appellations « huguenots » ou encore « réformés », mais jamais Calvin n'est cité comme possible responsable, alors que, *a contrario*, le luthéranisme et ses (re)transmetteurs sont souvent évoqués. Par exemple, le rattachement à Luther est clairement souligné dans le récit du passage au protestantisme de certains couvents de Strasbourg en 1524 : « la même année, le luthéranisme commença à apparaître à Strasbourg sous la forme de sermons publics et d'enseignements aux ministres, menés par Dr. Martin Bucer¹⁸⁸ ». Le rôle de Bucer est celui d'un porte-parole des nouvelles idées luthériennes, mais on trouve peu de mentions de Calvin dans les interprétations françaises de passages monastiques à la Réforme.

d. Calvin, autre coupable des sorties de cloître ?

Les réactions des catholiques français, véhémentes, inscrivent Calvin dans une continuité directe avec Luther¹⁸⁹. On retrouve des évocations de sorties de couvent scandalisées, mais sans la dimension *ad hominem* constatée avec Luther. Calvin est coupable en tant que créateur du calvinisme, qui fait sortir les religieuses, et pas comme nouveau modèle et incitateur à la débauche par son exemple. Saconay rédige une dénonciation du calvinisme fondée sur un jeu paronomastique

¹⁸⁷ Au sein de cette production littéraire particulière, on retrouve ainsi cette asymétrie genrée entre productions d'hommes, à destination d'un lectorat masculin, et absence d'écrits équivalents féminins, sans que cette absence de récits de conversion féminin ait été, jusqu'à présent, spécifiquement interrogée sous l'angle théorique du genre. Pour des réflexions stimulantes sur la réticence des études littéraires portant sur le XVI^e siècle à ancrer le genre dans les analyses, voir : M. CLÉMENT, « Asymétrie critique. La littérature du XVI^e siècle face au genre », *Littératures classiques*, vol. 90, n° 2, 2016, p. 23-34.

¹⁸⁸ T. A. BRADY, V. BERGHAIN et R. BREITMAN, « From the Reformation to the Thirty Years War (1500-1648). Part III- Section D- Catholic Responses. 1 et 2 : "Defending Women's Communal Life" », sur *German History in Documents and Images*, German Historical Institute, Washington D. C. (en ligne : <http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/index.cfm> ; consulté le 6 mars 2017), (m.t.), original : « In the same year, Lutheranism also began to appear in Strasbourg in the form of public sermons and the teaching of ministers, who were led by Doctor Martin Bucer ».

¹⁸⁹ G. de SACONAY, *Généalogie et la fin des huguenaux et découverte du calvinisme : où est sommairement décrite l'histoire des troubles excitez en France par lesdicts huguenaux, jusques à present*, Lyon, par Benoist Rigaud, 1572. Notamment avec ces citations : « Luther a esté des premiers guenaux cepiens de ce temps » p. 20v. « telles persuasions furent premierement practiquees en la Germanie, du temps de Luther », p. 56.

entre « huguenot » et « guenon », et construit tout son argumentaire sur le rapprochement entre les protestants et des singes. Au sein de ce pamphlet, un passage relève l'animalité sexuelle de ces « singes » dont la preuve fondamentale réside dans l'enlèvement des religieuses de leur couvent :

Or que ces predicans transformes en magots, soyent de leur naturel plus enclins à luxure que les autres, je m'en rapporte à l'occasion qui a fait defroquer & apostasier la plus grande partie d'entre eux, & envoler & desbaucher les vierges sanctimoniales qui ont voué & promise la foy à Dieu (comme aussi ils avoyent fait) & les trainer avec leurs larrecins en leurs cavernes¹⁹⁰

L'auteur fait dialoguer Augustin directement avec les tenants de la nouvelle foi : « s'ils veulent couvrir leur sacrilège du manteau de mariage qu'ils escoutent ce que leur dict S. Augustin¹⁹¹ » ou encore : « ainsi, S. Augustin juge les mariages des apostats huguenaudiers pires qu'adulteres¹⁹² ». L'argument d'autorité, qui confère à Augustin une forme de contemporanéité dans le texte puisqu'il est présenté comme juge des huguenots, inscrit bien ce passage dans la littérature pamphlétaire des affrontements confessionnels. La référence à Augustin n'est certainement pas un hasard : converti sur le tard au christianisme, ayant effectué ce travail de conversion(s) qu'il examine dans *Les Confessions*¹⁹³, son avis sur les apostasies serait certainement bienvenu dans le débat¹⁹⁴. D'autant plus qu'Augustin est l'une des références de Luther et de Calvin. Luther, ancien moine augustin, sature ses réflexions de pensées augustinienne et va jusqu'à poser le fait qu'Augustin, du fait de sa soumission aux écritures saintes, serait, s'il était contemporain, l'un des leurs¹⁹⁵. Calvin reconnaît aussi sa dette intellectuelle à l'égard d'Augustin, et notamment dans son *Institution Chrétienne*¹⁹⁶. Enfin, le récit de l'ancien converti sert de canevas à la plupart des récits de conversion et, selon Wanegffelen, l'expérience de conversion d'un calviniste au catholicisme est généralement comparée à celle d'Augustin¹⁹⁷. Saconay utilise donc le Docteur de l'Église, en accord avec les pratiques des

¹⁹⁰ *Id.*, p. 26v.

¹⁹¹ *Id.*, p. 27.

¹⁹² *Id.*

¹⁹³ B. BAKHOUCHE, « La conversion de saint Augustin : modèle paradigmatique ou exemple atypique ? », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, n° 6, 2009.

¹⁹⁴ Isabelle Poutrin souligne la prégnance de ce modèle dans la compréhension intellectuelle de la conversion. Cependant, elle invite à distinguer entre un modèle et les possibles applications dans la société moderne. Elle introduit plusieurs études sur la conversion en notant que, malgré les modèles de conversion constitués par les exemples de Paul et d'Augustin, « la conversion religieuse avant l'avènement de la modernité ne laissait qu'une place limitée – voire nulle – au libre choix de l'individu enserré dans un appareil d'appartenances plus ou moins contraignant » dans T. LIENHARD et I. POUTRIN, *Pouvoir politique et conversion religieuse. 1. Normes et mots*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2017, p. 6.

¹⁹⁵ J. CADIER, « Saint Augustin et la Réforme », *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, vol. 1, 1958, p. 357-371. L'auteur cite une exclamation luthérienne : « si Augustin vivait, il sentirait comme nous ». La citation apparaît dans WA, *Tischreden*, 4/313.

¹⁹⁶ *Id.*, p. 366. L'auteur cite précisément l'ensemble des occurrences du lien entre la pensée de Calvin et celle d'Augustin, notamment sur la question de la prédestination.

¹⁹⁷ Sur ces récits de conversions, de nombreuses recherches, notamment T. WANEGFFELEN, « Récits de conversion des XVI^e et XVII^e siècles. Discours confessionnel et expérience individuelle », dans Jean-Christophe Attias (éd.), *De la conversion*, Paris, Éditions du Cerf, 1998, p. 183-202 ; ou encore D. BOISSON, *Consciences en liberté : itinéraires d'ecclésiastiques*

récits de conversion, et retourne contre les réformés cette convocation bibliographique. L'auteur, archidiacre et comte de l'Église de Lyon, s'adresse à son « peuple », dans une dynamique sermonnaire qui active une tradition chrétienne maîtrisée, à l'instar des discours protestants :

Voilà, peuple quelle manière de gens sont ceux qui te séduisent. S'il y a dans un monastere un libertin debauché, une nonain incontinente, qui se faschent vivre en l'obedience promise (cerchans liberté charnelle) creignans corrections, les voila reduicts en l'Evangile reformé, & pourveux incontinent d'une chaire en l'estat de predicant. Qu'elle [sic.] bonne odeur peut sortir de ce vase corrompu ? ¹⁹⁸

Ici, la sortie du couvent est assimilée à une libération, ou plutôt à une libertinisation, sexuelle. En outre, la dimension d'émancipation quasiment politique présidant à la sortie du couvent, de remise en question d'un ordre oppressif, est posée, avec l'allusion de la peur d'une punition. Les nonnes sortent pour deux raisons : le sexe et le refus de subir les conséquences légales, morales, normales, de leurs actes. L'archidiacre semble impliquer que tous les apostats, hommes et femmes, obtiennent un poste de prédicant.e au sein de l'église réformée. L'allusion mérite un petit arrêt : les critiques d'époque adressées à Genève vue comme « paradis des femmes », et au protestantisme vilipendé comme « religion de femmelette » enrichissent la plupart des propos anti-calvinistes. Chez Gabriel de Saconay, on trouve des mentions du scandale que représentent pour lui une prédication et une prise de parole publique féminines. Cette remarque appartient aux *topoi* développés par les polémistes catholiques : à part Marie Dentièrre et Claudine Levet, la société genevoise calviniste ne donne pas particulièrement la parole aux femmes.

Plus tard, Pierre Coton s'insurge aussi contre la Genève de Calvin, en croisant le scandale du mariage des religieuses et une lecture de ces unions comme incestueuses :

D'où il appert & des paroles aussi de Calvin qui seront maintenant alleguées, que si selon Genève, le mariage est honorable entre tous & entre toute sorte de personne, Prestres & Diacres, Moines & Nonains, Religieux & Religieuses, il le sera aussi entre tous, frères & sœurs, père & filles, fils & meres¹⁹⁹

L'interprétation du mariage entre deux membres du clergé comme un inceste entre frères et sœurs en Dieu se poursuit dans un sens biologique familial : l'inceste spirituel autoriserait, par un effet boule de neige, l'inceste entre parents. L'hérésie est incarnée par la ville de Genève, ciblée dès le titre de l'opuscule, et par son porte-parole Calvin. Avec Calvin, la Réforme, désormais plus appropriable par des francophones, est enfin localisée, située dans cette nouvelle Babylone, ce qui expliquerait que les accusations soient lancées contre Genève, davantage que contre la personne de

convertis au protestantisme, 1631-1760, Paris, Champion, 2009 ; D. BOISSON et E. PINTO-MATHIEU, *La conversion : textes et réalités*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014.

¹⁹⁸ G. de SACONAY, *Généalogie et la fin des huguenaux et deconverte du calvinisme : où est sommairement descrite l'histoire des troubles excitez en France par lesdicts huguenaux, insques à present*, op. cit.

¹⁹⁹ P. COTON, *Geneve Plagiaire, ou verifcation des depravations de la parole de Dieu qui se trouvent ès Bibles de Genève*, Paris, chez Claude Chappellet rue St. Jacques à la Licorne, 1618, p. 928.

son réformateur. Désormais, avec l'exil des protestants français vers la Suisse, les dénonciateurs du calvinisme savent où trouver les hérétiques. La création d'un corps politique réformé (plus tard, d'une république), d'un refuge pour les convertis, permet l'assimilation du calvinisme à une puissance ennemie et non plus uniquement à la formulation d'une idéologie, dont la propagation est insidieuse et qui s'avance masquée. Bien sûr, cette dimension d'ennemi intérieur subsiste, mais les dénonciations se font plus politiques, et plus critiques du nouveau fonctionnement réformé. Les femmes pourraient s'exprimer en public à Genève, la ville serait organisée pour subvenir aux besoins de débauche de ses citoyens... autant de clichés qui se répandent sous la plume des catholiques français qui tentent de désavouer une nouvelle expérience politique qui, par sa proximité frontalière, effraie.

Outre cette identification entre la ville et le réformateur, l'auteur fait aussi l'amalgame entre les deux générations d'énonciateurs de la Réforme. Il établit une généalogie d'hérésie qui a encouragé le dévoilement des religieuses, depuis l'antiquité, jusqu'à ce que de « notre temps, les docteurs du Lutheranisme & du Calvinisme aient dogmatisé tout de même²⁰⁰ ». Ces deux auteurs, même en accusant spécifiquement le calvinisme et Calvin, préfèrent dénoncer un ensemble d'hérésies, sans leur donner une spécificité propre, mais plutôt en les rattachant au grand groupe des sectes et des hétérodoxies afin de mieux les diminuer : aucun de ces mouvements n'a donc proposé d'innovations mais, au contraire, ils perpétuent des idées anciennes de plusieurs siècles. Ce faisant, ils s'opposent à une vision de « noveletés » des protestantismes qui les rattachent eux à l'ancienne foi, en démontrant que les réformés incarnent l'aboutissement contemporain d'une continuité hérétique se succédant depuis les temps reculés. Des sources moins rhétoriques confortent cette hypothèse : les mémoires de Claude Haton donnent pour explication de l'apostasie d'une religieuse la réception des idées « luthériennes et calviniennes²⁰¹ », en conglomérat. Enfin, autre type d'écrit dans lequel Calvin pourrait intervenir comme figure rhétorique : les réponses catholiques aux récits de conversions d'anciens membres du clergé passés au protestantisme. Dans *l'Antibugues*, G. Hervet s'adresse à un moine « apostat », Hugue Servet :

Car l'expérience nous monstre, que vous ne taschez à autre chose qu'à induire tant prestres que religieux et religieuses à enfreindre les vœux & promesses qu'ils ont faites à Dieu, & au lieu de les exhorter de resister vaillamment aux assaux de l'ennemy & à la rebellion de la chair en priant & jeunant, & la mortifiant par austérité de vie, vous les

²⁰⁰ *Id.*, p. 942.

²⁰¹ C. HATON, *Mémoires de Claude Haton contenant le récit des événements accomplis de 1553 à 1582*, Félix Bourquelot (éd.), Paris, Imprimerie impériale, 1857, vol. 1. Deux corrélations étroites du luthéranisme et du calvinisme sont faites par l'auteur lorsqu'il évoque la sortie du monastère d'une religieuse particulière au sujet de laquelle nous reviendrons : p. 230-231 : « ledit d'Esternay et ung aultre appelé mons. le Vidame, la desbauchèrent [la religieuse] et l'imburent de la liberté charnelle par la religion luthérienne et calvinienne », ou encore : « Laquelle [la dispense papale] estant là, [la religieuse] vescu selon la religion calvinienne et luthérienne, sans aucune réprehension de personne, jusques au temps de ceste présente année, qu'elle quitta du tout et la religion romaine et catholique et la monastique », p. 231.

incitez à vivre une vie desreiglée & désordonnée, en palliant un abominable inceste du manteau de mariage²⁰².

La solution au problème de la chair est évidente dans cet écrit du second XVI^e siècle : une volonté suffisamment assurée, un supérieur fort, et de la mortification, maintiennent la chasteté. Par ailleurs, cet extrait témoigne d'une circulation efficace de tout un imaginaire métaphorique sur la question du mariage des religieuses ; la conjugalité des religieuses et des religieux étant dans de nombreux passages assimilée à un « manteau du mariage » (on retrouve mot pour mot l'expression chez Saconay), ou ce qui permet de cacher la présence du voile, de camoufler l'inceste, de lui donner une apparence de légalité. L'auteur, avec l'emploi de la deuxième personne, se fait procureur, et inclut dans son « vous » l'ensemble des hérétiques calvinistes. René Benoist, quant à lui, utilise également la technique rhétorique de relier ensemble les hérésies de Luther et celles de Calvin, faisant procéder les dernières des premières. Il construit son argumentaire contre Luther comme une réponse au *Jugement sur les Vœux Monastiques*. L'étude des *marginalia* donne un aperçu rapide de ce choix de polémique car elle montre une organisation de l'argumentation qui suit la vie de Luther et donc l'instauration de la Réformation : on passe, en quelques paragraphes des « impudens desbordemens de Luther²⁰³ », à l'injonction faite au lectorat de noter « l'impiété de l'apostat du tout impudique²⁰⁴ ». Pourtant, alors que les annotations de l'argumentaire tendraient à analyser le texte comme une biographie à charge de Luther, à l'intérieur du réquisitoire, Calvin devient relais des propos de Luther puisqu'il est présenté dans la continuité des propositions luthériennes. L'auteur affirme que Calvin corrobore Luther étant donné qu'il « luy accorde et afferme impudemment n'y avoir remede contre les assauts, infirmités et tentations de la chair ; que mariage, auquel il conseille avoir recours à toutes personnes de quelque qualité & conditions qu'elles soyent²⁰⁵ ». Bien que l'ouvrage date de 1567, soit plus d'une génération après la mort de Luther, et en pleine expansion du calvinisme en France, Luther demeure la référence impie, et Calvin, abordé au détour d'une phrase reste cantonné à un rôle de répétition.

Aborder le paradoxe que constitue Calvin pour notre étude ne fait que commencer : si ses textes et ceux des réformés calvinistes français provoquent, ou suscitent, ou permettent la sortie du couvent de plusieurs des religieuses, ils sont évoqués comme continuateurs de l'œuvre de Luther par les catholiques. Et, même à Genève, les religieuses ne sont pas considérées comme des « converties de premières catégories ». Contrairement à leurs pendants masculins, leurs récits de

²⁰² G. HERVET, *L'antibugues, c'est-à-dire Response aux escrits et blasphemes de Hugues Sureau, soy disant ministre calviniste à Orleans, contre les principaux points de la foy & religion catholique*, op. cit., p. 216.

²⁰³ R. BENOIST, *Remonstrance aux prestres, religieuses, et moynes qui soubz le pretexte d'un licite mariage ont commis abominable inceste et sacrilège*, op. cit., p. 4.

²⁰⁴ *Id.*, p. 4v.

²⁰⁵ *Id.*

conversion ne sont pas diffusés sur la scène publique, leur statut ne leur garantit aucun traitement spécial, ni de faveur, ni de défaveur. À première vue, Calvin ne marque pas la différence, et les réformés genevois non plus.

III. Le cas paradoxal anglais : une dissolution sans mariage

En contrepoint de ces deux exemples qui montrent une réforme protestante inaugurant des applications concrètes, la réforme anglaise ne prend pas ces allures de grand renouvellement théologico-théorique mais plutôt d'une adaptation politique pragmatique à la relation conflictuelle qu'entretiennent Henry VIII et le pape, et à ses rebondissements multiples. L'historiographie sur la Réforme anglaise est abondante, informée et stimulante. À juste titre, un des piliers de cette historiographie de la Réforme et notamment de son tournant social et culturel, Christopher Haigh, estime que la version anglaise de l'événement européen est un concept colligatoire (« colligatory concept²⁰⁶ »), c'est-à-dire un terme qui recoupe des représentations historiques tellement variées qu'il est difficile de circonscrire des faits ou même des grandes tendances interprétatives derrière un feuilletage épais d'interprétations. Dans les années 1980, il établit une bibliographie sur la Réformation anglaise²⁰⁷, en rappelant les évolutions principales : notamment, en ce qui nous concerne, les premières histoires de la réforme anglaise la présentent d'abord sous la forme d'une entreprise rapide « par le haut », interprétation sur laquelle les historien.ne.s des années 1980 (et lui-même dès les années 1970) reviennent pour interroger les résistances sociales et les réactions « par le bas », peut-être plus conservatrices que ce que les textes des propagandistes protestants et les documents de l'administration produits lors du passage à la Réforme, comme les Visitations, vivement menées, et consignées, laissent paraître. En s'interrogeant sur les résistances multiformes à l'instauration de la Réforme – le Pèlerinage de Grâce, l'exil des catholiques, le phénomène des « *recusant* », ces catholiques qui demeurent en Angleterre et sont traqués –, les historien.ne.s remettent en cause le schéma d'une Réforme voulue et orchestrée par les pouvoirs en place et dont l'application provoque l'adhésion unanime du « Peuple ». Haigh conseille de dépasser l'interprétation fréquente du XVI^e siècle anglais comme « début de la Réforme anglicane » afin d'éviter une lecture téléologique.

²⁰⁶ Voir ses ouvrages : C. HAIGH, *English Reformations: Religion, Politics, and Society under the Tudors*, Oxford, Clarendon press, 1993 ; C. HAIGH, *Reformation and Resistance in Tudor Lancashire*, Cambridge, Cambridge University press, 1975 ; C. HAIGH, *The Last Days of the Lancashire Monasteries and the Pilgrimage of Grace*, Manchester, Manchester University Press, 1969. Ce concept est définie dans : W. H. WALSH, « The Intelligibility of History », *Royal Institute of Philosophy*, vol. 17, n° 66, 1942, p. 128-143. Pour la différence entre ce concept et les « chrononymes » du XIX^e siècle, voir l'article de D. KALIFA, « Introduction. Dénommer le siècle : « chrononymes » du XIX^e siècle », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, n° 52, 2016, p. 9-17.

²⁰⁷ C. HAIGH, « The Recent Historiography of the English Reformation », *The Historical Journal*, vol. 25, n° 4, 1982, p. 995-1007.

Sur la question des monastères et de leur dissolution, ce conseil doit demeurer à l'esprit : à la différence de ses voisins continentaux adhérents aux nouvelles idées, la dissolution des monastères en Angleterre ne s'arc-boute pas à une adhésion préalable au luthéranisme ou au calvinisme des espaces et des populations où elle a lieu. Depuis les années 1980 et l'analyse de Haigh, des réalisations novatrices appartenant à ce processus interprétatif du « moment Réforme » scandent l'évolution historiographique : l'attention précise des milieux académiques anglo-saxons aux avancées de l'histoire des femmes et du genre est manifeste dans l'histoire de la Réforme. Dans cette perspective, l'ouvrage fondateur d'Eileen Power sur le monachisme féminin en Angleterre préfigure un long chemin qui aboutit aujourd'hui à des questionnements foisonnants²⁰⁸ : l'ouvrage sur la Renaissance, qui fait date, de Bridenthal, pose le concept de « visibilité » des femmes à l'époque moderne²⁰⁹. Puis, sur les religieuses, les études monographiques se développent ces dernières années. Claire Cross, Susan Broomhall et d'autres interrogent la place des expériences religieuses féminines en Angleterre et dans la Réforme à l'échelle européenne²¹⁰. L'expérience des femmes de la dissolution monastique s'étudie depuis peu : si Dickens²¹¹, dans les années 1940, ou encore Woodward²¹², Hodgett et Youing²¹³, se sont intéressés aux parcours de religieux après la fermeture des monastères, les nonnes restent jusqu'à assez récemment hors du champ d'étude de la Réforme. Pourtant, ces dix dernières années, un grand renouvellement historiographique installe les trajectoires féminines au centre des intérêts des historiennes : Cross et Vickers se tournent vers la quantification des religieuses et religieux en rupture de ban au moment de la Réformation dans un *county* spécifique, le Yorkshire. Olivia étudie le processus de sécularisation²¹⁴, Erler analyse les récits de la dissolution par les moines et les moniales²¹⁵, certaines réalisent des monographies

²⁰⁸ E. E. POWER, *Medieval English Nunneries, c. 1275 to 1535*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922.

²⁰⁹ R. BRIDENTHAL et C. KOONZ, *Becoming Visible: Women in European History*, Boston, Houghton Mifflin, 1977.

²¹⁰ Claire Cross présente les études les plus complètes sur la situation monastique de l'île, et en particulier du Yorkshire. C. CROSS, « Monasteries and Society in Sixteenth-Century Yorkshire: the Last Years of Roche Abbey », *op. cit.* Parmi les nombreux ouvrages de Susan Broomhall stimulants pour notre recherche, voir S. BROOMHALL et S. TARBIN, *Women, Identities and Communities in Early Modern Europe*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2008. Enfin, entre autres, que nous citerons ensuite plus précisément : B. J. HARRIS, « A New Look at the Reformation: Aristocratic Women and Nunneries, 1450-1540 », *Journal of British Studies*, vol. 32, n° 2, 1993, p. 89-113 ; M. FRANKLIN-HARKRIDER, *Women, Reform and Community in Early Modern England: Katherine Willoughby, Duchess of Suffolk, and Lincolnshire's Godly Aristocracy, 1519-1580*, Woodbridge, Boydell Press, 2008 ; J. EALES, *Women in early modern England, 1500-1700*, New York, Routledge, 1998.

²¹¹ A. G. DICKENS, « The Edwardian Arrears in Augmentations Payments and the Problem of the Ex-Religious », *op. cit.*

²¹² G. W. O. WOODWARD, « The Exemption from Suppression of Certain Yorkshire Priors », *The English Historical Review*, vol. 76, n° 300, 1961, p. 385-401.

²¹³ G. A. J. HODGETT, « The Unpensioned Ex-religious in Tudor England », *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. 13, n° 02, 1962, p. 195-202, et J. A. YOUINGS, *The Dissolution of the Monasteries*, Londres, George Allen and Unwin, 1971.

²¹⁴ M. OLIVIA, « Unsafe Passage: The state of the nuns at the Dissolution and their conversion to secular life », dans Joan Greatrex (éd.), *The Vocation of Service to God and Neighbour. Essays on the Interests, Involvements and Problems of Religious Communities and their Members in Medieval Society*, Turnhout, Brepols, 1998, p. 87-103.

²¹⁵ C. CROSS et N. VICKERS, *Monks, Friars and Nuns in Sixteenth Century Yorkshire*, *op. cit.* et M. C. ERLER, *Reading and Writing During the Dissolution: Monks, Friars, and Nuns 1530-1558*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

suivant les parcours de femmes en exil en France et en Europe²¹⁶, enfin, les dernières abordent par le biais d'une histoire sociale et culturelle la question du vécu de la Réformation²¹⁷, notamment sur l'anticléricalisme ou l'*agency* laissée aux religieuses²¹⁸. C'est donc ce terrain d'enquête, l'Angleterre du XVI^e siècle, qui propose au sein de l'historiographie, le plus d'éclairages au sujet des religieuses face à la Réforme. Les spécificités de ce royaume, telles qu'une dissolution complète des monastères, la mise en place de réseaux catholiques clandestins, un système de pensions accordées aux anciennes religieuses sans autorisation de mariage, ou encore une historiographie ancienne sur les religieuses, permettent d'amorcer un système de comparaison efficace entre cet espace et les trajectoires de religieuses causées par les réformes continentales.

Dans cette abondance bibliographique, la dissolution des monastères, échelonnée entre 1534 et 1539, est interprétée comme un trait spécifique de la Réformation en Angleterre. Alors qu'on a longtemps considéré cette dissolution comme due à la décadence des institutions monastiques de la fin de l'époque médiévale, on sait désormais que l'appropriation des terres monastiques par le pouvoir est vraisemblablement la raison principale de cette expropriation monastique²¹⁹. L'efficacité de cette mise à bas du système monastique est telle qu'en quatre ans, l'ensemble de ces institutions monastiques et « d'intercession²²⁰ » disparaît, mettant dehors des milliers de moines et de moniales : Crawford, en croisant les différentes tentatives historiques de quantification, estime à 1,600 le nombre de femmes dans les institutions monastiques au moment de la dissolution, pour autour de 8,000 moines, soit 26% au total de la population d'alors²²¹. Autre particularité saillante du phénomène : la fermeture des monastères ne s'accompagne pas d'une sécularisation complète possible pour les ex-membres des ordres réguliers. En effet, elles et ils ne peuvent se marier avant 1549. Ce frein légal à une sécularisation accomplie, que les contemporains se représentent comme une réforme inaboutie, construit un terrain social d'expression au débat sur le mariage clérical et des anciennes nonnes qu'il nous faut explorer.

²¹⁶ V. BAINBRIDGE, « Propaganda and the Supernatural; the Bridgettine Nuns of Syon Abbey in Exile, c. 1539-1630 », dans Fiona Ried et Katherine Holden (éd.), *Women on the Move: Refugees, Migration and Exile*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2010, p. 25-42.

²¹⁷ F. E. DOLAN, « Why are nuns funny? », *Huntington Library Quarterly*, vol. 70, n° 4, 2007, p. 509-535.

²¹⁸ E. ROOKS, *Resiliency, Adaptability and Agency: Exiled English Nuns and the Spanish Netherlands, 1597-1700*, Ontario, University of Guelph, 2015.

²¹⁹ P. CUNICH, « The Dissolutions and their Aftermath », dans R. Tittler et N. L. Jones, *A Companion to Tudor Britain*, Malden, Blackwell, 2004, p. 221-237. L'auteur explique que ce tournant dans l'écriture de l'histoire de la Réforme est une des conséquences de la publication du Cardinal Gasquet, *Henry VIII and the English monasteries*, Londres, Georges Bell and sons, 1906, qui permet de changer de système interprétatif : la Réforme n'est pas animée par des considérations spirituelle et théologique, mais bien pragmatiques.

²²⁰ P. CUNICH, « The Dissolutions and their Aftermath », *op. cit.*, p. 222.

²²¹ P. CRAWFORD, *Women and Religion in England, 1500-1720*, Londres, Routledge, 1996, p. 22.

Le canevas factuel de cette construction légale et politique, longue d'une trentaine d'années, est analysé par E. J. Carlson, spécialiste britannique du mariage clérical en Angleterre²²². Trois grandes étapes structurent cette histoire : d'abord, la courte période d'indécision qui suit la fermeture des monastères et dure jusqu'à la rupture avec Rome et l'interdiction du mariage clérical promulguée par Henry VIII en 1539 avec l'Acte des Six Articles²²³. Puis le long moment de débat sur la question, jusqu'à la suppression de l'acte lors de la première séance au Parlement d'Edward VI en 1547²²⁴. Enfin l'après-coup de l'autorisation (actée en 1549), pendant lequel les supporters du mariage clérical sont paradoxalement absents : les sources témoigneraient plutôt d'une préférence spirituelle et morale toujours donnée à la vie célibataire malgré la législation permettant ces unions. Sur ce point, Carlson ne rencontre pas l'adhésion d'une de ses collègues, Parish²²⁵, que nous rejoignons et qui démontre, dans son ouvrage sur le célibat clérical, que si le mariage n'était pas en effet un débat aussi clivant que sur le continent, les auteurs abordant le thème présentent bien une forme d'enthousiasme pour cette nouvelle idée, et pas simplement une acceptation de fait de cette possibilité. Afin de prouver cette assertion, elle cite une liste d'auteurs d'influence qui se sont mariés, pour contrer l'accumulation de Carlson des auteurs écrivant sur le mariage et restés célibataires, ce qui montrait, pour lui, la tiédeur de l'engouement des élites sur cette question.

Après ce balayage bibliographique, il s'agit de chercher les espaces sociaux où les représentations sur le mariage des religieuses se créent, se questionnent, s'élaborent. Contrairement aux réformes continentales, qui théorisent au préalable d'une action d'envergure le mariage clérical – trajectoire incarnée par Luther, qui écrit ses traités avant son propre mariage –, les religieux et religieuses anglaises se retrouvent, en un très court laps de temps, exclu.e.s de leurs murs. La clôture est brisée, presque sans coup de semonce. En un mot, cet espace est donc celui d'une construction simultanée de la remise en question théologique radicale de la dissolution et des recherches politiques qu'elle impose, notamment sur l'avenir de ces anciennes religieuses et religieux. Rechercher des impacts

²²² E. J. CARLSON, « Clerical Marriage and the English Reformation », *op. cit.*

²²³ L'acte des Six Articles réaffirme six points du catholicisme, dont la nécessité de maintenir le vœu de chasteté, l'interdiction du mariage clérical et que la messe est importante. Susan Wabuda rappelle que cet acte est passé en même temps que le démantèlement des maisons religieuses, institutions d'intercession. Henry VIII fait fermer les couvents en partie par peur de l'ennemi intérieur, d'une continuation camouflée de l'allégeance à Rome par le clergé. Mais dans les Six Articles, on mentionne que la messe pourrait venir en aide aux morts. L'historienne appelle cette absence de programme unifié « the great inconsistencies of the Henrician Reformation », p. 12 dans S. WABUDA, *Preaching During the English Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

²²⁴ Néanmoins, il faut noter que la suppression de l'Acte des Six Articles ne fait que dépénaliser le mariage clérical. Il faut attendre 1549 pour qu'un décret passe par les deux chambres parlementaires pour prendre acte de la légalité du mariage clérical. Néanmoins, ce nouveau statut est uniquement concédé : le texte explique que le mariage clérical n'est pas un bien commun, mais seulement une situation préférable à la fornication cléricale. Sur l'évolution de ce statut, voir : E. J. CARLSON, « Clerical Marriage and the English Reformation », *op. cit.*, p. 3-4.

²²⁵ H. L. PARISH, *Clerical marriage and the English Reformation*, *op. cit.*, p. 9-11.

de ces législations sur les membres du clergé et leur vie constitue une première étape pour comprendre comment se construisent, dans les représentations, la potentialité du mariage.

a. Hésitations légales et adaptations cléricales

Un mariage est particulièrement révélateur des représentations qui s'expriment dans le clergé à la suite de la suppression des monastères. Dans les premières années avant la promulgation d'une législation claire, les prêtres se marient dans la foulée du « modèle allemand²²⁶ », certainement diffusé en Angleterre avec les réactions que suscitent le mariage de Luther, évoquées plus haut. Un mariage clérical impliquant possiblement deux anciens membres du clergé nous intéresse. L'abbé de Walden, abbaye bénédictine en Essex²²⁷, remet (« *surrender* ») son monastère en 1538. Cet événement est l'aboutissement d'une longue procédure de contrôle : l'abbaye est visitée au préalable, comme toutes les institutions religieuses anglaises entre 1534 et 1538. Le récit que fait l'abbé au visiteur envoyé par le roi est rapporté par John ap Rice²²⁸, qui écrit à ce propos à Cromwell. Ces lettres et correspondances entre Cromwell, vers qui convergent toutes les informations glanées par les Visitations sur les maisons religieuses, et ses envoyés, sont répertoriées dans le *Calendar of State Papers*, un instrument de recherche qui résume et souvent cite les documents diplomatiques et politiques – écrits échangés, dossiers des visiteurs, correspondance des ambassadeurs – passant sous le radar de l'État d'Henry VIII. John ap Rice envoie donc le résultat de son inspection à Cromwell, et y relate la rencontre suivante, le 22 octobre 1535, depuis Cambridge :

Alors que nous étions restés tard à Walden, l'abbé, un homme de bonne éducation, alors que je l'interrogeai seul, me montra secrètement « sur stipulation de silence mais rien qu'à vous car vous ne jugez pas » qu'il a secrètement contracté mariage, parce que, bien qu'il ne soit pas autorisé à le faire par la loi des hommes, il pouvait le faire légalement par les lois de Dieu pour éviter plus d'inconvénients. Il a confiance dans le fait que vous ne ferez rien de préjudiciable contre lui, mais que, comme beaucoup d'hommes bons qui n'osent pas parler seraient heureux d'avoir ce remède, vous serez enclins à les aider. Plutôt que de vivre dans un monastère *contra conscientiam*, il préférerait vous le céder. Il ne reste à présent que sept moines et ils sont très vieux, car il a persuadé les autres dans ses leçons, qu'il a toujours mené quotidiennement devant eux, qu'il n'y avait rien de saint dans les moines. Vous pourriez avoir la maison bien abandonnée bientôt, si vous le souhaitez. [...]²²⁹

²²⁶ E. J. CARLSON, « Clerical Marriage and the English Reformation », *op. cit.*, p. 5 « some clergymen took example from Germany and married ».

²²⁷ W. PAGE et J. H. ROUND (éd.), *A History of the County of Essex*, Londres, Victoria County History, 1907, vol. 2, p. 110-115.

²²⁸ À propos de ce personnage, peu d'indications, à part qu'il participe aux Visitations des monastères. Plusieurs personnes employées par le roi portant le même nom, il est possible que ce que l'on sait de lui soit un conglomérat d'informations biographiques. Voir à ce sujet : G. I. O. DUNCAN, *The High Court of Delegates*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 295-296.

²²⁹ J. GAIRDNER (éd.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1886, vol. 9-Août-Décembre 1535, p. 218-231, Lettre 661- John ap Rice à Cromwell, (m.t.), original : « [...] When we were late at Walden, the abbot, a man of good learning, as I examined him alone, showed me secretly "upon stipulation of silence, but unto you as no judge," that he had secretly contracted marriage, because, though he might not do it by

La pénétration des idées réformées est manifeste : l'abbé utilise les argumentaires développés depuis plus de dix ans par Luther sur l'impossible chasteté des moines, opposant de manière classique la loi des hommes, qui peut être fausse, à la loi de Dieu, intangible et juste. L'abbé est donc marié et légitime son choix dans la lettre qui pose son mariage comme « remède » aux problèmes de chasteté rencontrés par les moines, dont l'adjonction généralisée pourrait aider ceux qui n'arrivent pas à s'exprimer sur la question. En somme, il se considère comme modèle pour les autres, ce qui correspond à la mission d'un abbé catholique, mais présente une démarche originale de protestantisation de son office ; il devient l'exemple d'un nouveau mode de vie, celui-là non blâmable et soutenable par tous. La thématique du mariage comme remède est un lieu commun des réformateurs : Robert Baryngton, tel est le nom de cet abbé, pourrait avoir lu Barnes à cette date, qui déploie cette idée dans ses écrits²³⁰. Le mariage qui représente la meilleure alternative possible au fait d'être dans un monastère « contre sa conscience » est l'un des grands motifs que soulèvent les religieuses et religieux pour légitimer leur sortie du couvent. Robert Baryngton présente le portrait d'un supérieur de couvent acquis aux nouvelles idées²³¹, éduqué, et prêt à les diffuser : il prévient les plus jeunes de l'incontinence de ce style de vie, leur enseigne ces innovations et autorise leur départ de son monastère ; c'est l'explication qu'il donne aux visiteurs pour justifier la senescence des membres de son couvent. Ses opinions favorables à la Réforme sont certainement connues par le pouvoir. En effet, dès 1534, il signe une pétition dénonçant la papauté qui l'inscrit dans les rangs d'archevêques et d'évêques partisans déclarés de la Réforme : « Declaration against the papal supremacy in England in these words: "*Romanus episcopus non habet maiorem aliquam iurisdictionem collatam sibi a deo in sacra scriptura in hoc regno Angliae quam alius quivis externus episcopus*"²³² ». Outre son adhésion intellectuelle, vérifiable dans l'exercice d'un rôle pastoral quotidien orienté par les nouvelles opinions, ou encore dans ses propos sur les incohérences du vœu de chasteté, le passage à la Réforme se concrétise dans l'état matrimonial du moine. Sans chercher à établir si ce mariage est une cause ou une conséquence d'une forme de conversion, sa consommation très tôt dans l'histoire de cette innovation sociale pourrait indiquer un basculement précoce en faveur des

the laws of men, he might do it lawfully by the laws of God for avoiding of more inconvenience. He trusts you will not do anything prejudicial to him, but that, as many good men who dare not speak would be glad to have that remedy, you might be induced to help them. Rather than he should live in a monastery *contra conscientiam* he would yield it to you. There are now only seven persons left, and they very old; he had so persuaded the rest in his lecture, which he kept daily among them, that there was no sanctity in monkery. You might soon have the house clean abandoned if you would ».

²³⁰ W. TYNDALE, *The Whole Workes of W. Tyndall, Iohn Frith, and Doct. Barnes, Three Worthy Martyrs : And Principall Teachers of this Church of England*, Londres, Iohn Daye, 1573, p. 310, on peut lire : « there is none other remedy ordeined of God to avoyde fornication, but mariage », ou encore « God hath ordayned and approwed a lawful and a laudable remedy against your sickness ».

²³¹ Voir au sujet des adaptations des supérieurs masculins des couvents au moment de la Réforme, M. HEALE, *The Abbots and Priors of Late Medieval and Reformation England*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

²³² BL, Western Manuscripts, Add MS 38656.

nouvelles idées, et une pénétration efficace des propositions luthériennes sur l'île. Un seul indice est donné, dans une autre source, sur la femme qu'il a épousée : les *Chronicles* de Wriothesley, héraut à Windsor, mentionnent son nom, au sein d'une description précise des signes nombreux de ralliement populaire à la Réforme :

Et aussi, les prêtres épousèrent des femmes au Suffolk, mais après cela, ils ne célébraient plus la messe, et n'avaient plus aucun bénéfice spirituel, plutôt ils tombaient dans des occupations et des préoccupations économiques pour gagner leur vie et celle de leur femme. L'ancien abbé de Walden épousa une femme qui avait été nonne minorette, appelée Mistress Bures, et il a continué à être ici en religion plus de seize ans²³³.

Cette source est la seule à mentionner le fait que l'épouse soit une ancienne religieuse. Sur cette information que nous ne pouvons croiser avec d'autres documents, deux possibilités : en prenant en compte les biais de l'auteur, qui semble très opposé à ce type de mariage, il est probable qu'inventer une femme venant des ordres pour l'abbé renforce la conception répandue dans la société d'un double-péché. Le choix d'une épouse religieuse, peut-être mensonger, corrobore l'idée d'une stigmatisation sociale plus violente à l'égard des clercs mariés à des religieuses. Mais si, en effet, *Mistress Bures* est une ancienne minorette, ce cas présente deux anciens membres du clergé dont l'un continue en religion dans une optique quasiment prosélyte de diffusion des idées réformées, impliquant sans doute une conversion conjugale. Que son épouse soit religieuse ou non, l'abbé est concubinaire, et son couvent s'apparenterait à ces paradoxaux monastères « luthériens » continentaux qui restent pensés comme des cloîtres, mais obéissent à la nouvelle foi et à ses enseignements²³⁴. Dans les *Chroniques*, la résistance au mariage des clercs se pose dans des termes pragmatiques et s'appuie à une longue et pérenne tradition catholique : une fois en proie au souci du quotidien et de la conjugalité, les prêtres ne seront plus à même de célébrer des messes, ni de réaliser des exercices spirituels. Toutes ces tâches pastorales seront assujetties à une seule nécessité, celle de nourrir leur maisonnée. Même dans le cadre de la légalisation du mariage par le décret de 1549, cette préoccupation domine, puisque les autorités recommandent aux ministres le maintien du célibat afin d'être davantage disponibles pour leurs ouailles²³⁵. L'autre argument sollicité pour défendre le célibat clérical est davantage spirituel puisqu'il insiste sur la nécessaire « pureté » des

²³³ C. WRIOTHESLEY, *A Chronicle of England During the Reigns of the Tudors*, Douglas Hamilton (éd.), Londres, Camden Society, 1875, vol. 1, p. 83, (m.t.), original : « [AD. 1538]. Allso preistes married wives in Suffolke, but they celebrated not after the masse, nor had noe benefices spirituall, but fell to occupations and husbandrye to gett theyr livinge by and theyr wives. The Abbot of Walden quondam maryed one which was a nonne at the Minerics called Mistris Bures, and had continued theire in religion above 16 yeares ».

²³⁴ Sur les couvents luthériens, voir les récentes recherches de Elizabeth Plummer, M. E. PLUMMER, « A View from the Choir: Forming Lutheran Culture in Pluriconfessional Westphalian Convents », *Past & Present*, vol. 234, 2017, p. 189-211.

²³⁵ H. L. PARISH, *Clerical Celibacy in the West, c.1100-1700*, Farnham, Ashgate, 2010, voir p. 5 pour le texte cité du décret.

ministres de la foi, à laquelle circonvient la sexualité, même cantonnée dans son exercice matrimonial.

Revenons à l'abbé Baryngton, qui avait écrit une première fois à Cromwell, dans une lettre de 1536, dans laquelle il évoquait, à mots couverts, mais sans prendre trop de précautions, sa situation :

J'ai vraiment essayé de parler avec votre grandeur, mais je n'ai pas pu, vu votre travail. Je vous ai fait confidant de mes infirmités, et vous vous êtes montré très bon envers moi, me recommandant d'utiliser mon remède avec sagesse, sans provoquer les insultes du monde, ce que j'ai fait. Mais bien que cela puisse être caché un petit moment, cela va s'avérer difficile de maintenir le secret longtemps. Donc je vous supplie de me maintenir dans mon abbaye, avec ce remède qui est le mien, si c'était possible, ou bien de me fournir quelque moyen de vivre honnêtement, ce qui peut être fait sans reproche à mon nom, ou obstacles à mon prêche²³⁶.

La situation évoquée révèle que l'homme marié, encore à la tête de son abbaye, maintient vraisemblablement son épouse à proximité, puisqu'il doute de pouvoir garder le secret de son « remède » longtemps. Ce potentiel scandale, pourtant expliqué assez clairement à Cromwell, témoigne de l'absence d'appréhension de l'abbé face à la réaction du conseiller. En 1536, Baryngton manifeste une grande confiance dans la réception politique de sa situation pourtant potentiellement dangereuse pour lui, ce qui serait la preuve d'une certaine appropriation sociale du phénomène, avant son interdiction. Pour un abbé acquis à la Réforme, l'acceptation politique du mariage appartient à un futur proche, présente une évidence. Pourtant, une seconde lettre à Cromwell semble traduire une fin de non-recevoir de la première²³⁷, puisque l'épistolier exprime sa crainte terrible de subir les foudres de la loi, le 17 juillet 1539. Moins d'un mois après la promulgation des Six Articles (ce « fouet à six cordes », comme le nomment ses détracteurs protestants, ou encore, selon le protestant W. Turner, ce « gospel de Gardiner²³⁸ », l'un des catholiques qui le met en place), il stipule simplement qu'il veut être tenu hors du danger que posent les lois royales. Ces Six Articles constituent une rupture forte dans les représentations et dans l'horizon d'attente des contemporains : l'abbé concubinaire, et vraisemblablement en couple avec une religieuse, pouvait

²³⁶ J. GAIRDNER (éd.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1887, vol. 10-Janvier-juin 1536, p. 135-160. Lettre 389, (m.t.), original : « I have made efforts to speak with your mastership, but could not, by reason of your business. I have made you secret to my infirmities, and you were very good to me, commanding me to use my remedy wisely, without slander of the world ; which I have done. But though it may be hid for a time, it will be very hard to keep it long. Wherefore I beseech you to continue me in my abbey, with this my remedy, if it be possible ; or provide me with some honest living, which may be done without reproach of my name or hindrance of my preaching ».

²³⁷ J. GAIRDNER et R. H. BRODIE (éd.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1894, vol. 14 (1), p. 561-566, Lettre 1276, Robt. Kynge (un autre de ses noms), late abbot of Walden, to Cromwell.

²³⁸ Cité dans G. REDWORTH, « A Study in the Formulation of Policy: The Genesis and Evolution of the Act of Six Articles », *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. 37, n° 1, 1986, p. 42-67, à partir de l'ouvrage anti-papiste de W. TURNER, *The rescynge of the romishe fox: other wyse called the examination of the hunter deuised by steuen gardiner. The seconde course of the hunter at the romishe fox & hys aduocate, & sworne patrone steuen gardiner doctor & defender of the popis canonlaw and hys ungodly ceremonies*, Winchester, Hanse Hit Prik, 1545.

continuer à vivre ainsi avant 1539 sans être inquiété par la justice, sous la condition de ne pas ébruiter l'affaire, ce qui semble aller dans le sens de l'ancienne forme de tolérance sociale des concubinages cléricaux²³⁹. On appréhende dans ces lignes toute la pragmatique qui anime la politique de Cromwell, dans ce conseil de discrétion que l'on devine. Les Six Articles sont donc une surprise dans la vie de l'abbé : marié, il pense que le Royaume va passer au protestantisme et que la suppression des monastères implique forcément une autorisation des mariages cléricaux. Il fait même de Cromwell son confident sur le sujet. Sa requête à l'officier est posée sous la forme d'un choix qu'il lui propose et qui présente l'enjeu principal de ces départs de la vie conventuelle : une alternative donc, soit rester dans l'espace monastique – ou religieux – mais vivre hors du célibat, soit recevoir un moyen de subsistance : on imagine que Baryngton fait allusion à l'attribution d'une charge, pastorale par exemple, dans les nouvelles carrières ecclésiastiques amorcées par la Réforme. Il s'agit donc bien d'une inquiétude économique qui prévaut chez ces membres du clergé lors de leur projection dans une adaptation prochaine au monde séculier. Ce n'est pas le seul à chercher l'appui d'un officiel, et dans son étude, Carlson évoque un autre mari de religieuse²⁴⁰, John Foster, que nous retrouvons dans les *Letters and Papers*. Il écrit un mois avant Baryngton, en juin 1539, à Cromwell, et réagit sur le célibat maintenu pour des prêtres. Sa missive est rapportée à la troisième personne dans le *calendar* :

Il désire le pardon du roi car alors qu'il est prêtre, il s'est marié. Aurait souhaité que le roi reconnaisse que le fait pour les prêtres de se marier soit légal ; ils auraient été deux fois fidèles à la Couronne, d'abord en amour, et secondairement, par peur du pape de Rome. Mais comme le roi a établi un ordre contraire « que tous les prêtres doivent se séparer en un jour », il a envoyé sa femme chez ses amis, soixante miles loin de lui, et demande ici et désire le pardon du roi²⁴¹.

Cette lettre donne à voir l'angoisse créée par la nouvelle législation. John Foster apprend la nouvelle dans les quelques jours qui suivent la création des Six Articles. Cette diffusion rapide de la teneur du décret témoigne des attentes et espoirs élevés des membres du clergé mariés, qui ont besoin d'une reconnaissance politique sans laquelle leurs enfants et leurs femmes demeurent des hors-la-loi. La décision royale de ne pas reconnaître légalement ces mariages et de sommer leur dissolution suscite, chez Foster, une remise en question de cette politique : il aurait souhaité que le roi choisisse de reconnaître ces mariages et exprime son mécontentement. Le propos s'inscrit clairement dans une réflexion politique sur le pouvoir du roi, car l'auteur marque ses regrets face à la rupture de sa

²³⁹ J. WERNER, « *Just as the Priests have their wives* »: *Priests and Concubines in England, 1375-1549*, Chapel Hill, University of North Carolina, 2009.

²⁴⁰ E. J. CARLSON, « Clerical Marriage and the English Reformation », *op. cit.*

²⁴¹ J. GAIRDNER et R. H. BRODIE (éd.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, vol. 14 (1), *op. cit.*, p. 506-512, Lettre 1125. « Desires the King's pardon because he, being a priest, has married. Wishes the King could have found it lawful for priests to marry; they would have been to the Crown doubly faithful, first in love, and secondly for fear of the bp. of Rome. But as the King has established a contrary order, "that all priests shall be separate by a day," has sent the woman to her friends three score miles from him and resorted hither to desire the King's pardon ».

trajectoire conjugale par le décret de Henry VIII, tout en reconnaissant le pouvoir absolu du souverain. La séparation avec l'épouse est actée dans ce document mais la surprenante réactivité du couple à la nouvelle loi – le mari explique que dès sa prise de connaissance du texte, ils se séparent – provoque un questionnement : cette performativité affichée de l'acte juridique (l'écart temporel entre son édicition et sa prise en compte est presque nul) pourrait signaler une mise à l'écart temporaire de l'épouse, une pause conjugale le temps que les contrôles ou que l'émoi judiciaire provoqués par la loi récemment promulguée se tarissent, d'autant que les deux membres du couple demeurent à proximité l'un de l'autre. La crainte d'un pardon royal qui serait refusé, vu que la désobéissance aux Articles est punie de mort, se signale aussi dans cette spontanéité. Enfin, dernière hypothèse, peut-être moins réaliste pour ce couple : la loi devient prétexte à une séparation (selon une logique observable ailleurs²⁴²), mais le ton critique de l'auteur à l'égard des choix royaux irait contre cette interprétation. Il envoie donc son épouse « chez des amis », ce qui indique que les deux ex-membres des ordres réguliers ont les moyens de solliciter un réseau de proches, apte à recueillir la fugitive. Carlson note que l'organisation matérielle de la rupture familiale entre les époux et leurs familles devenues hors-la-loi du jour au lendemain est fonction, sans surprise, de la richesse et des réseaux dans lesquels elles et ils s'insèrent.

Autre exemple, Thomas Cranmer, archevêque de Canterbury, dispose des ressources nécessaires pour envoyer sa femme et ses enfants en Allemagne dès que l'Acte des Six Articles est publié puisqu'une infraction à ces articles est passible de pendaison. Cranmer est un exemple souvent cité du mariage clérical car, comme le rapportent ses nombreuses biographies²⁴³, son cas a été l'objet de plusieurs récits des catholiques, dont le prêtre Nicholas Sander (ou Sanders), qui créent une légende selon laquelle il transportait sa femme et ses enfants dans un coffre, afin de les garder auprès de lui. Sa séparation conjugale dure plusieurs années : la femme de Cranmer rentre en Angleterre en 1549, lorsque Edward VI supprime les Six Articles.

L'articulation de ces trois périodes de législation, caractérisées respectivement par l'indécision, l'interdiction et l'acceptation, modèle les vies de ces couples cléricaux. Les adaptations à cet état de fait légal sont multiples dans les sources : une lettre stipule une séparation effective sans révéler la réalité des arrangements matrimoniaux, l'exil constitue une autre réponse, la séparation et la demande de nouvelles charges sont encore une possibilité.

²⁴² Baskerville donne l'exemple d'un homme qui fait passer son épouse pour une religieuse pour pouvoir divorcer d'elle. Voir : G. BASKERVILLE, « An Attempt to Divorce an Ex-Nun, 1541 », *The English Historical Review*, vol. 51, n° 203, 1936, p. 504-506.

²⁴³ Pour ne citer que les biographies historiques du XXI^e siècle sur le réformateur : J. RIDLEY, *Thomas Cranmer*, Gravesend, Bell [1962], 2013 ; et celle, très récente, de S. WABUDA, *Thomas Cranmer*, Abingdon, Routledge, 2017.

b. Hésitations théoriques et propositions réformées

Le second terrain de la mise en place conceptuelle du mariage des religieuses se situe, comme en Suisse ou en France, dans les écrits des réformateurs et de leurs détracteurs. Ainsi, en arrière-plan de ces hésitations législatives se dessinent deux camps qui opposent leurs réflexions théoriques sur le mariage clérical en Angleterre, en alimentant le débat politique et social : les pro-mariages et les anti-mariages, dont la définition recoupe largement la distinction théorique et théologique entre tenants des nouvelles idées et catholiques déjà à l'œuvre dans la société. Ceux qui se définissent comme luthériens ont tendance à accepter le mariage et les autres non. L'arrivée et la diffusion des ouvrages continentaux sur l'île est un facteur important de diffraction théorique et de constitution de camps idéologiques : dans cette optique, les écrits traduits de Bullinger, par exemple, deviendraient presque un acteur à part entière, si l'on considère l'ampleur des réactions qu'ils provoquent et le fait qu'ils mettent en avant des réseaux d'interactions qui ont pour centre ces ouvrages, réseaux créés par les liens entre traducteurs, lecteurs et contradicteurs. Enfin, tenir compte de la réalité géopolitique européenne plus globale devient un enjeu de compréhension des tergiversations légales dans l'adoption de cette nouveauté : Henry VIII veut créer des liens avec les Princes d'Empire, favorables au mariage clérical, pour peser dans son opposition avec Rome. Cette application très concrète du débat rappelle l'ancrage pragmatique de la Réforme anglaise, le mariage des clercs acquérant une dimension diplomatique puisque certains accords dépendent de son adoption. Ces facteurs combinés expliquent la complexité des représentations sociales qui émergent de ces affrontements théoriques, à plusieurs niveaux et à plusieurs échelles et dans une temporalité différente de celle du continent, à propos des religieuses qui se marient.

Yost identifie trois groupes de réformateurs qui écrivent en faveur du mariage clérical, dans les décennies centrales du XVI^e siècle²⁴⁴. Sa typologie repose sur la caractérisation des écrits, plutôt que sur des évolutions chronologiques ou politiques. D'abord, les traités écrits en anglais, au sujet précis du mariage clérical. On retrouve dans ce groupe John Bale, George Joye, Robert Burns, John Ponet. Puis, les traductions en langue vernaculaire de travaux qui s'attachent au mariage et au célibat : Érasme, Luther, Bullinger, Bucer entrent par ce biais dans la bibliothèque réformée anglaise. Enfin, des œuvres dans lesquelles la question du mariage émerge, mais au sein de réflexions plus larges : William Tyndale ou William Turner illustrent cette catégorie. Nous rajoutons un dernier type d'écrits, ceux rédigés au tournant du XVI^e siècle pour lesquels il est possible d'identifier la réponse ou l'instigation catholique correspondante, ce qui établit la nature polémique de ces ouvrages.

²⁴⁴ J. K. YOST, « The Reformation Defense of Clerical Marriage in the Reigns of Henry VIII and Edward VI », *Church History*, vol. 50, n° 2, 1981, p. 152-165, p. 154.

Cependant, Helen Parish propose une chronologie plus fine de la polémique anglaise autour du mariage clérical dans son chapitre « *the Reformation Debate on Clerical Marriage* »²⁴⁵. Le mariage de Luther est aussi présenté comme le déclencheur de l'affrontement théorique, et une première phase de la polémique s'établit à partir des réponses immédiates à cet événement : c'est la dispute entre More et Tyndale qui inaugure le mieux les prémisses d'une discussion qui va durer plus de cinquante ans. Puis dans les années 1540-1550, elle voit une deuxième évolution qui se traduit par une vingtaine d'années marquées par une littérature polémique comprenant des travaux originaux et des traductions des essais continentaux sur le sujet. Enfin, la première légalisation du mariage en 1549, suivie de près par le renouvellement de l'interdiction sous Mary I, provoque une dernière phase du débat, qui met en scène des controversistes protestants pétris de références luthériennes et d'écrits des réformateurs continentaux (qu'ils ont pu traduire dans la phase précédente). Elle note dans cette dernière étape la rareté des auteurs catholiques, avec l'exception qu'est Thomas Martin²⁴⁶.

De ces deux visions historiques de l'installation du débat, nous retenons que la mise en place d'un ensemble de références idéologiques sur le mariage des religieuses en Angleterre est plus longue qu'ailleurs. En effet, la définition sur le long terme du protestantisme anglais à l'échelle du Royaume se répercute sur une conceptualisation ralentie du mariage clérical. Entre Henry VIII et Elizabeth I, l'idée afflue et reflue, se cristallise et se désagrège, au gré des impulsions royales contradictoires et des réactions des réformateurs locaux et de la société en générale. L'initiative du questionnement ne vient pas uniquement du pouvoir royal, dans une logique classique *top-down*, mais la pénétration des idées luthériennes en Angleterre suscite des requêtes, des conseils adressés au roi, et des prises à partie du pouvoir. Le royaume n'est pas en situation d'insularité intellectuelle : les réseaux de réformateurs, leurs allers-retours dépendant de l'alternance entre exil et proposition de postes, les circulations de courriers, façonnent une hybridité conceptuelle des débats et des polémiques soulignées par les historien.nes de la Réforme outre-Manche²⁴⁷. Dans la polémique du mariage clérical, on ne trouve pas d'arguments ciblés sur le mariage des religieuses, qui sont plutôt élaborés

²⁴⁵ H. L. PARISH, *Clerical marriage and the English Reformation*, op. cit.

²⁴⁶ Eamon Duffy souligne que cet auteur est injustement oublié : produit de la contre-réforme marianne, il publie ensuite dans le cadre de la diaspora catholique anglaise ; voir E. DUFFY, *Reformation Divided: Catholics, Protestants and the Conversion of England*, Londres, Bloomsbury Publishing, 2017.

²⁴⁷ Parmi les ouvrages récents sur le processus de Réforme en Angleterre, Newcombe, qui étudie le rôle d'Henry VIII dans la Réformation, note un mélange des influences chez le souverain, puisqu' « he was not above using the ideas of the continental reformers when it suited him, and he sent out such mixed signals that Luther's right-hand man, Philip Melancthon dedicated one of his most important theological works to none other than Henry VIII », p. 4 dans D. G. NEWCOMBE, *Henry VIII and the English Reformation*, Londres, Routledge, 2002. Felicity Heal rappelle que les affinités doctrinales entre réformateurs étaient plus importantes que les frontières des royaumes (F. HEAL, *Reformation in Britain and Ireland*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 11). Christopher Haigh quant à lui, note que la complexité du phénomène est telle qu'on devrait davantage parler de « réformes » que d'une Réformation. (C. HAIGH, *English reformations*, op. cit.).

en marge des débats. La spécificité du mariage des nonnes n'est donc pas abordée directement : a-t-on là un trait particulier de cette réforme ? Les monastères de femmes, souvent les plus pauvres, sont déjà fermés quand le débat devient virulent, elles représentent une fraction minime de la population (rappelons qu'au moment de la Dissolution, elles sont moins de deux mille), elles n'appartiennent pas à la plus grande noblesse, qui préfèrent marier ses filles²⁴⁸. Néanmoins, un moment où la figure de la religieuse mariée apparaît dans les polémiques prises en charge par les catholiques est celui du mariage de Luther, où l'évocation de Katharina agit, là-encore, comme repoussoir.

Cette marginalisation théorique des religieuses dans les écrits anglais ne doit pas occulter le fait que le mariage luthérien devient aussi un passage obligé des textes confessionnels, et permet de mieux saisir les réactions sociales auxquelles les anciennes religieuses sont confrontées. Le rejet le plus violent du mariage clérical se trouve sans doute dans les ouvrages de More. Le dégoût que lui inspire le mariage de Luther fait même évoquer une « obsession » de l'Humaniste pour le réformateur par certains de ses lecteurs²⁴⁹. Parish va jusqu'à affirmer que le mariage de Luther se fait la propriété intellectuelle de More²⁵⁰. Mais ces dynamiques travaillent encore la fin du siècle, et on peut donc nuancer les propos de Carlson qui juge que la polémique en Angleterre ne dure pas : un pamphlet catholique de 1619 véhicule le même rejet du mariage du réformateur de Wittemberg, assimilé à l'accouplement entre deux cochons : « ainsi Luther a de sa truie Catherine de Bore six porcelets : car s'il n'avait pas été une bête, il n'aurait pas glorifié ce mariage sacrilège ni sa descendance illégale²⁵¹ ». L'auteur, E. Coffin, a une trajectoire personnelle qui ne peut se satisfaire de l'installation définitive de la Réforme anglicane sous Elizabeth : jésuite, il alterne toute sa vie période d'exil et retours en Angleterre où il est poursuivi. Sa véhémence pourrait donc être liée à la nécessité qu'il a, même personnelle, de mettre à bas le protestantisme et indique que les débats anglais continuent sur d'autres scènes que l'île, notamment entre les catholiques en exil et les convertis à la nouvelle foi restés sur place. Cette virulence des exilés dans l'histoire de la Réforme anglaise n'est pas particulière au XVII^e siècle, et dépasse les oppositions confessionnelles : H. Parish rappelle que la

²⁴⁸ B. J. HARRIS, « A New Look at the Reformation », *op. cit.* L'historienne explique, en étayant ses propos par l'étude des listes de noms fournies par les Visitations, que les religieuses en Angleterre appartiennent peu à l'aristocratie, mais sont des filles de chevaliers ou de petits nobles. Elle croise cette source aux testaments des pères aristocrates qui ne demandent quasiment jamais une entrée au couvent en échange de leur argent. Deux pères, dans cet échantillon, donnent même moins d'argent si leur fille entre dans les ordres.

²⁴⁹ W. TYNDALE, *An Answer Vnto Sir Thomas Mores Dialogue*, Anne M. O'Donnell et Jared Wicks (éd.), Washington, the Catholic University of America Press, 2000, vol. 3, p. 408 : « More obsessively returns to the theme of their marriage, about ten times in *Dialogue* and over twenty times in *Confutation* ».

²⁵⁰ H. L. PARISH, *Clerical marriage and the English Reformation*, *op. cit.*

²⁵¹ E. COFFIN, *A Refutation of M. Joseph Hall his apologetical discourse, for the marriage of ecclesiasticall persons, directed unto M. Iohn Whiting. ... Written at the request of an English Protestant, by C. E., a Catholike Priest*, s. l., 1619, p. 173, (m.t.), original : « Thus Luther of Catherine Bore his sow has six pigs : for had he not beene a beast, he would never have gloryed in his sacrelegious marriage [...] and his unlawfull issue ».

première vague henricienne d'exil donne l'opportunité à certains réformateurs de rencontrer Luther, ou de contacter leurs homologues suisses ou allemands, et de forger ainsi à l'étranger leurs armes intellectuelles²⁵².

Les réponses fusent dans les deux camps, et une véritable dispute commence, médiatisée par les ouvrages imprimés. Si More a déjà obtenu réponse de Tyndale, l'interdiction du mariage par les Six Articles en 1539, son autorisation en 1549 et sa nouvelle suppression en 1554, suscitent des débats virulents : Georges Joye, un de ces exilés protestants, répond au catholique Gardiner en 1554. Les arguments développés en faveur du mariage clérical sont déjà ceux rencontrés ailleurs. Mais l'attaque *ad hominem* contre Gardiner confère une plus grande dimension polémique au propos et l'inscrit dans un quasi-genre littéraire du « pamphlet contre Gardiner » qui se développe à ce moment et auquel l'ouvrage de William Turner se rattache également²⁵³. On retrouve alors l'une des caractéristiques de ce genre littéraire des affrontements confessionnels, qui personnalise la polémique en attaquant celui qui est vu comme son principal interpréteur. Les citations de Luther dans les ouvrages contre le mariage des religieux et des religieuses en incarneraient l'exemple le plus probant. L'ensemble des comparaisons déjà sollicitées dans la critique protestante des monastères se retrouve dans l'ouvrage, notamment avec la description de ces « bordels » que sont les cloîtres. L'argument principal, développé ci-dessous, aborde l'impossible chasteté humaine comme raison de ne pas prêter de vœux, ce qui reprend nettement un raisonnement luthérien. Il donne alors sa définition des vœux de chasteté :

Et ce genre de vœux correspond aux vœux de vivre sans femme et de vivre sans mari, prononcés par des prêtres et des nonnes, alors que parmi ces derniers, aucun n'a le don de vivre seul. Item tous ces vœux sont malavisés, notamment quand toi, cette personne, n'a pas considéré avant s'ils étaient légaux et en accord avec la parole de Dieu ou non. Et s'ils sont contre la Parole de Dieu (comme sont tous leurs vœux puisqu'il faut, pour éviter la fornication, se marier) donc ils ne sont pas simplement faits en étant malavisés mais aussi sans Dieu. De même, sur le fait que si un vœu est extorqué par obligation, donc pas fait librement, cela ne plaît pas à Dieu, cela n'a jamais provoqué de mention divine, ni un exemple dans les Saintes Écritures, ce même vœu est donc à la fois malavisé et non saint, comme sont les vœux des prêtres et des nonnes. Comme tu vas le réaliser dans les lignes qui suivent : ils doivent être, si l'on est bien avisé, brisés²⁵⁴.

²⁵² H. L. PARISH, *Clerical marriage and the English Reformation*, op. cit.

²⁵³ W. TURNER, *The rescuinge of the romishe fox: other wyse called the examination of the hunter devised by steuen gardiner. The seconde course of the hunter at the romishe fox & hys aduocate, & sworne patrone steuen gardiner doctor & defender of the popis canonlaw and hys ungodly ceremonies*, op. cit.

²⁵⁴ G. JOYE et J. SAUTRY (PSEUDONYME), *The defence of the mariage of preistes agenst Steuen Gardiner bissshop of Wynchester, Wylliam Repse bissshop of Norwiche, and agenst all the bissshops and preistes of that false popissh secte, with a confutation of their vnaduyssed voves vnaduyssedly dissined: whereby they haue so wykedly separated them whom God compeld in lawfull mariage*, Auryk, By Jan Troost, 1541, (m.t.), original : « Whiche kynde of voves ar al the wyuelesse and howsbondlesse voves of al preistes and nonnes / and of all siche as haue not the gift to lyue sole. Item all those voves ar vnaduyssedly made / when ye persone considereth not before whether they be lawful and consonant wt Godis worde or no. And if they be agēst Gods worde (as ar all the voves of them which to auoyd fornicaciō ar commanded to marye so ar they not onely vnaduyssedly made / but also vngodly. Also what vowe so euer is by cōpulsion extorted / not fre / please not God / hathe nether Goddis

La dichotomie entre le vrai et le faux, l'avisé et le malavisé, l'adéquat aux souhaits divins et le contraire aux paroles de Dieu construit le passage. Cette absence de compromis est structurelle de la littérature polémique sur le mariage, ce que note H. Parish. L'historienne explique que les écrits des protestants opposent les extrêmes et jouent sur le contraste marqué entre vérité et erreur. Cette littérature fait donc preuve d'une « polarité rigide²⁵⁵ » dans son argumentaire. Autre trait que nous retrouvons dans cet opuscle, le ton cru et le langage familier. La métaphore filée du couvent comme maison close est renforcée par une approche mythologique des comportements sexuels des religieuses, qui, sous l'influence de Vénus, recherchent le dieu priapique : « et les femmes se dédient à l'abominable idole Priape, toutes ensemble dédiées à Chamos et Vénus [...] et les visiteurs des maisons religieuses d'hommes et de femmes dernièrement fermées, peuvent le confirmer²⁵⁶ ». Rattacher ces comportements à la mythologie permet à l'auteur d'assimiler les pratiques monastiques à des pratiques païennes, et ainsi de couper court aux critiques rattachant le protestantisme au paganisme ancien : le véritable héritier du paganisme est le catholicisme. La référence aux Visitations des monastères, et leur mise en lumière d'agissements monacaux dignes de Sodome et Gomorrhe, livre l'espace où s'élabore en Angleterre les représentations sur les religieuses et les couvents de femmes. Les rapports des visiteurs sont fréquemment cités dans ces ouvrages, donc ils sont lus, diffusés, dans l'optique de légitimer publiquement la dissolution des monastères. Les visiteurs, témoins jugés fiables de la dérélition des monastères, deviennent la source principale d'un argumentaire visant à délégitimer la vie monastique. Il s'agira donc de voir dans les rapports des visiteurs quelles images se développent sur les religieuses et sur leur mariage, puisque, dans la compréhension des contemporains, c'est déjà dans ces récits que se construit une référence importante pour appuyer la nécessité de supprimer les monastères.

Mais nous reviendrons sur cette source plus politique plus tard. Outre cette attaque de Gardiner, des réformateurs développent des considérations sur les moniales. Parmi eux, deux sont représentatifs : le luthérien Robert Barnes et John Bale. Le premier meurt en 1540 et est présenté comme martyr par Foxe²⁵⁷. Il fait partie de la première génération qui se réclame du milieu réformé

worde for it / nor no example in holy scripture / that same is bothe vnaduised and vngodly / as ar the vowes of preistes and nonnes / as ye shal see here aftir: wherefore they ought aduysedly to be broken ».

²⁵⁵ H. L. PARISH, *Clerical marriage and the English Reformation*, op. cit. « stark polarity ».

²⁵⁶ G. JOYE et J. SAUTRY (PSEUDONYME), *The defence of the mariage of preistes agenst Steuen Gardiner bisshop of Wynchester, Wylliam Repse bisshop of Norwiche, and agenst all the bisshops and preistes of that false popissh secte, with a confutation of their vnaduyssed vowes vnaduyssedly dissined*, op. cit., (m.t.), original : « And the wemen ar dedicated vnto that abhominable idoll Priapus altogether dedicated to chamos & venus. [...] & the visitours late of the suppressed religiose places of men & wemē cane tell it ».

²⁵⁷ J. FOXE (éd.), *The whole Workes of W. Tyndall, John Frith, and Doct. Barnes, three worthy Martyrs and principall teachers of the Church of England, collected and compiled in one Tome to gither, beyng scattered, and now in Print here exhibited to the Church. To the prayse of God, and profite of all good Christian Readers*, Londres, Printed by John Daye, 1573. Sur cette question, voir aussi l'édition des travaux de Barnes : R. BARNES, *A Critical Edition of Robert Barnes' A Supplication Unto the Most Gracious Prince Kynge Henry the VIII, 1534*, op. cit.

de Cambridge. Son traité en faveur du mariage clérical, « qu'il est légal, selon les paroles de Dieu, que les prêtres qui n'ont pas reçu le don de chasteté épousent des femmes²⁵⁸ », s'appuie sur des arguments proprement luthériens et mobilise Augustin et Paul avec le très classique « mieux vaut se marier que brûler²⁵⁹ ». Dans ces pages, la virginité est également établie comme contre-nature, ainsi qu'on lit dans une *marginalia* : « il est implanté dans la nature de se marier, si le don de Dieu ne change pas notre nature²⁶⁰ ». Et, comme chez Luther, l'auteur admet une virginité sur terre, mais seulement parmi ses élus dont il a transformé la nature humaine. Cependant, dans toute la réflexion, seule deux références aux femmes dans les ordres réguliers : la première évoque une femme ayant fait vœu de chasteté et qu'on trouve en plein acte sexuel avec un diacre, anecdote dont l'auteur se sert pour questionner le degré de damnation de ce couple²⁶¹ : cette situation élabore-t-elle une double damnation en mettant ensemble deux personnes qui ont fait vœu de chasteté ? Deuxième occurrence, dans une énumération des styles de vie que les catholiques condamnent en imposant l'inhumaine virginité, les « nunnes²⁶² » sont évoquées, en passant. Mais pas de réflexion sur les vœux de chasteté en général, ou simplement monastiques, comme on peut en trouver chez Luther ou Calvin. Les religieuses sont accessoires par rapport à l'urgence de mettre fin aux hypocrisies qui président au célibat des prêtres, assimilé pendant toute l'argumentation à une prostitution instaurée volontairement par le pape : les prêtres sont au centre du propos, et les nonnes ajoutent simplement des situations extrêmes, des cas-exemples. L'adjonction des religieuses dans ces listes et ces accumulations agit presque comme un faire-valoir des véritables enjeux, bien plus généraux : la corruption du clergé.

De la même manière, chez John Bale, qui écrit dans les années 1540, se développe une polémique violente contre les vœux. Comme plusieurs autres réformateurs, il est lui-même issu d'un *curriculum* monastique, et a passé des années au carmel. Il est évêque sous Edward VI et condamné sous le règne de Mary. Son ouvrage est un commentaire extrêmement détaillé de l'Apocalypse de Jean. Le titre l'indique d'emblée ; l'analyse confronte les deux églises entre elles, et la comparaison, violente, émaille son analyse d'allusions aux religieuses catholiques. Dans la troisième partie du commentaire, au chapitre XVIII, qui reprend l'ordre du texte de l'évangéliste, le passage traité est l'annonce par l'ange de la chute de Babylone. L'introduction montre que Bale associe, dans un exercice d'exégèse, Babylone à la « *malignant church* », l'église vile, corrompue. Le parallèle strict établi par Bale appartient

²⁵⁸ J. FOXE (éd.), *The Whole Workes of W. Tyndall, Iohn Frith, and Doct. Barnes, Three Worthy Martyrs, op. cit.*, p. 309-339, (m.t.), original : « that by Gods Worde it is Lawfull for Priestes that hath not the gift of Chastitie, to marrye Wives ».

²⁵⁹ 1 Corinthiens 7, 8.

²⁶⁰ J. FOXE (éd.), *The Whole Workes of W. Tyndall, Iohn Frith, and Doct. Barnes, Three Worthy Martyrs, op. cit.*, p. 323, (m.t.), original : « is implanted in nature to marry, if Gods gift doe not change our nature ».

²⁶¹ *Id.*, p. 318.

²⁶² *Id.*, p. 328.

à une rhétorique connue de l'assimilation des débordements catholiques à ceux de Babylone, et donc de Rome à la ville antédiluvienne. Le point dixième du commentaire paraphrase la description de Jean en la recontextualisant dans l'affrontement religieux du XVI^e siècle, et ce faisant, identifie la chute de Babylone avec celle de l'ensemble du clergé catholique, « Puisqu'en elle vivent [...] les moines, canons, frères et nonnes, un fourmillement innombrable de sodomites²⁶³ ». Une fois Babylone définie comme le lieu d'habitation du clergé dans son ensemble, l'auteur amorce une liste éclectique des infamies catholiques : en sus des bordels romains, du montant des loyers que l'abbaye de Winchester perçoit en Angleterre, il insiste, à la fin de cette accumulation, sur un dernier événement qui voit des religieuses victimes de la concupiscence des pères tout en étant actrices à part entière de cette débauche : « Ici je pourrais parler de ce bon père spirituel qui a abusé sexuellement de deux cent religieuses durant son vivant, de l'enterrement de nouveau-nés dans leurs enclos²⁶⁴ ». Se rejoue dans ce récit des abus du clergé l'ensemble des clichés anticléricaux qui n'épargnent pas les religieuses et qui convoquent toujours les mêmes images de bébés enterrés, de grossesses camouflées, de nonnes crédules trompées par leurs confesseurs. Babylone comme métaphore de Rome et de ses agents inscrit le texte dans une perspective protestante polémique commencée avec Luther et semble, au milieu du XVI^e siècle, déjà presque une métaphore usée. En parallèle, les estimations chiffrées, hautes et extraordinaires, d'infanticides monialesques contribuent à la rhétorique confrontationnelle : les situations d'infanticides ou de viols dans les couvents sont décrits par des nombres hyperboliques. Peut-être la lecture des *Propos de Table* de Luther influence-t-elle l'auteur : le réformateur y relatait en effet une découverte antique de six mille enfants morts dans le lac à côté d'un monastère de religieuses, et il établissait un miroir contemporain de ces ignominies avec l'exemple d'un couvent autrichien dans lequel on a découvert douze pots de terres contenant douze cadavres de nourrissons²⁶⁵.

Ces textes sont fortement marqués par des dynamiques anticléricales et informés par les évolutions conceptuelles continentales : l'influence de Luther ou de ses homologues est évidente, notamment par les vecteurs idéologiques que constituent leurs ouvrages, une fois traduits en anglais. Logique particulièrement saillante avec les livres de Bullinger, des réseaux de réformateurs se créent autour des traductions : par exemple, celle de son ouvrage sur le mariage, réalisée par Miles Coverdale, est préfacée par le réformateur Thomas Becon. Plusieurs arguments importants soulevés lors des débats portant sur le mariage deviennent, par le biais de ces traductions, accessibles à la scène

²⁶³ J. BALE, *Select works of John Bale D.D. Bishop of Ossory: containing the examinations of Lord Cobham, William Thorpe and Anne Askewe and the image of both churches*, Cambridge, Cambridge University Press, 1849, p. 517. « for in her [Babylone] dwelleth [...] monks, canons, friars and nuns, an innumerable swarm of Sodomites » (m.t.).

²⁶⁴ *Id.*, p. 518. « [here could I shew] of the good ghostly father that constuprated two hundred nuns in his time, of the burying of infants in their jakes ».

²⁶⁵ M. LUTHER, *Les propos de table*, Paris, Garnier frères, 1844, p. 90-91.

confessionnelle anglaise. Ainsi, quelles idées cet ouvrage rend-il accessible en langue anglaise ? D'abord, pour l'auteur, le mariage est justifié dès la Genèse, quand Dieu crée le premier couple. Mais cette idée est aussi étayée par d'autres réflexions classiques sur l'autorité parentale : l'accord des parents reste nécessaire pour conclure un mariage, néanmoins, ils ne peuvent pas forcer une union. Enfin, l'adultère est un scandale, et le réformateur l'aborde dans un long passage. L'ouvrage se présente comme un guide pratique de la vie conjugale, quasiment un manuel, qui fait une part à l'aspect sexuel de l'engagement matrimonial. Il n'y a rien sur le mariage clérical : l'objectif de l'ouvrage est de proposer à ses lecteurs un apprentissage de la vie d'époux et d'épouse, dans le respect de Dieu. Mais le choix de traduire cette réflexion éclaire le contexte d'ébullition intellectuelle, en partie causée par la Réforme continentale, à propos du mariage, et prouve que les traductions sont une voie de pénétration des idées réformées d'Empire en Angleterre. Elles permettent de révéler des relations, des parentés intellectuelles, des affiliations idéologiques entre un milieu réformateur anglais et ses prédécesseurs ou ses contemporains du continent.

Les polémistes protestants anglais écrivent après les Six Articles, et on aurait pu s'attendre à ce que le débat s'enraye et perde sa dimension de lutte avec l'abrogation de ce texte lors de l'arrivée au pouvoir d'Edward VI en 1547, mettant fin, *de facto*, à la criminalisation du mariage clérical et l'autorisant par un *bill* passé au Parlement en 1549. Mais le mariage est de nouveau interdit en 1553 et l'offensive s'inverse : cette fois, ce sont les auteurs catholiques qui mènent l'affrontement. Juste avant la légalisation, en 1549, Ponet rédige sa *Defence* à laquelle répond la figure centrale du catholicisme des années 1550, Thomas Martin. Il délivre son texte en 1554, quelques mois après la nouvelle interdiction du mariage clérical. Dans cette réponse, il évoque le mariage incestueux des religieuses selon un argument dont la paternité revient à saint Cyprien, mais que nous retrouvons au XVI^e siècle principalement dans son texte : les religieuses, épouses du Christ, deviennent des adultères car elles trompent le fils de Dieu. Il dépeint d'ailleurs la réaction christique selon celle qu'aurait un époux trompé :

Donc le Christ, notre seigneur et juge, lorsqu'il voit une vierge, qui s'est dédiée et destinée elle-même à sa sainteté, coucher avec un autre homme, Oh, combien est-il remué par la colère et l'indignation ? Avec quelles punitions doit-il punir ces copulations abominables et incestueuses ? ²⁶⁶

²⁶⁶ T. MARTIN, *A Traicte Declaryng and Plainly Prouyng, that the Pretensed Marriage of Priestes, and Professed Persones, is No Mariage, But Altogether Vnlawful, and in All Ages, and Al Countreies of Christendome, Bothe Forbidden, and Also Punysbed: Herewith is Comprised in the Later Chapitres, a Full Confutation of Doctour Poyntettes Boke Entitled a Defense for the Marriage of Priestes*, Londres, In ædibus Roberti Caly, typographi, 1554, non paginé. (M.t.), original : « So Christ our lord and judge when he seeth a virgine, that hath dedicated and destyned her selfe unto his holinesse to lye with an other man, oh howe he is sterred to wrathe and indignation? What punishementes he dothe threaten to that abhominable and incestuous copulations? ».

Situer la réaction du Christ dans le monde, sous les traits d'un mari dont l'épouse est adultère, témoigne de la volonté didactique de l'écrit, qui repose dans l'effort pédagogique de rendre compréhensible à tous les lecteurs l'ampleur de la trahison. Il installe donc son argumentation non pas dans sa dimension théologique de défense du vœu de chasteté, mais il choisit de rendre accessible le scandale terrestre qui naît de l'apostasie. La scène d'un Christ en colère de se voir trompé ne peut que frapper les esprits. Le Christ, par l'action vile de ces femmes, n'est pas seulement un homme trompé, mais il perd de sa divinité.

Après ce rapide panorama des réactions anglaises aux nouvelles idées, on peut alors établir que le mariage des clercs en Angleterre devient un point-clé de l'affrontement confessionnel, sous l'influence directe des réformes continentales. Cependant, il semblerait de prime abord que la réponse des réformés outre-Manche au problème théologique des femmes dans les ordres prend un sens plus pragmatique qu'ailleurs. C'est donc dans les documents de la mise en pratique politique des changements religieux (les Visitations, par exemple) que l'on retrouve ces femmes, plutôt que dans la tentative discursive d'établir une définition, à charge ou élogieuse, de leur comportement et des attentes sociales vis-à-vis de ces femmes. Alors que les écrits réformés du royaume de France, par exemple, paraissent se construire d'abord en théorie, avant d'être suivis par une mise en pratique des idées novatrices sur la sortie des cloîtres, donc que la formulation d'une nécessité de sortir soit un préalable à une sortie effective des cloîtres, les ouvrages abordant les religieuses sous les règnes successifs de souverain.e.s anglais.e.s, suivent une évolution politique simultanée, une application pratique immédiate, à leurs propositions : ainsi, la dissolution des cloîtres a lieu en même temps que les idées luthériennes atteignent l'île. Ces ouvrages de polémique, sur la question du mariage clérical précisément, produisent ainsi leur propre justification au moment même où le nouveau problème de religieuses hors du couvent se met en place. Ils arrivent alors comme un système théorique produit par les bouleversements politiques, sorte de production *sui generis* des bouleversements politiques.

*

La femme de Luther se met ainsi à incarner, dès le moment de son mariage, une norme comportementale et une formulation conceptuelle pour cette nouveauté institutionnelle du mariage des religieuses. Elle instaure une forme d'unité de mesure qui permet à ses contemporains et leurs continuateurs d'analyser, d'ancrer dans une réflexion historique et précise, de condamner ou de louer, d'établir leur méthodologie pour traiter de la question des femmes dans les ordres monastiques. La jauge – et le jugement des auteurs – sur le mariage des religieuses s'établit alors par rapport à la distance comportementale qui sépare la religieuse anonyme qui quitte ou non le

couvent et Katharina von Bora : à une extrémité de ce prisme, les religieuses catholiques convaincues, qui restent dans les couvents et qui sont stigmatisées par les discours anticléricaux ou rappelées comme exemple dans les sermons de l'ancienne foi, de l'autre, la *Lutherin* et ses imitatrices. Selon l'appartenance à l'ancienne ou à la nouvelle foi, la polarité positive et négative du prisme s'inverse.

Du point de vue des catholiques, naît la nécessité d'établir cette référence et de la critiquer, au moment où les possibilités de sortir du couvent se multiplient, acquièrent une légitimité, condamnent le mode de vie monastique. Trouver et dénoncer l'anti-religieuse, c'est découvrir les différents moyens à mettre en œuvre pour retenir les autres par les discours ou par l'enseignement. Katharina est la cible idéale, puisque son association, par l'union, avec Luther décrédibilise en même temps l'entreprise réformée dans son ensemble : elle devient le moyen rhétorique de lancer une même pierre pour atteindre et le point précis du rôle des femmes dans la Réforme et les idées formulées par Luther et ses continuateurs.

En contrepoint, ce sont les religieuses hypocrites catholiques qui donnent leurs visages à la nécessaire recherche discursive d'un anti-modèle de nonne à détruire. Mais la mise en place de types, tant dans l'attaque virulente contre « la Bore » que dans les protestations réformées de dénégation, de contrepied, d'accusations de cet état monastique, oublient l'ensemble des situations qui séparent, dans le monde concret, les deux extrêmes du prisme, ou de l'opposition. Entre les nonnes et les plus-nonnes, entre les prêcheuses de vœux hypocrites et les libérées ou entre les fidèles au Christ et les débauchées, une myriade d'adaptations, de circonvolutions, d'hésitations s'ouvre à nous. Et en rester aux outils de propagande, de conviction, de persuasion, ne nous donne qu'une image en noir et blanc de la situation des religieuses et de leurs choix. Il faut ajouter du gris à cette palette, et cette zone moins tranchée, c'est aussi celle que proposent les adaptations politiques des gouvernements à la nouvelle possibilité. Plus fluides, dans un permanent dialogue avec les auteurs que nous avons cités, les choix d'exclusion, relative ou complète, des religieuses apostates, ou de celles catholiques, les tentatives d'inclusions, prenant parfois plusieurs années, modèlent en partie la vie de ces femmes, et les possibilités variées de trajectoires auxquelles elles peuvent aspirer.

Sans pour autant caricaturer une opposition, qui serait par ailleurs anachronique, entre un monde des idées et des représentations religieuses, et une sorte de *Realpolitik* s'adaptant à ces nouveaux statuts, il va de soi que le choix de ces femmes n'est pas seulement compris dans les cadres d'excommunication ou de conversion religieuse, mais devient aussi un fait politique. Plus précisément, cette transformation d'un problème théologique à un enjeu politique, voit le jour, progressivement, à partir du moment où le nombre de religieuses sorties franchit un seuil critique

suffisant pour susciter une réponse des gouvernements (qu'ils soient du royaume de France ou d'Angleterre, ou à la tête de Genève), également nourrie par les représentations positives ou négatives, catholiques ou réformées, de ces mêmes centres de pouvoir. Les trajectoires de ces femmes sont donc conditionnées par celles que prennent les autorités, qui proposent une prise en charge politique de ce nouveau groupe social. Cette considération politique d'un problème affectant, en fait, qu'un petit nombre de femme, ne peut se résumer à la dichotomie entre condamnation et acceptation du monde politique. Il s'agit alors pour nous d'étudier les réponses multiples, concrètes, légales et donc politiques à cette innovation sociale, à cette rupture fondamentale au christianisme occidental que constitue la possibilité, énoncée dans les réformes religieuses, de la rupture de vœux.

Chapitre II- Légiférer sur des hors-la-loi

À Sélestat, un moine apostat et époux d'une abbesse est retrouvé mort après son prêche. À Strasbourg, un certain « maistre Mathis », lui aussi incestueux mari d'une « nonnain », décède dans son lit avec sa femme, nous relate Denis Crouzet dans un article qui met en avant les bouleversements de la vision du temps au moment des guerres de religion, en se fondant notamment sur les « canards » et almanachs que l'historien rattache à la florissante littérature prodigieuse de ces années 1530-1560¹. La colère divine, comme juste punition, s'abat sur ces couples de renégat.e.s et marque, selon l'auteur, l'articulation entre « ire divine et salut collectif² » : il revient à Dieu de punir les rebelles à sa loi. Mais, quand le Jugement peine à se manifester, la justice humaine doit prendre le relais.

En effet, la main de Dieu n'est pas la seule à sanctionner les comportements hérétiques de ces nonnes en rupture de cloître. Au-delà du châtement divin qui se manifeste par ces morts soudaines, ou par l'excommunication comme concrétisation du châtement de Dieu sur terre, de tels péchés tombent aussi sous le coup de la loi humaine. Les sources rappellent souvent l'existence de ces deux jugs ou, selon les auteurs, de ces deux garde-fous de la justice divine, à savoir la justice temporelle et la justice ecclésiastique, qui encadrent et sanctionnent les fuites et les sécularisations monastiques.

¹ La source en question est donc un « canard » anonyme qui décrit plusieurs de ces situations catastrophiques dans lesquelles les ex-religieuses se retrouvent après avoir enfreint leurs vœux et s'être converties au protestantisme (voir *Signes prodigieux apparus en Allemagne comminatifs de l'ire de Dieu, sur les ennemis de nostre sainte Foy Catholique*, Paris, Royer, 1586). La religieuse de Strasbourg est décrite comme « une nonnain possedee d'un Diable familier » (p. 10). Après une prédication, menée par elle et son mari face à un « bon religieux », « ce maistre Mathis et sa femme la Nonnain receurent une punition de Dieu qui fut telle, qu'ils furent trouvez mort gisans au lict embrassez », punis, en quelque sorte, par là où ils avaient péché. La seconde occurrence de ces couples d'apostat.e.s apparaît immédiatement après, « un moine renié lequel print pour femme une Abbesse » (p. 11), ce qui conduit finalement à une mort humiliante puisque, après un prêche, « voulant sortir de hors de la chaire (en laquelle indigne il s'estoit mis) trebuchâ & en presence de toute l'assistance [sic.] se rompit le col » (p. 14). L'exemplarité de la punition, articulée étroitement au péché commis, permet de mettre en avant la réactivité divine à l'indignité. Voir l'article de D. CROUZET, « La représentation du temps à l'époque de la Ligue », *Revue Historique*, vol. 270, 2 (548), 1983, p. 297-388, p. 329-330.

² L'accumulation de ces petits récits à but moral et didactique rattache cet ouvrage aux recueils médiévaux d'*exempla*, associant étroitement, dans un rapport de cause/conséquence simple, châtement divin et faute commise. L'univocité de ces anecdotes les rend forcément utiles au salut des lecteurs et des lectrices, des auditeurs et des auditrices, appartenant aux *simplices* : la « morale de l'histoire » ne peut être comprise qu'en un sens. Ainsi, rompre ses vœux et prêcher le nouvel Évangile conduit à la mort. Voir notamment, dans une large littérature portant sur l'objectif didactique de la production sermonnaire, M.-A. POLO DE BEAULIEU, *Éducation, prédication et cultures au Moyen âge*, Lyon, Presses Universitaires Lyon, 1994 ; J. BERLIOZ, « Le récit efficace : l'exemplum au service de la prédication (XIII^e-XV^e siècles) », *Mélanges de l'école française de Rome*, vol. 92, n° 1, 1980, p. 113-146.

UNE DOUBLE JUSTICE

Les deux justices ne sont cependant ni contradictoires, ni concurrentes puisque, dans les traités produits par les tenants de l'ancienne foi, la présence de lois civiles opposées au mariage clérical constitue un argument contre le mariage des religieuses. Thomas Martin, catholique anglais, distingue strictement ces deux instances de contrôle : « Saint Grégoire flagelle avec l'épée spirituelle de l'excommunication les âmes de tels moines et nonnes qui se sont mariés, et la loi civile, avec le bord tranchant de l'épée temporelle flagelle les corps³ ». Il résume cette proposition avec deux *marginalia* qui reprennent ces deux sources d'autorités, l'excommunication, « Les moines et les nonnes qui se marient sont excommuniés⁴ », et d'autre part la loi temporelle : « La loi civile opposée au mariage de personne professe⁵ ». Il y a donc bien une complémentarité entre ces moyens de punir les apostat.e.s : c'est la combinaison des deux instances qui crée le châtiment juste, la peine idéale pour de tels sacrilèges. Ainsi, elles et eux ne fautent pas uniquement aux yeux de Dieu, mais ces femmes et ces hommes qui brisent leur clôture incarnent le danger moral d'une imitation vicieuse au sein de la société et l'encouragement du vice parmi les hommes.

Par sa référence à Grégoire le Grand, l'auteur anglais insiste sur l'ancienneté des procédures utilisées pour condamner les sorties du couvent, et la Réforme ne les bouleverse pas⁶ : on observe simplement le déploiement classique des mesures habituelles contre les apostat.e.s ou les hérétiques – refus d'une dispense de vœux par le Pape, excommunication, repentances publiques, claustration forcée – qui peuvent se combiner. Ainsi, une même femme peut demander une dispense de vœux, ne pas l'obtenir et sortir quand même, puis être excommuniée. À la différence des prêtres, aucune cérémonie de dégradation n'est requise pour ces femmes.

Si les punitions ecclésiastiques ne sont pas renouvelées dans leur forme, d'un point de vue juridique, on assiste toutefois à l'établissement progressif d'un socle législatif qui, lui, n'existait pas auparavant.

³ T. MARTIN, *A Traicthe Declaryng and Plainly Prouyng, that the Pretensed Marriage of Priestes, and Professed Persones, is No Mariage, But Altogether Vnlawful, and in All Ages, and Al Countreies of Christendome, Bothe Forbidden, and Also Punysbed: Herevith is Comprised in the Later Chapitres, a Full Confutation of Doctour Poyntettes Boke Entitled a Defense for the Marriage of Priestes*, Londres, In ædibus Roberti Caly, typographi, 1554, non paginé, (m.t.), original : « Sainct Gregorie doeth with the spirituall sworde of excommunication fleaghe the soules of such monkes and nunnes as marry, and the civill lawes with the edge of the temporall sworde dooe fleaghe the bodie ». L'auteur évoque-t-il cette anecdote des dialogues de Grégoire le Grand, dans laquelle le célèbre pape rapporte que Saint Benoit fait quitter d'une messe les corps de deux religieuses mortes qu'il avait excommuniées ? Voir L. BULTEAU, *Dialogues de S. Gregoire le Grand, Pape. Traduction nouvelle. Avec une preface pour la defense & l'eclaircissement de cet ouvrage*, Paris, Jean Baptiste Coignard, 1689, p. 152-156, ou plus récemment l'abbé HENRY, *Les dialogues de S. Grégoire le Grand, ou traits intéressants sur les vertus et les miracles de plusieurs saints d'Italie*, Tours, Alfred Mame, 1855, p. 146-147.

⁴ T. MARTIN, *A Traicthe Declaryng...*, *op. cit.*, non paginé, (m.t.), original : « Monkes and nunnes that marry are excommunicate ».

⁵ *Id.*, (m.t.), original : « the civil law against the marriage of persons professed ».

⁶ L'ouvrage de Logan s'intéresse à ces cas médiévaux de sorties du couvent et constitue sans nul doute l'une des références les plus précieuses de ce sujet, tant pour la méthodologie, proche de la prosopographie, que des résultats. F. D. LOGAN, *Runaway religious in medieval England: c. 1240-1540*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

En Angleterre, en Suisse, en France, les réactions politiques au mariage de celles qui ont fait profession religieuse varient, mais correspondent à des types similaires de législations offrant une vaste palette de réponses, qui va de l'impossibilité à l'autorisation, en passant par des cas de compromis. Cette gamme de réactions des autorités se repère aussi, premièrement, dans les choix des gouvernements et leurs décrets ou nouvelles lois, deuxièmement au travers des parlements qui traitent dans les arrêts de cas plus particuliers, révélant l'ampleur et les conséquences d'une réponse politique, et finalement par les stratégies d'actrices et d'acteurs sociaux qui, plus largement, réagissent directement à ces décisions législatives et autres formulations politiques.

Toutes ces réponses, qui peuvent paraître éclatées et sans lien entre elles, excepté quant à leur sujet d'application – les nonnes – participent néanmoins d'une certaine logique : le travail de législation mené sur les sorties de couvents et les adaptations diverses à la vie séculière rend possible, à la fin du XVI^e siècle, la confrontation de ces femmes à un ensemble de procédures juridiques, à la mise à la disposition des autorités d'un arsenal complet pour combattre ou encourager les défections monastiques, selon l'obédience religieuse à laquelle ces instances de contrôle se rattachent. Au XVI^e siècle émerge dès lors un appareillage, une armature conceptuelle qui s'adosse en partie aux représentations et concepts que nous avons mis à jour chez les réformateurs et les théologiens, qui traitent des religieuses et traduisent leur sécularisation en termes légaux. Désormais, ces cas n'appartiennent plus à l'Église et à ses tribunaux, ou du moins plus uniquement. L'immixtion étatique dans le traitement judiciaire des sorties du couvent s'inscrit donc dans la logique générale d'élargissement des prérogatives des autorités séculières, des États et de leur émancipation par rapport à Rome : si cela est évident dans le cadre des réformations anglaises et helvétiques, le royaume de France, au gallicanisme émergent, se rattache aussi à cette logique de désengagement des obligations romaines et de formulations étatiques de législations qui correspondent aux événements du temps.

Les attitudes de la sphère politique par rapport aux nonnes sont évidemment fonction des appartenances religieuses des gouvernements en action, mais pas seulement : l'Angleterre, par exemple, hésite longtemps sur la réponse à donner, quand la France tarde à affirmer une position de rejet total, en imposant tout un ensemble d'interdictions économiques minant les possibilités de sécularisation des éventuelles volontaires⁷. Enfin les cantons suisses réformés, qui suppriment pourtant les couvents catholiques, ne mettent pas en place d'appareil politique et juridique pour encadrer ces sorties, mais plutôt un ensemble de décisions judiciaires qui ont l'air de fonctionner comme un code de jurisprudence, puisque la Confédération des XIII cantons, ou chaque canton

⁷ Sur ces hésitations et attermolements, voir chapitre I.

spécifiquement, ne dispose pas d'un corps de doctrine judiciaire bien établi ou d'institutions juridiques centrales, tels que les Parlements⁸.

Face à ces espaces dont les options légales opposeraient de prime abord des distinctions tranchées, nées de choix politiques et confessionnels marqués, comment faire jouer les intérêts de la comparaison des trajectoires en histoire, une comparaison qui dépasse la confrontation et l'observation du dissemblable ? La réponse sera apportée par les réactions publiques à la nouvelle possibilité de la sécularisation des religieuses. En effet, dans les trois espaces d'étude survient une mise en place d'un système juridique ayant pour centre les nonnes, que les pouvoirs séculiers ont accaparé et pris en main. Les participations croisées des parents, des autorités judiciaires et urbaines encadrent (ou tentent d'encadrer) les parcours de sécularisation des religieuses, quel que soit le sens de ce suivi – en opposition ou en encouragement –, et s'adaptent à cette nouvelle donne en formulant, de plus en plus précisément, les réponses pratiques à ces sorties. Ainsi, entre les parcours des religieuses de trois espaces existe un point de convergence fondamental : ces femmes sont toutes confrontées à l'innovation juridique portant sur leur sort, leurs destinées séculières. En somme, ces formulations légales sortent, tout comme elles, du cloître et rentrent dans le siècle. Elles acquièrent, en arrivant dans la sphère politique, une publicité bien plus grande que lorsque les affaires d'apostasie n'étaient gérées que par les couvents et leurs supérieurs hiérarchiques. Les religieuses, de pécheresses individuelles, deviennent un enjeu d'intérêt général.

L'appropriation par les gouvernements séculiers de la question des religieuses ne va pas de soi : des auteurs condamnent cette captation juridique, par les tribunaux séculiers, de cas qui ne relèveraient que des jugements ecclésiastiques. Le religieux ou la religieuse apostat.e.s ne devrait pas constituer un enjeu civil, puisqu'il n'existe, à proprement parler, pas de crime qui légitimerait une intervention séculière. D'ailleurs, même lors d'une poursuite judiciaire contre un membre du clergé qui aurait commis un crime, la procédure de la dégradation oblige la justice ecclésiastique à « défroquer » officiellement ce religieux ou ce prêtre, avant qu'il puisse être soumis à la justice séculière⁹. Dans *Le recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé*, édité au XVIII^e siècle, ce redoublement de la loi ecclésiastique par les juges séculiers est perçu comme accessoire : « c'est un crime purement ecclésiastique, qui ne doit être puni que conformément aux saint Decrets, & par les Evêques et les

⁸ Par exemple, quand les couvents genevois sont supprimés, dont celui des clarisses, les religieuses ont le choix de rester ou de partir, de s'établir dans le monde ou de rejoindre un pays fidèle à l'ancienne foi. *La Petite Chronique* dévoile tout le processus depuis 1526 et cette dizaine d'années d'installation du calvinisme.

⁹ Une cérémonie de ce type est décrite par l'étudiant en médecine Félix Platter en 1553 à Montpellier, alors que la justice recherche activement les « luthériens ». Il note sur Guillaume d'Alençon, un prêtre converti : « ses ornemens sacerdotaux lui furent enlevés & remplacés par des habits séculiers, on lui rasa la tonsure, on lui coupa deux doigts », dans F. PLATTER, *Mémoires de Félix Platter, médecin bâlois*, Genève, J.G. Fick, 1866, p. 57. Cet épisode est cité par E. W. MONTER, *Judging the French Reformation: Heresy Trials by Sixteenth-century Parlements*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999, p. 141, 300.

Supérieurs des Monastères, comme le sont tous les crimes de cette nature, & non par les Juges roïaux¹⁰ ». Le fonctionnement de ce système dual repose ici sur la complémentarité car, si « une religieuse vient à délinquer » une fois sortie de l'Église, elle dépend alors entièrement de la justice séculière¹¹. Cependant, étudier la complémentarité d'un système qui juge deux fois les religieuses sorties permet de mettre au jour le statut d'entre-deux de ces femmes, situées à mi-chemin entre le cloître et le monde.

DIRE LES NONNES

Dans une optique d'étude des représentations, l'analyse lexicographique donne des clés utiles à une meilleure compréhension des sources. Plusieurs termes qualifient, dans les textes, l'action de sortie du couvent. L'utilisation de l'un ou de l'autre dépend de la situation sociale et confessionnelle de leurs énonciateurs. Une rapide étude lexicographique révèle ainsi les facettes multiples du phénomène : sortir du couvent recoupe des réalités différentes, qui s'expriment, dans les sources, par des formulations variant selon le point de vue, juridique, religieux ou légal de leurs auteurs. Des subtilités lexicales montrent que la compréhension de ce passage de l'état monastique à l'état séculier, voire conjugal, ne peut se réduire à une seule expression, péjorative, de « défroque¹² », même pour les catholiques. Du point de vue juridique, la « demonachation¹³ » et le « desvoilement¹⁴ » permettent d'identifier la première étape de la sortie, celle de la rupture de vœux. Dans le vocabulaire mobilisé par les arrêts de parlements, c'est le processus qui est identifié, avec

¹⁰ *Recueil des actes, titres et mémoires : concernant les affaires du clergé de France*, Paris, Chez la veuve de François Muguet, 1716, p. 195.

¹¹ *Id.*

¹² Le « desfroquement » semble alors être réservé à des écrits qui s'opposent à la sécularisation, et davantage celle des moines, porteurs de froc, que celle des religieuses : J. GAULTIER, *Table chronographique de l'état du christianisme depuis la naissance de Jésus-Christ jusques à l'année MDCVIII... ensemble le rapport des vieilles hérésies aux modernes de la prétendue Réformation*, Lyon, J. Roussin, 1609, p. 24. Le verbe « desfroquer » est employé avec la même charge critique : voir P. de RONSARD, *Œuvres Complètes de Pierre de Ronsard*, P. Blanchemain (éd.), Paris, A. Franck, 1866, vol. 7, p. 126. Le clerc Benedicti l'emploi aussi sous forme d'adjectif : il semblerait alors que le terme de « défroquement » soit privilégié pour dénoncer, du point de vue du clergé, d'anciens homologues, considérés comme « apostats », voir J. BENEDICTI, *La Somme des pechez et le remede d'iceux*, Lyon, par Charles Pesnot, 1584, p. 276. À l'opposé, les réformés utilisent aussi leurs propres dérivés du « froc » pour condamner ceux qui le portent : Crespin, dans son introduction aux *Deux monstres prodigieux*, évoque un « Moyne-Veau enfroqué ». Le réformateur semble avoir à cœur, avec cette création de vocabulaire péjoratif, d'insister fortement sur ce qu'il considère comme un déguisement (le port du froc), en ajoutant le préfixe « en » pour mettre en évidence le lien fort (et condamnable) entre le moine et son habit. P. MELANCHTHON et M. LUTHER, *De deux monstres prodigieux a savoir d'un Asne-Pape [...] et d'un Veau-moine*, Genève, Crespin, 1557, f° 4. Le « défroquement » est néanmoins aussi utilisé par les réformés comme terme juridique, pour montrer ce changement d'état. Il semblerait que seuls les réformés l'emploient juridiquement, ce qui corroborerait la charge critique, même faible, du terme : voir par exemple, dans l'ordre du synode du Languedoc, tenu à Nîmes en 1561, les mentions sur « la réception des prestres et moynes nouvellement defroquez » qui « ne seront point receus de six mois apres leur defroquement », dans : E. ARNAUD (éd.), *Documents protestants inédits du XVI^e siècle : synode général de Poitiers 1557; synodes provinciaux de Lyon, Die, Peyraud, Montélimar et Nîmes en 1561 et 1562; assemblée des états du Dauphiné de 1563, etc.*, Paris, Grassart, 1872.

¹³ J. PAPON, *Recueil d'arrests notables des cours souveraines de France. Ordonnez par titres en vingt-quatre livres*, Pont-à-Mousson, Jean de la Fontaine, 1608, vol. 1, p. 1084.

¹⁴ *Id.*, L. LE CARON, *Responces ou décisions du droit françois, confirmées par arrests des cours souveraines de ce royaume et autres... enrichies de singulières observations du droit romain, reveuës et augmentées...*, Paris, N. du Fossé, 1605, p. 230.

une forme de neutralité judiciaire. On identifie le changement d'état, la disparition du statut précédent : on est démonaché, on est dévoilé. Le terme de dévoilement semble par ailleurs n'être appliqué que pour les religieuses. « Défratrer », directement formé sur les termes latins, pourrait être attribué à une création lexicale de Florimond de Raemon, utilisée dans des contextes de dénonciation virulente¹⁵. Les adjectifs accolés à « nonnains » expriment aussi la manière dont est perçu le départ du monastère : les auteurs parleront de « nonnains dévoilées¹⁶ », « desmoynées¹⁷ ». Grammaticalement, c'est la fin d'un état, c'est le dé-laissement du monastère, le dé-part du cloître qui retiennent l'attention, le préfixe privatif étant mis en avant dans ce vocable. On retrouve sous la plume des polémistes catholiques des expressions forgées autour de l'image du « froc jeté aux orties » (il peut aussi être « laissé » aux orties), qui recoupent exactement le même champ sémantique que le « dévoilement », mais qui ne sont plus utilisées par les juristes : cette fois, ceux qui emploient ces termes sont les opposants à la sécularisation ou alors ceux qui souhaitent employer (dans des registres comiques, mais pas seulement) ce qui apparaît comme une expression populaire (on trouve fréquemment après son emploi des incises sous la forme de « comme l'on dit », pour bien mettre en évidence la distance « culturelle » des auteurs avec ce type d'expressions¹⁸). Le recours à l'expression métaphorique, issue d'un contexte presque folklorique de farces de la fin de l'époque médiévale et du début du XVI^e siècle¹⁹, semble mettre en avant une sorte de légèreté, d'insouciance de l'acte d'apostasie. Toutefois, cela n'est qu'une apparence : l'expression est en effet revitalisée par le contexte des Réformes. Ainsi, l'emploi de l'incise « comme l'on dit » avant l'expression marquerait le décalage désormais perçu entre une réalité ancienne, décrite par des termes dont la violence aurait été atténuée par l'usage, et le nouveau scandale dont elle est porteuse. L'emploi de cette expression remet au goût du jour la dimension sacrilège d'une telle image (les orties poussent dans des endroits vils et abandonnés) et souligne bien le mépris de celui qui l'utilise

¹⁵ Florimond de Raemon utilise la plupart des expressions et termes cités ici : F. de RAEMON, *L'histoire de la naissance, progrès, et decadence de l'hérésie de ce siècle*, Paris, chez la veuve Guillaume de la Noue, rue saint Jacques, 1610, p. 917.

¹⁶ L. LE CARON, *Responses ou décisions du droit françois, confirmées par arrests des cours souveraines de ce royaume et autres... enrichies de singulières observations du droit romain, revenüs et augmentées...*, op. cit., p. 230

¹⁷ J. PAPON, *Recueil d'arrests notables des cours souveraines de France. Ordonnez par titres en vingt-quatre livres*, op. cit., p. 1084. Le terme « démonaché » semble pouvoir exister : voir les lettres du roi « concernant les rescripts obtenus frauduleusement par des religieux et religieuses pour être démonachés » du 10 mars 1551, édité dans J. LÉPICIER, « Documents », *Archives historiques du département de la Gironde*, vol. 23, 1883, p. 86.

¹⁸ La définition du terme « apostat » dans un lexique destiné aux « poètes » donne d'abord une série de synonymes, parmi lesquels « desfroqué » et « huguenot ». Puis ce commentaire : « aujourd'hui en la chrestienté les Moines qui jettent (comme l'on dit) le froc aux orties, sont pareillement nommez Apostats », dans M. LAPORTE, *Les épithètes*, Paris, Gabriel Buon, 1571, p. 19.

¹⁹ Par exemple, *Les Malcontentes* présente une religieuse qui se lamente et souhaiterait jeter son froc aux orties. La farce est difficile à dater, mais se situerait entre la seconde moitié du XV^e siècle et le début du siècle suivant : voir A. TISSIER (éd.), *Recueil de farces (1450-1550)*, Genève, Librairie Droz, 1986, p. 300. En 1542, le poète humaniste François Habert publie un « quadrain du moyne Canard », qui fait la fausse épithaphe d'un moine qui « gecta le froc aux orties », dans *Le Livre des visions fantastiques du Banny de Lyesse*, Paris, Charles l'Angelier, 1542, f° 72 v.

à l'égard de l'acte des apostat.e.s²⁰. Dans la même veine d'évocations métaphoriques de la sortie des ordres comme destruction de l'habit monastique, les moniales peuvent déchirer ou jeter leur voile²¹ (contrairement au froc que les religieuses et les religieux peuvent jeter indifféremment).

En contrepoint, sémantiquement, les écrits non polémistes utilisent des expressions qui font directement référence au changement d'état plutôt qu'à l'apostasie ou au parjure : celles-là sont plutôt utilisées par les catholiques, théologiens ou non, dans des contextes de dénonciation. Toujours avec la même optique de dénonciation de la rupture de vœux, « faire banqueroute à ses vœux » est une forme plus rare mais qui existe, souvent sous la plume de théologiens (parfois même « faire banqueroute » suffit pour évoquer une sortie de cloître)²², principalement à la fin du XVI^e siècle. Dans le même type d'ouvrage, la forme adjectivale de « nonnains banqueroutières²³ » permet à des théologiens de transformer l'action néfaste que constitue la sortie du cloître (faire banqueroute) en un attribut intrinsèque des religieuses sorties (être banqueroutière).

Ces expressions sont l'une des nouveautés dans le vocabulaire de la sortie de couvent : aurait-on là une référence au fait que la sortie du couvent conduit à la ruine des familles de religieuses et à la leur propre ? Dans ce cas, les logiques sociales à l'œuvre influenceraient la transformation des mots descriptifs du phénomène. Florimond de Raemon d affirme que ses opposants veulent, dans le cadre des sécularisations imposées, faire « dégorger la moinerie » des membres des ordres réguliers, et donc les faire se débarrasser de leur origine monastique, perçue comme cause de leur

²⁰ René Benoist est emblématique de cet usage de l'expression pour condamner et mépriser les sorties de cloître, puisqu'au sein d'une critique virulente de l'acte de sortie, il utilise l'expression « iettant le froc aux ortyes (comme l'on dit) », dans R. BENOIST, *Remonstrance aux prestres, religieuses, et moynes qui soubz le pretexte d'un licite mariage ont commis abominable inceste et sacrilège*, Paris, chez N. Chesneau, 1567, f° 2. Ailleurs, on lit aussi, cette fois sans l'incise, « Luther ayant ietté le froc és ortys espouse une nonnain », dans W. van der LINDT, *Discours en forme de dialogue, ou Histoire tragique, en laquelle est nayement depeinte & descrite la source, origine, cause & progres des troubles, partialitez & differens qui durēt encores auioird'huy, meuz par Luther, Caluin & leurs cōiurex & partizans cōtre l'Eglise Catholique. Traduit par M. R. Benoist*, Paris, Guillaume Chaudiere, 1566, p. 135.

²¹ Ainsi, les nonnains « dechirent leurs voiles » (F. de RAEMON D, *L'histoire de la naissance, progres, et decadence de l'hérésie de ce siècle*, op. cit., p. 917), une religieuse « quitte le voile » (F. de la GRACE, *La chasse du renard pasquin*, Arras, R. Maudhuy, 1603, p. 192).

²² Les membres de la « secte luthériene [sic.] » sont ainsi dépeints « tirans par les cheveux les Nonnains voilees de leurs Convents, les forcerent d'espouser des Moynes, qui avoient faict banqueroute », dans A. THEVET, *La Cosmographie Vniuerselle D'André Thevet Cosmographe Du Roy. Illustree De Diverses Figres (etc.)*, Paris, Pierre d'Huilier, 1575, vol. 2, p. 861. Les religieuses peuvent aussi faire banqueroute à leur serment, à leur foi, à leur religion, à leur chasteté, « la nonnain faisant banqueroute en sa religion » ou encore « si la Nonnain estoit trouuee auoir faict banqueroute au serment & veu qu'elle auoit faict pour le regard de la conservation de chasteté » dans P. de L. COSTE, *Sermons sur les dix commandemens du Decalogue esquels sont traitées plusieurs grandes matieres theologales...*, Paris, chez Guillaume Chaudiere, 1581, p. 254.

²³ La banqueroute monastique féminine semble étroitement liée à la rupture spécifique du vœu de chasteté, et plutôt être une évolution lexicale du XVII^e siècle. On lit alors des « nonnains banqueroutieres, qui couurent leurs sacrileges accouplemens, du masque du mariage », dans : J. GAULTIER, *Table chronographique de l'estat du christianisme depuis la naissance de Jésus-Christ jusques à l'année MDCVIII... ensemble le rapport des vieilles hérésies aux modernes de la prétendue Réformation*, op. cit., p. 125, ou encore « quelques Nonnains banqueroutieres, qui couvroient leurs sacrileges charnalités du masque de mariage », dans G. D'ORESSES, *La vraye, et fausses Eglises manifestées, où est monstré ... que l'Eglise Romaine de maintenant, est la vraye Eglise de Dieu. Avec une Replique a vn Ministre d'Orenge sur quelques points de religion controversez*, Lyon, de l'Imprimerie de Simon Rigaud, 1615, p. 171.

dépravation : de manière oblique, on accède ici à un vocabulaire réformé sur le processus de sortie de couvent. Pourtant, en général, en ce qui concerne ce processus, le champ lexical réformé reste souvent plus neutre : on parle beaucoup de sortir ou de laisser le monastère, sans plus de détail. À l’opposé, les qualificatifs catholiques donnés aux femmes coupables d’un tel sacrilège sont d’une grande violence : Thomas Martin s’oppose à ces « advoutresse[s] » avec l’utilisation, partagée par de nombreux auteurs, du vocable « adultère »²⁴, et de l’ensemble du champ sémantique de la prostitution pour désigner les religieuses, les professes ou les « apostates », quelle que soit la confession à laquelle les auteurs se rattachent. La diversité de la dénomination du phénomène donne un angle d’entrée dans le champ des représentations sociales de la fuite des monastères, aussi protéiformes que les termes qui s’y rapportent. Il s’agit de comprendre comment est désigné l’événement, première étape pour sa transformation sociale en sacrilège, en transgression morale, en apostasie, et finalement en fait criminel, nécessitant donc une législation.

En formulant la sécularisation des religieuses, les auteurs et les autorités catholiques et protestantes forgent ainsi une normalisation dans la loi, une banalisation (entendue comme standardisation) du phénomène dans les représentations et, d’une certaine manière, un élargissement du vocabulaire de la sortie du couvent qui rend possible la réflexion juridique sur le phénomène.

I. « Le glaive spirituel », un arsenal catholique anti-mariage

a. Hiérarchie catholique et concile : une surveillance par le haut

C’est au cours du second XVI^e siècle que se met en place de manière approfondie, précise et spécifique, l’armature juridique délimitant les champs d’action et les droits des religieuses. Trois aspects sont à prendre en compte dans cette formulation progressive au sein du domaine juridique des sorties de couvent, évolution qu’on pourrait interpréter comme une sorte de réglementation, prenant aussi la forme, avec le Concile de Trente, d’une « décrétalisation » des sorties. L’édification de cette codification sur les départs du cloître s’inscrit dans le processus plus large d’un renouvellement tridentin du droit canon opéré par le pouvoir romain²⁵. Les réactions de la hiérarchie catholique permettent une première mise en forme du sujet puisque le lien entre la

²⁴ « If suche a woman doeth greuously sinne and committeth advoutrie, because that being the spouse of Christe, she is coupled with an other manne, she shalbee an harlotte and an advoutresse », T. MARTIN, *A Traicte Declaryng and Plainly Prouyng, that the Pretensed Marriage of Priestes, and Professed Persones, is No Mariage, But Altogether Vnlawful, and in All Ages, and Al Countreies of Christendome, Bothe Forbidden, and Also Punysshed: Herewith is Comprised in the Later Chapitres, a Full Confutation of Doctour Poyntettes Boke Entitled a Defense for the Marriage of Priestes*, Londres, In ædibus Roberti Caly, typographi, 1554, non paginé.

²⁵ L’historien du Concile de Trente, Paolo Prodi, montre bien cette nouveauté tridentine, en évoquant cette « new discipline sanctioned for the Church by the Tridentine decrees and the papal constitutions » dans P. PRODI, *The Papal Prince. One Body and Two Souls: The Papal Monarchy in Early Modern Europe*, S. Haskins (trad.), Cambridge [1^{ère} publication : 1982, Bologne], CUP Archive, 1987, p. 63.

papauté et ces départs liés aux nouvelles idées se concrétise sous la forme de dispenses, bulles et excommunications. Ces actions sont primordiales, en jouant un rôle dans la constitution d'un discours normatif sur ces sorties, voire en jetant les jalons d'un droit sur cette question, mais peut-être davantage dans le champ des conceptions et des représentations que dans celui de l'action. En effet, les marges de manœuvre de la papauté sur ces sorties de couvent sont très limitées, et les dispenses obtenues par ces femmes auprès de l'héritier de Saint-Pierre ou de ses subordonnés sont des documents qui s'assimilent plus à des lettres de caution, de grâce, qu'à des pièces ayant la valeur juridique nécessaire pour exonérer les nonnes de leurs choix.

Enfin, dernier échelon de la hiérarchie catholique pesant sur les religieuses, la manière dont les supérieures de couvent suivent « sur le terrain » les religieuses impliquées dans le processus, révèle la pénétration d'une vision, mise en place et normée par Rome, des religieuses à l'échelle locale de l'administration du couvent, tout en interrogeant la mise en œuvre des lois promulguées. Comment des législations, par exemple la nécessité pour la nonne qui veut sortir d'obtenir une autorisation de sa supérieure qui, elle, dépend de l'évêque, peuvent-elles s'actualiser, être instaurées, dans un contexte au sein duquel la religieuse souhaitant sortir essaye de s'affranchir de telles règles ? Ces entrelacs de juridiction, desquels la religieuse dépend, compliquent le départ. D'emblée, il faut noter que la logique principale à l'œuvre est celle d'un durcissement des impératifs catholiques, d'une rigidification des réglementations qui se nourrit des départs monastiques et les provoque, dans un même mouvement.

Le Concile de Trente incarne donc un grand moment de la réflexion institutionnelle sur la clôture par Rome. Dans la vingt-cinquième session, le Concile redéfinit la vie des religieuses en listant des décrets de réformation touchant les réguliers. Les chapitres 5 et 9 traitent directement des femmes dans des monastères, et plusieurs chapitres abordent les conditions d'entrée et de sortie de cloître ainsi que les châtiments à observer, selon divers cas de figure. Le chapitre 5, à propos de la clôture des religieuses, mentionne que le maintien ferme de cette disposition doit se faire impérativement et, si besoin est, avec « le secours du bras séculier²⁶ ». On rappelle avec force l'association entre les pouvoirs ecclésiastique et laïc dans cette obligation répétée de la vie régulière féminine et l'observation de cet enfermement à valeur spirituelle qu'est la clôture, notamment pour empêcher « les méchants²⁷ » de rentrer dans les couvents. Les juges et parlements séculiers sont néanmoins cantonnés à un rôle subsidiaire d'adjuvants de la justice religieuse. Les règles établissent clairement l'âge d'accès à la profession – seize ans minimum – et à l'abbatiate ; la liberté de profession est posée comme fondamentale et nécessaire à la prise de voile. Des spécifications sur le sujet de l'entrée et

²⁶ S. PALLAVICINO, *Histoire du concile de Trente*, Paris, J.P. Migne, 1864, p. 135.

²⁷ *Ibid.*, p. 135.

la sortie apparaissent et répondent aux arguments souvent sollicités par les religieuses pour sortir du couvent, ceux qui se fondent sur une profession forcée. Les religieuses, comme l'ensemble des membres du clergé régulier, bénéficient en effet d'un laps de temps de cinq ans depuis leur profession pour regretter et contredire leur choix de vie : cette formalisation, connue dans les sources sous le nom des « cinq ans du Concile », autorise des négociations et donne les arguments nécessaires pour convaincre, éventuellement, les juges. Plusieurs règles et punitions sont aussi réaffirmées : l'anathème contre celles et ceux qui empêcheraient une profession religieuse (chap. XVIII) ou encore l'impossibilité de quitter le couvent si l'âge de la profession et l'intervalle de cinq ans pendant lequel une rétraction est envisageable est dépassé (chap. XIX). Le Concile rappelle l'universalité de ces décrets et l'absence d'exceptions, éléments qui fondent sa volonté de disciplinarisation, à une grande échelle, des ordres religieux. Les professes doivent donc se conformer à ces règles renouvelées, notamment celles portant sur la dispense des vœux, car certaines essaient de sortir dans les règles de l'art et font appel au pape ou à leur évêque pour obtenir une dispense officielle afin de quitter la vie monastique. Le Concile métamorphose ainsi la trajectoire de sortie : avant 1564, les religieuses et religieux entrés au couvent de manière illégale, ou dont la prise de voile présente des irrégularités de procédures, s'adressent à la Pénitencerie apostolique. Après la session du Concile de Trente du 3-4 décembre 1563, celles et ceux qui cherchent une sortie négociée et légale doivent envoyer une demande auprès de leur évêque et de leur supérieur monastique dans les cinq ans qui suivent la profession. Une fois ce délai dépassé, un appel au pape est encore possible, cette fois auprès de la Congrégation du Concile²⁸.

À la suite de ce décret tridentin, une série d'autres textes continuent le travail « d'enfermement²⁹ » des religieuses : Pie V en 1566, rédige une bulle qui oblige à la clôture toutes les religieuses, même celles qui n'ont jamais fait partie d'ordres cloîtrés. Il reprend encore cette bulle en 1570. Grégoire XIII confirme les efforts de ses prédécesseurs en 1572, la bulle *Deo Sacris* confirme celle de Pie V et celles qui exécutent le décret du Concile de Trente³⁰. Une réflexion juridico-théologique approfondie sur la question engage donc théologiens et ecclésiastiques, et se veut une réponse aux défections des cloîtres liées au protestantisme. Le retour sur le devant de la scène de limitations, de

²⁸ Voir les indications très précises que souligne A. J. SCHUTTE, « Between Venice and Rome: The Dilemma of Involuntary Nuns », *The Sixteenth Century Journal*, vol. 41, n° 2, 2010, p. 417.

²⁹ Gabriella Zarri retrace l'historiographie de la clôture des religieuses, en notant plusieurs mouvances. Sujet souvent abordé par les *women's studies*, certain.e.s historien.ne.s s'appuient sur les thèses de Foucault et de l'enfermement des populations à l'époque moderne pour discuter l'efficacité des décrets du Concile. Mais elle note qu'il ne faut pas confondre une formalisation de la norme par les lois ecclésiastiques et une réalité qui serait le miroir répressif de ces lois. En effet, un ensemble de « concessions, dérogations et privilèges adouciss[ent] les limites entre la pratique et la norme », énonce G. ZARRI, « La clôture des religieuses et les rapports de genre dans les couvents italiens (fin XVI^e-début XVII^e siècles) », *op. cit.*, ici p. 37-38.

³⁰ S. CHERRIER, *Histoire et Pratique de la clôture des Religieuses, selon l'Esprit de l'Eglise et la jurisprudence de France*, Paris, J. Desprez, 1764, p. 48-49.

punitions et châtiments anciens témoigne d'une contemporanéisation, d'une actualisation des procédés judiciaires catholiques dans le contexte spécifique de la Réforme. Un tel affutage des armes catholiques provoque, sans surprise, une levée de boucliers protestante. Calvin s'oppose très vite au Concile : dès 1547, il note que les « remèdes » proposés sont inutiles. Sur la question des cloîtres, il explique que

C'est chose trop notoire qu'aujourd'huy il y a cent mille fois plus de vilenies aux cloistres des nonnains, qu'en nul bourdeau. Par tout où les Prestres ont quelque entree, ils y laissent quelque marque de leur incontinence, comme si on ne leur avoit defendu le mariage à autre fin, sinon pour leur donner congé de paillarder indifferemment par tout.³¹

La réaction à ces décrets, notamment à celui qui prévoit le laps de temps de cinq ans pour échapper à la condition monastique, si elle a été acceptée sous la contrainte, ne se fait pas attendre. Dans un ouvrage qui critique l'ensemble des points du Concile, Innocent Gentillet propose sa lecture du décret. Cette obligation, selon lui,

Est une prescription inique : car la cause de crainte (qui procède souvent du respect & obeissance deuë aux père et mere) peut bien continuer apres cinq ans. Et ne peut de droit courir la prescription, quand la mesme cause, qui les a poussé à faire profession dure encores, & les empesche de pouvoir interrompre le cours d'icelle prescription³².

Le huguenot, réfugié à Genève après la Saint-Barthélemy, analyse les enjeux des professions forcées sans culpabiliser leurs victimes, souvent amenées à prendre le voile par obéissance parentale. L'iniquité du décret réside dans le manque de prise en compte des situations familiales et des pressions sociales qui s'exercent sur celles et ceux qui font profession religieuse. L'insistance de l'auteur sur l'obéissance maintenue par les membres des ordres réguliers à leurs parents, même si elles et eux envisagent une sortie du cloître, témoigne de sa lutte pour montrer que le lien fait entre protestantisme et subversion est faux. Pour lui, l'obéissance aux parents, même si cette dernière implique de demeurer dans les cloîtres, prime sur la fuite du cloître et condamne les malheureuses et malheureux qui subissent la pression familiale à demeurer dans le couvent. L'obéissance demeure donc, malgré les désaccords confessionnels : les réformés ne sont pas subversifs. Cette inquiétude s'appuie sur une critique faite de manière générale aux lieux de la Réforme, considérés comme espaces de sédition. En effet, le titre de son ouvrage le rappelle, puisqu'il s'agit d'y montrer *qu'en plusieurs poincts iceluy concile est contraire aux anciens conciles & canons, & à l'autorité du roy*, et donc que pour lui, c'est le Concile, et non pas la contestation réformée, qui

³¹ Son texte, intitulé *Les actes du Concile de Trente, avec le remede contre la poison*, s'insurge contre les choix du concile. J. CALVIN, *Recueil des opusculs, c'est-à-dire, Petits traictez de M. Jean Calvin. Les uns revus et corrigez sur le latin, les autres translatez nouvellement de latin en françois*, Genève, imprimé par Baptiste Pinereul, 1566, p. 898.

³² I. GENTILLET, *Le Bureau du Concile de Trente : auquel il est monstré qu'en plusieurs poincts iceluy concile est contraire aux anciens conciles & canons, & à l'autorité du roy*, Genève, par Elie Viollier, 1586, p. 275.

remet en question l'autorité temporelle de la couronne. Les critiques adressées aux décrets du Concile prennent dès lors une dimension pragmatique : des parents encore en vie sont un facteur d'empêchement d'une émancipation des religieuses, car cela remettrait en cause leur obéissance filiale. Cette analyse de l'obéissance monastique se poursuit avec la relecture qu'Innocent Gentillet fait des différentes manières dont la chasteté des nonnains doit être préservée dans les monastères. Il note que la multiplication des confesseurs et des visiteurs, encouragés par les décrets tridentins, devrait être encadrée par des règles plus précises : il faudrait que ces instances d'autorité soient eunuques ou âgées, afin de ne pas exposer les vierges à l'impudicité de leurs supérieurs³³.

Outre ces interprétations des nouveautés tridentines formulées par des réformés, d'un point de vue théorique, les juristes s'attèlent à redéfinir la dispense religieuse pour proscrire à la fois les demandes abusives d'exemption et les sorties qui osent s'en affranchir. Cette redéfinition de la dispense est aussi liée au fait que les catholiques veulent détruire l'idée répandue dans l'opinion que les professions forcées sont la norme. Le redoutable pamphlétaire anglais Huggarde, soutien de la catholique Mary Tudor, rappelle que toutes celles et ceux qui ont prêté des vœux ont été, à un moment, libres de le faire. L'insistance sur la liberté du choix religieux veut faire taire les réformés et leurs alliés qui condamnent l'entrée au couvent comme expression d'une tyrannie paternelle : « Puisque qui donc parmi les prêtres, les hommes et les femmes religieuses, n'a pas été une fois dans sa vie libre de se marier ou de vivre chaste ? De sorte que le choix de l'un ou de l'autre état est liberté de faire ce que la grâce de DIEU établit en soi ³⁴ ». Les personnes cloîtrées dans les couvents ne l'ont pas toujours été, on ne naît pas institutionnellement voué à Dieu, mais bien à la suite d'un choix personnel, qui s'exerce par un libre arbitre actualisant ce à quoi Dieu nous prédestine, et qui nous mène aux vœux. C'est donc la vocation, au sens théologique de conversion personnelle, qui conduit à la vie monastique.

Cette réflexion peut être mise en perspective avec la compréhension de la vocation comme phénomène social que Bourdieu développe dans *La domination masculine*. La vocation selon lui, est constituée par la rencontre entre des prédispositions individuelles (inculquées par la société) et une position sociale atteinte³⁵. Dans le cas des religieuses, on voit des actrices dont la position représentait jusqu'à la Réforme une réussite sociale complète, et qui voyaient donc concorder leur aspiration avec les tâches et les carrières que la société leur proposait. Leur aspiration à ce statut de

³³ *Ibid.*, p. 273.

³⁴ M. HUGGARDE, *The displaying of the Protestantes, [and] sondry their practises, with a description of diuers their abuses of late frequented*, Londres, by Robert Caly, 1556, p. 23, (m.t.), original : « for who is it, priest, religious man or womā, but that once in their life tyme they were at libertie either to marrie or lyue chast ? So that the choice of either state is free to doe as the grace of GOD shall worke in them ».

³⁵ P. BOURDIEU, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, p. 64.

« servantes du Christ », même subalterne, était la plus haute qu'on puisse attendre d'une femme. Cette adéquation créait, théoriquement, le *bonheur* de ces femmes, qui pouvaient identifier leur position sociale aux vertus que la société leur assignait (dévouement, bonté...). Le statut de religieuse qui, jusqu'à la Réforme, n'a rencontré que des critiques marginales ou rapidement étouffées, devient la cible d'une remise en question systématique : l'image de la religieuse comme parangon de vertu se craquèle et l'aspiration au célibat monastique et à la célébration de Dieu par l'exclusion volontaire du monde perd de son universelle légitimité. L'année de la publication du *Jugement sur les Vœux Monastiques* de Luther présente, à cet égard, un tournant majeur, dont les échos se font entendre dans les écrits de Calvin, et chez les réformateurs anglais et français³⁶. Dans ce contexte, on peut faire l'hypothèse, qui sera à nuancer, que les religieuses, en tant que groupe social, entrent dans une crise morale car l'échelle sociale de valeur dont elles incarnaient l'aboutissement est bouleversée. La sortie serait donc en partie provoquée par une « crise vocationnelle », encore une fois au sens sociologique du terme.

La sortie des religieuses pose problème en ce qu'elle rompt avec l'imaginaire social catholique de vertu des femmes dans les ordres. Cette rupture s'actualise avec le non-respect de la procédure attendue par les autorités de Rome par les moniales qui passent au protestantisme, à savoir la demande officielle d'une dispense des vœux auprès du pape ou de ses représentants. Faire fi d'une telle obligation est le signe, pour les auteurs catholiques, que le protestantisme conduit intrinsèquement à la subversion et à la transgression, même de la part de celles censées incarner la vertu. Le juriste Louis le Caron traite du « desvoilement des religieuses professes », en insistant sur l'illégalité d'une sortie des nonnes « de leur privée autorité et sans la dispense du pape³⁷ ». Bien que la portée universelle de sa description du fonctionnement ecclésiastique soit établie, il inscrit clairement son propos dans les événements de la Réforme et son texte accompagne la logique plus large de disciplinarisation des ordres religieux féminins face à la menace réformée. Il part du constat

³⁶ *Le Jugement sur les Vœux Monastiques* inaugure donc une très large remise en question et propose un portrait de la religieuse en débauchée. M. LUTHER, *Œuvres, op. cit.* Chez Calvin, le *Traité des Scandales* (1550), reprend une partie de cet argumentaire et s'inscrit dans cette lignée luthérienne : « Mais qu'est-ce que mettent en avant ces bons advocats de chasteté ? ils disent que Luther & ses autres semblables, estant incitez de concupiscence, se sont iettez au mariage & ont alleché Prestres, Moines & Nonnains : sinon qu'ils se missent en si grandes peines, tourmens & dangers pour avoir le moyen de iouyr de leurs plaisirs charnels. Mais chacun sait que les cloistres, selles et trous des moineries ne sentent que toute ordure », dans J. CALVIN, *Recueil des opusculs, c'est-à-dire, Petits traictez de M. Jean Calvin. Les uns revus et corrigez sur le latin, les autres translatez nouvellement de latin en françois, op. cit.*, p. 1208. La même année 1550, John Bale, dans sa réponse aux papistes sur le vœu de célibat, mentionne une religieuse qui a préféré « rather to be a married woman, than a wycked prestes whore », et se félicite donc que cette femme ait choisi d'être « plutôt une femme mariée que la putain des prêtres » (*mt.*). Les années 1560, en France, multiplient les écrits contre les religieuses, en les présentant comme des prostituées : voir par exemple *Le piteux remuement des moines, prestres et nonnains de Lion*, rédigé au moment de la prise de la ville par le baron des Adrets. On y lit « Après les Nonnains/ Saint-pierre, ou puteins/ pour mieux vous le dire, / n'ont sçu que produire/ pour se garentir/ de ne point sortir », p. 314. Texte cité dans A. MONTAIGLON, *Recueil de poésies françaises des XV^e et XVI^e siècles, morales, facétieuses, historiques. Tome XIII*, Paris, P. Daffis, 1855.

³⁷ L. LE CARON, *Responses ou décisions du droit françois, confirmées par arrests des cours souveraines de ce royaume et autres... enrichies de singulières observations du droit romain, revuës et augmentées...*, *op. cit.*, p. 230.

que « depuis les troubles que la diversité des nouvelles opinions en la religion a suscitez en la France, plusieurs religieuses professes se sont legerement desbordees & desvoilees³⁸ », ce qui l'invite à réfléchir sur les moyens de lutter contre ces apostasies. Il puise ses références dans divers procès menés devant les parlements, établissant par la sorte une forme de jurisprudence qui explique les nuances légales entre les différents cas : les femmes qui ne font pas appel à Rome, celles qui obtiennent un rescrit du pape, c'est-à-dire le document qui accorde la dispense, et celles qui l'acquièrent et dont les parents font opposition à la décision papale, ou, selon la procédure juridique, en appellent comme d'abus au Parlement de la décision papale. La critique principale prononcée par le juriste contre les religieuses n'est donc pas contre le fait de sortir ou de se marier, mais de le faire sans l'autorisation papale. La faute réside dans la désobéissance et le fait de s'arroger les prérogatives pontificales, plutôt que dans la rupture du vœu de chasteté, dans l'opposition à l'autorité romaine par des autorités privées, un argument central des polémistes catholiques. Il associe étroitement le fait que les religieuses se rendent justice elles-mêmes et la politique royale, perçue comme laxiste et complaisante du fait de ses édits de pacification, et notamment l'édit de Nantes : « Mais à présent à cause des Edicts de pacification, les Religieux et Religieuses se dispensent d'eux-mesmes de leur veu & de leur habit³⁹ ». En un mot, c'est l'auto-dispense qui fait l'apostasie.

b. Critiques de la dispense ecclésiastique au crible protestant

Dans la traduction de Willem van der Lindt par René Benoist, on trouve d'ailleurs l'idée que Luther donnerait aux religieuses les armes pour se dispenser elles-mêmes, en leur présentant une sorte de mode d'emploi du processus d'auto-dispense : « par le moyen desquels livres il dispenseroit tant soy-mesme que les autres Apostats sur la fracture de leur voeu, et par belles paroles les induyroit à nopces illegitimes⁴⁰ ». Le fait qu'ils se soient arrogé l'autorité des supérieurs ecclésiastiques, des exégètes et des théologiens constitue les protestants en hérétiques puisqu'ils ont, « de leur autorité particuliere presché une nouvelle doctrine⁴¹ ». Luther, Calvin et leurs comparses avaient donc cru pouvoir s'emparer, en tant que personnes privées, de prérogatives canoniques. Ici, la subversion réside dans l'espace créé par l'hérésie, où l'individu s'affranchit du système pour le dépasser par des actions privées. L'hérésie se profile ainsi par son pouvoir de donner une dispense sacrilège,

³⁸ *Ibid.*, p. 230.

³⁹ *Id.*

⁴⁰ W. van der LINDT, *Discours en forme de dialogue, ou Histoire tragique, en laquelle est nayement depeinte & descrite la source, origine, cause & progres des troubles, partialitez & differens qui durēt encores aujourdhuy, meuz par Luther, Caluin & leurs cōiurex & partizans cōtre l'Eglise Catholique*. Traduit par M. R. Benoist, Paris, Guillaume Chaudiere, 1566, p. 56v.

⁴¹ P. MARCELLIN DE PONT DE BEAUVOISIN, *La Piperie des ministres, & fausseté de la Religion pretendüe, ensemble la Verité Catholique recogneüe par le Sr de Pasthée gentilhomme dauphinois, Aduocat au parlement de Grenoble*, Lyon, Chez loys Muguet en ruë merciere, 1618, p. 215.

immédiate et privée de tous vœux : dans *Les grandes Annales*, à propos de l'hérésie de Jan Hus, l'auteur explique son point de vue sur l'hérésie au présent de vérité générale, pour indiquer son effet corollaire, l'auto-dispense : « il [Jean Hus] fut suivy soudain & en premier lieu par quelques Ecclesiastiques, [...] qui desiroient s'emanciper de leurs vœux, & vivre desreiglement, suivant que l'heresie dispense ordinairement de tout faire ceux qui l'embrasse⁴² ». Adhérer à l'hérésie, c'est se dispenser soi-même : les religieuses qui sortent sont hérétiques puisque seul le pape peut, théoriquement, les défaire de leur engagement au Christ. En effet, la dispense des vœux religieux et de chasteté est réservée au Saint-Père, comme le rappelle un auteur du début du XVII^e siècle :

Cas & censures dont l'absolution ou dispense est reservée aux Evesques par le droict canon. Toute dispense & commutation des vœux simples, hormis les cinq réservés au Pape qui sont le vœu simple de religion, de chasteté perpetuelle, de peregrination à Saint Iaques, à Hierusalem, & à Saint Pierre de Rome⁴³.

Pourtant, l'obtention de dispense et le mariage consécutif ne constituent pas un problème en soi, et certaines trajectoires, pourtant entièrement catholiques, révèlent la tolérance ecclésiastique et laïque à une renonciation féminine au vœu de chasteté, pour des raisons diverses, comme le mariage d'une religieuse en vue d'une prolongation dynastique⁴⁴. C'est le cas de Gabrielle de Saint-Chamond, fille du très catholique Christophe de Saint-Priest. D'abord abbesse de Saint-Just en Dauphiné (1571), son père obtiendrait qu'elle soit relevée de ses vœux par Grégoire XIII, car il a perdu ses autres héritiers⁴⁵. Le juriste Papon semble indiquer la portée jurisprudentielle de l'affaire, conférant à une ancienne religieuse mariée des droits de successions et une reconnaissance juridique

⁴² F. de BELLEFOREST, *Les grandes annales et histoire générale de France, dès la venue des Francs en Gaule jusques au règne du roy très-chrestien Henry III*, Paris, G. Buon, 1579, vol. 2, p. 1042v.

⁴³ ANONYME, *Le Prosne de la sainte messe reduict a sa forme ancienne*, Toulouse, Vefve de Jacques Colomiez, 1607, p. 47v

⁴⁴ Plusieurs anecdotes de ces sorties autorisées de couvent et mariages consécutifs sont lisibles chez les historiens des XVI^e et XVII^e siècles, sans pour autant que ces cas soient systématiquement présentés d'un point de vue critique. Par exemple, l'enfantement d'une impératrice, ancienne religieuse, est relaté pour insister sur l'aspect miraculeux d'une grossesse à 55 ans : « Constance, fille de Roger de Sicile, & sœur de Guillaume aussi Roy de Sicile, fut tirée par le Pape Celestin hors d'une Abbaye de Nonains de la ville de Palerne & dispensee de se marier : Henry, fils de l'Empereur Frideric l'espousa, & aagée de cinquante cinq ans conceut & enfanta un fils » dans G. BOUCHET, *Les Sérées de Guillaume Bouchet, sieur de Brocourt*, Lyon, Chez Pierre Rigaud, 1614, p. 157. Un roi d'Espagne est lui aussi coupable d'avoir enlevé une religieuse et l'avoir épousée, mais la dimension critique réside uniquement dans l'anecdote, et ne provoque pas de développement important sur la question. L'auteur note seulement : « il estoit homme de mauvaise vie & avoit tiré une Nonnain de son Abbaye et l'avoit espousée, & d'elle eut deux enfans », raconte N. GILLES, *Les croniques et annales de France, depuis la destruction de Troye jusques au roy Loys XI. (etc.)*, Paris, Gabriel Buon, 1566, vol. 1, p. 126. Enfin, la fille d'un roi d'Angleterre est aussi retirée de son monastère, ce qui est raconté pour montrer les aberrations diplomatiques qui ont suivi ce mariage et l'échec de la Royauté anglaise : « Il luy prit envie d'espouser Mathilde sœur d'Edgare Roy d'Escosse, laquelle long temps auparavant s'estoit renduë Nonnain voilee en un monastere ; [...] Mais comme ceste devote Princesse demourast en ferme propos de son vœu, oncques ne luy fut possible d'y attaindre jusques à ce que Edgare craignant la fureur de Henry, fut contrainct d'y faire condescendre sa sœur » dans É. PASQUIER, *Des recherches de la France*, Paris, Chez Iamet Mettayer et Pierre L'huillier, 1596, p. 268. Notons que dans ces différentes lectures historiques, la femme retirée du monastère n'est jamais vue comme coupable : ceci montre la légitimité, même dans les conceptions sociales, d'une sortie des couvents quand elle est encadrée par les outils et les normes l'autorisant.

⁴⁵ Voir la notice de Gabrielle de Saint-Chamond, XII^e abbesse de Saint-Just dans : J. A. U. CHEVALIER, *Notices historiques sur l'abbaye de Saint-Just et sur le monastère de Sainte-Ursule*, Valence, Imprimerie de Chenevier et Chavet, 1874, p. 33-36.

complète : « cet arrest est solennel & de grande importance, pour voir par iceluy la religieuse professe & Abbessse desmoynee & desvoilee legitiment nonobstant⁴⁶ ». Dans un autre ouvrage, il consacre un chapitre aux « lettres & comission pour desmoyner » et revient encore sur cette affaire. Le recours paternel auprès du pape, et non celui de la professe, devient l'argument qui légitime la sortie, même s'il rappelle que de tels procédés sont « odieux pour le regard d'aucuns⁴⁷ ». L'action volontaire du père est soulignée, puisque « luy mesme a faict les remonstrances & supplications au Pape pour obtenir qu'elle fust restituee & remise au monde, & dispensee de sa profession audit ordre monachal & permis de soy marier avec personnage digne de ladite famille⁴⁸ ». Dans la version catholique de sortie des ordres, on observe ici une soumission au dicton « nécessité fait loi », et le juriste semble légitimer, de manière *ad hoc*, une telle démonachation perçue comme exceptionnelle. L'autorisation papale apparaît comme une concession personnelle, la manifestation concrète de la reconnaissance de l'Église à un homme qui « a mérité par ses prouesses & vaillances, & mesmes pour le soustenement du Siege Apostolique & de la religion Catholique contre les adversaires d'icelle⁴⁹ ». Tout se passe comme si l'obtention du précieux rescrit était fonction de l'implication des familles dans la lutte contre l'hérésie, de leur prestige social et de leur capital symbolique. Néanmoins, si, dans ces conditions très précises, une religieuse peut sortir du couvent et se marier, le caractère exceptionnel d'une telle requête est sans cesse rebattu. La raison supérieure qui préside à la sortie est d'ordre dynastique : les opposants catholiques au mariage des religieuses font bien le distinguo entre des sorties dispensées et requises par nécessité politique, pour le bien commun, et les autres. Dans la traduction française de la Confession d'Augsbourg, le cas du Roi d'Aragon est soulevé dans la « Réponse Papistique », qui donne une version de l'argumentaire de l'ancienne foi quant aux différences entre dispense pour une personne privée et dispense pour le bien public :

Le Pape donna dispense au Roy d'Arragon [...] ou a quelconque autre Prince, pour la paix de tout le royaume ou du païs etc afin qu'il ne fust exposé a l'abandon des guerres, massacres, saccagements, adulteres, bruslements & homicides : si est ce que telles raisons de dispenses ne peuvent estre mises en avant, comme vraies raisons, en vertu desquelles les personnes privées, qui apostatent de leurs vœux, puissent estre dispensées⁵⁰.

L'accord d'une dispense pour un roi ou un prince ne peut relever de la même procédure que pour le commun peuple ou une personne privée, dont l'office ne vise pas l'intérêt général. La perpétuation dynastique légitime la dispense en la plaçant du côté du bien commun, d'une

⁴⁶ J. PAPON, *Recueil d'arrests notables des cours souveraines de France*, op. cit., p. 1084.

⁴⁷ J. PAPON, *Secrets du troisieme et dernier notaire de Jean Papon, conseiller du roy, et lieutenant general au bailliage de Forests*, Lyon, par Jean de Tournes, 1583, p. 247.

⁴⁸ *Id.*

⁴⁹ *Id.*

⁵⁰ D. CHYTRAEUS, *Histoire de la confession d'Auxpourg*, L. Le Cop (trad.), Anvers, Arnould Coninx, 1582, p. 188.

participation à une action qui transcende les individus, à la différence des religieuses « apostates » qui agissent par égoïsme.

c. Fuir Dieu, désobéir au père et trahir le roi ?

Comme l'obéissance constitue, avec la chasteté et la pauvreté, l'une des trois composantes de la triade monastique, la rupture du vœu d'obéissance est au fondement de l'apostasie. Les auteurs catholiques intransigeants s'attachent ainsi à souligner cette transgression de l'autorité, à décrire les « apostats » comme « semeurs de zizanie, perfides à l'Eglise et traîtres à leurs supérieurs, ainsi à Dieu⁵¹ ». L'apostasie mène ici non seulement au trouble de l'ordre naturel et temporel, celui des choses de la cité, mais elle traduit aussi la trahison première : celle de la hiérarchie ecclésiastique. En trompant les « supérieurs », les « apostats » renoncent à la notion d'autorité, à celle de respect dû au pouvoir, et donc, comme l'explique cet auteur capucin, à Dieu : ils sont donc, au même titre que les huguenots décrits comme rebelles et séditeux, criminels de lèse-majesté divine et humaine. Avec ce départ des ordres sans dispense, la religieuse renonce à la foi chrétienne d'une part et abjure d'autre part publiquement les croyances catholiques. L'abandon du couvent devient, sous leur plume, esquisse du pouvoir des autorités catholiques et manifestation du désengagement d'une promesse d'obéissance. C'est pourquoi les religieuses considérées comme apostates entrent de plain-pied dans la sphère politique de questionnement des lois, qu'elles soient ecclésiastiques ou politiques.

Ce cadre de réflexion législative sur le mariage des religieuses révèle que la dialectique entre obéissance au monarque et respect de la parole divine est perçue comme fondamentale. Elle explique la prise en main séculière des cas de fuite du couvent : quand y a-t-il désobéissance, contre qui et par qui cette déviance doit-elle être punie ? Quelle figure d'autorité est la première lésée par la sortie du couvent ? Dieu, le monarque ou le père biologique ? La rupture du vœu de chasteté s'articule avec ce second renoncement, voire reniement, dont les possibles développements politiques sont soulignés : la désobéissance à l'Eglise n'est que le premier pas d'une remise en question plus générale du roi, du royaume, de l'État, et donc d'une sédition que les auteurs du XVI^e siècle relèvent et lient intrinsèquement au protestantisme. Les juristes et les historiens font rapidement le lien entre le désaveu d'obéissance monastique et la rupture de l'allégeance des sujets à leur souverain. Lorsqu'il relate la harangue de Michel de l'Hospital tenue lors des États généraux d'Orléans, en 1560, le chroniqueur Belleforest insiste sur le glissement facile entre l'hérésie et la sédition contre le Prince. Dans le discours rapporté, il souligne la nécessité d'une action sévère de

⁵¹ P. MARCELLIN DE PONT DE BEAUVOISIN, *La Pèpée des ministres, & fausseté de la Religion prétendue, ensemble la Vérité Catholique reconnue par le Sr de Pastée gentilhomme dauphinois, Aduocat au parlement de Grenoble*, op. cit., p. 172.

la couronne pour punir les ecclésiastiques, fautifs « puisque le bras spirituel n’y pouvoit remedier, que sa Majesté y usat de sa puissance absolue⁵² ». Principaux fauteurs de troubles, les ministres doivent être réprimés, car c’est à cause d’eux que les nouvelles idées circulent et donc qu’on « dévoile les nonnains⁵³ ». Et leur erreur est explicitement mentionnée, puisqu’ils ont « fait banqueroute à l’Eglise, & ont perverty l’ordre et police d’icelle, & se sont soustrait de son obeissance, ne seroient pas plus conscientieux, si la voye leur en estoit ouverte, d’en faire autant à l’ordre et administration de l’estat public, & à la succession & Majesté de la Monarchie ». La fin d’une soumission à Dieu, prenant pourtant la forme d’un vœu perpétuel, révèle la possibilité de l’abolition prochaine et certaine de l’obéissance temporelle : la faute est si grave, dans un moment où l’on tente d’affirmer l’autorité royale face à un sentiment de vague huguenote⁵⁴, que ces auteurs transforment, ou plutôt qu’ils adossent à la désobéissance à Dieu la désobéissance au roi, qui constitue pour eux la faute suprême⁵⁵. Chez les apologistes catholiques, le roi doit être sévère avec ces séditeux, car « Dieu luy avoit mis le glaive en main pour chasser ces Renards & extirper leur perverse doctrine⁵⁶ », d’autant plus qu’ils menacent sa domination. Ce glaive visant à punir la désobéissance à l’Église pour prévenir celle au roi reprend l’imaginaire de l’épée spirituelle, et devient l’arme qui affirme la nécessité, pour le monarque, de poursuivre et punir les membres du clergé reniant leurs vœux.

Or, cette lutte de l’Église contre l’hérésie dont le pouvoir séculier s’empare, est aussi pensée par les réformateurs, qui questionnent l’impératif d’obéissance pour critiquer l’ensemble des vœux fait par les religieuses. Ils s’interrogent sur les moyens déployés par Rome pour s’assurer de la loyauté des réguliers. Pierre Viret condamne ainsi le vœu d’obéissance qu’il considère contraire à la parole de Dieu qui recommande plutôt le respect d’une sujétion filiale⁵⁷. Ce n’est pas l’opposition entre l’obéissance au Père et celle due au monarque qui est rappelée, mais c’est la complémentarité entre celle que demande le père biologique et celle qu’impose Dieu, l’une faisant partie de l’autre. Viret souligne alors les contradictions, dans le cas du mode de vie monastique, entre l’exigence de servir

⁵² F. de BELLEFOREST, *Les grandes annales et histoire générale de France, dès la venue des Francs en Gaule jusques au règne du roy très-chrestien Henry III*, op. cit., p. 1623.

⁵³ *Ibid.*, p. 1623.

⁵⁴ H. DAUSSY, *Le parti huguenot : Chronique d’une désillusion (1557-1572)*, Genève, Droz, 2014.

⁵⁵ Cette démarche a aussi des fondements très pragmatiques, et comme l’a bien montré Daussy, elle s’inscrit dans la volonté de faire repasser les crimes d’hérésie pour rébellion afin que les tribunaux civils les jugent. De nombreux édits vont dans ce sens.

⁵⁶ F. de BELLEFOREST, *Les grandes annales et histoire générale de France, dès la venue des Francs en Gaule jusques au règne du roy très-chrestien Henry III*, op. cit., p. 1623.

⁵⁷ Musculus aborde aussi cette question : dans son chapitre sur l’obéissance (p. 657), il aborde ce qu’il appelle la « fausse obéissance » (p. 661). Or la première marque de cette fausse obéissance est celle des moines, qui obéissent à des « créatures » et non à Dieu qui a pourtant choisi les maîtres légitimes des êtres humains, parmi eux, les « peres & meres » (p. 662), dans W. MUSCULUS, *Lieux communs de la sainte Escriture, recueillis par Wolfgang Musculus. Traduits fidèlement de latin en vulgaire françois*, Genève, Eustache Vignon, 1577. Je remercie Marc Aberlé pour cette référence.

ses parents et celle d'être soumis à Dieu, deux engagements qui ne se recoupent plus dans la vie de celles et ceux qui sont au couvent. Coupés du monde de leurs parents, ils ne peuvent leur prêter assistance, ce qui contredit ouvertement les impératifs divins de sauvegarde et d'assistance de sa parentèle. Viret reprend le vocable catholique de « dispense », afin, semblerait-il, de lui donner un nouveau sens et de l'ancrer dans un terreau lexical réformé. La dispense véritable légitime ici les sorties des monastères : il s'agit de la nécessité de décharger les membres des ordres réguliers de leurs vœux afin de mieux respecter la parole divine qui oblige à prendre soin de ses parents et à ne pas s'isoler de la société, ni se particulariser⁵⁸. La personne dans les ordres doit s'emparer de cette dispense supérieure afin de ne pas trahir les commandements divins, impératifs puisque, dans la lignée de Zwingli, Viret surimpose la justice divine à la justice des hommes et donne force absolue au Décalogue. Dans ses développements sur les Dix Commandements, il montre que manquer à son devoir filial conduit à deshonorar Dieu, en opérant un saut d'échelle, en infraction de la justice humaine autant que divine. Comme souvent chez Viret, c'est par un dialogue qu'il explique qu'« en sorte qu'en deshonorant ton père, tu ne deshonoras pas seulement cest homme qui est ton père charnel, mais deshonoras en luy Dieu ton Père eternel ⁵⁹ ». Les ordres deviendraient, conformément à une inversion non seulement rhétorique, mais aussi théologique, la dispense que les catholiques proposent pour se désengager du vrai engagement, celui qu'un individu doit avoir envers ses parents. Il note d'ailleurs, à ce propos, qu'« il y a des enfans qui ne soucient pas beaucoup de rendre obeissance à leurs peres & meres, en chose que ce soit, ains s'en dispensent facilement à leur plaisir⁶⁰ ». On comprend que ce plaisir puisse s'actualiser dans le cloître et la vie conventuelle, puisque l'auteur termine cette même page par une nouvelle partie, intitulée : « comment les moines & nonnains ont induit les enfans par leurs traditions à deshonorar pere & mere ; et comment ils ont abusé de la doctrine de Iesus Christ, pour bailler couleur à leur fausse religion ». La disjonction absolue qu'implique le couvent entre servir Dieu et le dévouement aux parents mène à l'oubli et à la déformation des injonctions divines, au congédiement d'une forme élémentaire d'obéissance, celle de la famille qui coudoie celle envers les magistrats, Viret décrivant le clergé comme le plus désobéissant à l'autorité civile. Au sein de cette réflexion, la dispense comme document demandé par les autorités catholiques devient un obstacle supplémentaire à la réalisation de la parole de Dieu, qu'il s'agit de détruire. C'est le sens de cette question rhétorique :

⁵⁸ Musculus explique ainsi, dans la même veine, qu'il n'est possible de faire un vœu que si on est libre. Donc une personne sous l'autorité d'une autre ne peut le faire sans le consentement de cette dernière ; ainsi, un serf, une jeune fille à marier, un fils ne peuvent prêter des vœux sans l'autorisation du père. Donc l'obéissance à Dieu doit nécessairement passer par l'obéissance aux relais de son autorité, dont les parents font partie. Voir : *Ibid.*, p. 686.

⁵⁹ P. VIRET, *Exposition familiere Svr Les Dix Commandemens de la Loy, faite en forme de Dialogues*, Genève, Jean Gerard, 1554, p. 43.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 341.

Et depuis qu'un enfant y est [dans la moinerie], n'est-il pas tellement hors de la subietion de son père & de sa mere, que quand ils devroyent mourir par faute du moindre service du monde, il n'oseroit sortir de son cloistre pour leur secourir, sans congé & dispense de ses prelatz monastiques, qu'il ne fust iugé transgresseur de sa reigle & tenu comme un apostat ?⁶¹

Le système catholique de contrôle de la population monastique est remis en question et s'incarne, du point de vue de Viret, dans l'octroi ou non d'une dispense. L'obligation d'obtenir le rescrit papal est interprétée comme une barrière mise à la foi pure et représente une contrainte autoritaire pesant sur la vie des « enfants » des couvents. L'auteur présente l'opposition entre sortie des ordres pour une raison supérieure, à savoir la survie de parents, et la dimension de faute administrative que lui donnent les supérieurs catholiques, en insistant sur la transgression de la règle et le statut juridique d'apostat. L'argument est le même, en 1560, dans *De la vraye et fausse religion*, qui aborde le vœu d'obéissance des moines et moniales sous l'angle de la comparaison historique. Le chapitre XX développe « Des honneurs & privileges qui ont esté ottroyez aus Vestales par les Romains ». D'après Viret, les couvents s'éloignent plus encore de l'idéal de la charité que les temples de Vestales. Il liste les personnes d'autorité qui interdisent la sortie de la religieuse ou du religieux : « les moines & les nonnains [...] ne peuvent faire, pour le moins qu'ils n'ayent leur congé de leurs superieurs, qui sont leurs abbez ou abbesses, ou prieurs & prieuresses, ou gardiens & gardiennes, & autres semblables ». Cette succession installe d'autant plus d'intermédiaires entre l'individu-dans-le-monastère et Dieu, puisqu'il ne peut sortir que par « le congé de ceus-là⁶² ». Le théologien et pasteur André Rivet présente la même interprétation : par le vœu d'obéissance, « les moines [...] deviennent non seulement serfs, mais bestes, se privans de volonté & d'intelligence, pour s'assuiettir entierement à la volonté d'un miserable homme qu'ils mettent au lieu de Dieu⁶³ ». La confusion entre le vœu d'obéissance à Dieu seul, fondement de la foi de chaque fidèle, avec le vœu d'une servitude aux hommes des couvents, fonde l'iniquité des vœux de religion. Elle rappelle que les moines et les nonnes ne répondent qu'à des impératifs temporels alors qu'il s'agit d'obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. Viret poursuit la condamnation et retourne la vision catholique d'un protestantisme politiquement subversif, en proposant son interprétation, à rebours des propos catholiques, tel un miroir : c'est en enseignant la désobéissance aux parents que les supérieurs des ordres religieux préparent les dissidences politiques, d'autant plus qu'ils n'obéissent pas aux magistrats, mais au pape Antéchrist. Il condamne alors ceux

⁶¹ Ibid., p. 342.

⁶² P. VIRET, *De la vraye et fausse religion, touchant les voeus & les serme[n]s licites & illicites : & notamment touchant les voeus de perpetuelle continence, & les voeux d'anatheme & d'execration, & les sacrifices d'hosties humaines, & de l'excommunication en toutes religions. Item de la moinerie, tant des juifs que des paiens & des turcs & des papistes, & des sacrifices faits à Moloch, tant en corps qu'en ame*, Genève, par Iean Rivery, 1560, p. 401.

⁶³ A. RIVET, *Sommaire et abbregeé des controverses de nostre temps touchant la religion*, Genève, Pernet, 1609, p. 309.

ausquels Iesus Christ a reproché qu'ils apprenoyent aus enfans de deshonorer & mespriser leurs peres & leurs meres, & aussi les commandemens de Dieu, sous l'ombre & à cause de leurs traditions. Ils en font tout autant, touchant l'obéissance laquelle ils doyvent aus princes & aus magistrats, de la puissance desquels ils se sont exemptez.

À lire ces sources, il est donc légitime de tenir ensemble l'obéissance à Dieu et celle au Prince, celle à la loi testamentaire et celle à la loi civile, puisque l'une découle de l'autre et que Saint-Paul commande d'obéir aux puissances ordonnées de Dieu. De part et d'autre des oppositions confessionnelles, un lien fort se met en place entre mise en cause religieuse et sédition politique, inséparable du contexte immédiat de la montée des persécutions, puis des guerres de religion. Les couvents et leurs membres sont perçus comme un vivier possible de toutes les résistances à la loi des hommes et de Dieu, justifiant pleinement leur prise en charge par les parlements, les cours de justice et les tribunaux. Le problème est ainsi (re)posé : comment définir légalement ce qui fait problème chez la religieuse qui sort et se marie ? La période de la Réforme voit dès lors émerger une réflexion antagoniste des deux confessions quant à la norme juridique – séculière ou ecclésiastique – à adopter pour traiter des religieuses et des religieux, faisant de cette « mise aux normes » à plusieurs facettes un enjeu des affrontements théologiques et, progressivement, politiques.

Le théologien franciscain Jean Benedicti ancre son analyse des péchés dans le contexte de la Réforme. Il aborde de manière systématique l'ensemble des châtimens pensés pour celui qui séduirait une religieuse ou pour la femme qui se laisserait tromper, mais sa réflexion explore uniquement leur versant ecclésiastique. Il présente ainsi un état de fait légal, dans les tribunaux laïcs et ecclésiastiques, et décrit la loi présente. Pragmatiquement, les punitions à observer sont les suivantes :

Celui qui espouse une religieuse, il commet un grand crime, pour lequel selon les loix civiles il doit estre puni de mort, comme sacrilege qu'il est. Et ses biens doyvent estre appliquez au monastere de la religieuse. Selon les loix Ecclesiastiques. S'il est homme d'Eglise, il doit estre dégradé & privé de son benefice, & s'il est homme lay, il doit estre excommunié⁶⁴.

L'ouvrage est un manuel à l'usage des confesseurs, qui n'ont plus qu'à déterminer le type de déviances commises pour connaître le châtiment recommandé⁶⁵. Le crime de la séduction de la religieuse conduit aux punitions les plus dures dans les deux types de justice, séculière et ecclésiastique, qui le sanctionnent : la mort d'une part et l'excommunication d'autre part. Une forme de double-standard pèse donc sur ces anciens clercs mariés puisqu'ils ont transgressé deux

⁶⁴ J. BENEDICTI, *La Somme des pechez et le remede d'iceux*, op. cit., p. 277.

⁶⁵ L. HAMEAU, *Le regard porté sur les femmes par le franciscain Jean Benedicti à travers son manuel de confession « La somme des pechez et le remede d'iceux... »*, Mémoire de Maîtrise sous la direction de Philippe Martin, Lyon, Université Lyon 2, 2013.

justices et sont ainsi passibles d'une double-punition, laïque et ecclésiastique. Jean Benedicti propose sa propre interprétation du Concile de Trente, moins de deux ans après sa fin. Le franciscain rappelle que les sorties des couvents et les visites sont très sévèrement encadrées par le Concile, résumant le décret tridentin en une phrase « Or pour obvier à ces sacrilèges l'Eglise a prohibé sur peine d'excommunié à toutes personnes d'entrer es monasteres de religieuses & aux religieuses d'en sortir⁶⁶ ». L'équilibre à respecter est simple et le décret parfaitement compréhensible pour tout confesseur ou personne devant traiter ecclésiastiquement des religieuses. Le frère féminise son propos et n'évoque que les situations conventuelles féminines. Il rappelle, ce faisant, les canaux de la progression de la Réforme au sein des monastères, personnifiés par les individus qui mettent en contact les nonnes et les nouvelles idées. Il résume ensuite le texte du décret dans un but didactique de simplification :

Il ne sera permis à aucune religieuse de sortir de son monastere, pour quelque peu de temps que ce soit, nonobstant quelque raison qu'on pourroit alleguer : sinon que ce fust pour quelque chose de grande importance, approuvee toutes fois de l'Evesque & ordinaire. Il n'y a que trois points qui permettent à la religieuse de sortir selon l'interpretation qu'en a fait Pius V. Pape, sçavoir peril de feu, de lepre & de contagion. Adiouste le mesme Concile. Il n'est permis à personne de quelque qualité ou condition, sexe, aage, ou qualité qu'elle soit, d'entrer es monasteres de religieuses, sans licence en escrit de l'ordinaire, sur peine d'excommunié⁶⁷.

Benedicti relève les points les plus concrets du Concile : les départs spontanés du couvent doivent répondre à une urgence et s'inscrire dans une procédure de mise à l'écart physique du danger immédiat menaçant ses habitantes, orchestrée par les supérieures et les autorités ecclésiastiques. Ajoutons un autre facteur toléré de sortie à la liste de désastres naturels faite par l'auteur, parce qu'imprévisible et destructeur, la guerre. Pendant les affrontements religieux en France, les destructions huguenotes des monastères provoquent des départs tous azimuts des religieuses : il s'agit donc, par la suite, de les rapatrier dans leurs couvents. La lecture que fait le frère du Concile de Trente est résolument celle d'une rigidification obligatoire des frontières entre le couvent et le monde, dans le but de mettre fin aux comportements sacrilèges. L'auteur craint que les pouvoirs politiques prennent de tels blasphèmes à la légère et qu'ils ne redoublent pas les punitions ecclésiastiques sévères par une condamnation laïque toute aussi radicale. Il reprend la généalogie des décrets prononcés contre les religieuses mariées par les anciens conciles, notamment celui de Chalcédoine (451), qui proposent l'impossibilité d'administrer les derniers sacrements à de telles pécheresses et une « terrible sentence d'excommunié » ; ce faisant, il installe le Concile de Trente dans la lignée de ces décisions justes. Néanmoins, le dépassement d'un seuil critique du nombre de

⁶⁶ J. BENEDICTI, *La Somme des pechez et le remede d'iceux*, op. cit., p. 277.

⁶⁷ Id.

sorties, avec le passage à la Réforme, provoque la nécessité de constituer un système judiciaire cohérent, en collaboration avec les autorités civiles. C'est tout le sens de sa remarque : « Il ne faut pas donc que les Roys, Princes, & autres grands seigneurs, en facent leur risee, disant, *que la nonnain est la perdrix des femmes* : car Iesus Christ est le iuste vengeur qui ne lairra point impuny celuy qui luy plantera les cornes⁶⁸ ». L'auteur invite les puissants à dépasser l'aspect presque « folklorique », populaire et satirique des figures de religieuses et de débauches qui leur sont associées. Elles ne doivent pas seulement faire rire, mais susciter une volonté de poursuites judiciaires dures puisque ce cas est particulièrement grave. La comparaison, en italique, de la nonne à la perdrix s'interprète de différentes manières et nous donne à lire un des qualificatifs populaires utilisés pour décrire les religieuses, au grand dam de l'ecclésiastique. Au Moyen Âge, la perdrix est perçue comme un oiseau à la chair bonne, mais tricheur et luxurieux : c'est l'animal débauché par excellence⁶⁹. Les religieuses seraient donc assimilées à des créatures libidineuses et tricheuses. La métaphore cynégétique signale que, dans les représentations, la religieuse serait une proie de choix, mêlant classiquement le champ lexical de la chasse au répertoire sexuel : d'où l'appel de Benedicti pour que les autorités politiques réagissent avec la même rigueur que le Concile, et pas seulement comme face à une histoire drôle, un peu grivoise. Le *topos* de la nonne débauchée amuse et le frère en est conscient. Il veut ainsi que les Grands se démarquent d'une telle attitude et prennent au sérieux les comportements déviants de ces religieuses, en accord avec la gravité d'un sujet dont ils doivent s'offusquer, ce d'autant plus que ce sont les épouses du Christ qui apostasient.

À cette surveillance distante fait écho la proximité de la dernière instance de contrôle ecclésiastique de la sortie des monastères : les supérieures et les autorités des cloîtres, qui voient directement sortir les religieuses. Abbesses et prieures apparaissent rarement dans les sources mais, dans quelques cas, leurs rôles de contrôle, de surveillance et de maintien de la vie communautaire s'y font jour. Dans le cas de l'abbaye de la Madeleine-lèz-Orléans, un procès-verbal suit la sortie de Marthe Chartier, que sa sœur et son beau-frère viennent chercher le 15 mai 1562. *Unicum* dans nos sources, le document entérine, sous le regard de l'abbesse, une sortie apparemment négociée par la religieuse auprès de sa supérieure : « [Marthe Chartier] a déclaré à sœur Loyse Lefebvre, religieuse et prieure ouudit convent, accompagnée de la plus grande et saine partie des autres religieuses dudit lieu » vouloir sortir. Cette publicité du processus, en quelque sorte plébiscité par le couvent, est inhabituelle. Néanmoins, la présence de la *maior* et *sanior pars* du monastère s'ancre dans des pratiques communautaires normées de prises de décisions dans les couvents, et plus spécifiquement

⁶⁸ J. BENEDICTI, *La Somme des pechez et le remede d'iceux*, op. cit.

⁶⁹ Sur l'historique d'une telle analogie, voir : P. MARTIN, « L'invention du jésuite pédophile », *Albineana, cahiers d'Aubigné*, vol. 23, 2011, p. 34-36.

de votes et d'élections inspirés de la règle bénédictine⁷⁰. Mais l'impression irénique qui se dégage du document, décrivant le moment normalement tendu du départ d'une femme de la communauté comme libérateur, est ici à nuancer. Le contexte éclaire d'abord cette dimension *a priori* pacifique, mais en apparence seulement, puisqu'elle voile des stratégies discursives et autres discours apologétiques condéens : en mai 1562, Orléans est prise depuis un mois par les huguenots (3 avril 1562) et constitue donc la place-forte protestante en France⁷¹. Une semaine avant ce départ du couvent, le 21 avril 1562, la messe a été suspendue dans la ville, expliquant sans doute que le document n'ait pas besoin de la signature de la prieure pourtant nommée, écartant ainsi l'autorité de la supérieure. Le fait de laisser partir une professe pourrait par conséquent révéler, en fonction des appartenances confessionnelles, soit l'appréhension des catholiques face à la mainmise protestante sur la ville (l'abbesse ne peut politiquement pas s'opposer au départ de sa religieuse), soit les liens maintenus entre le couvent et les autorités converties, en raison de la proximité familiale et sociale entre l'institution et son substrat local. Ainsi, accorder le départ d'une professe dont la famille possède une influence locale – son beau-frère est avocat, il organise et encadre son départ ; sa présence lors de l'émission du procès-verbal de sortie indiquerait une capacité d'action certaine – peut être de l'ordre d'une stratégie du monastère pour conserver des droits (et des biens) sur la nouvelle scène réformée.

Du point de vue de sa trajectoire individuelle et plus personnelle, Marthe Chartier fait partie d'une délégation envoyée par Louise de Bourbon, abbesse de l'abbaye-mère de Fontevraud, pour entreprendre la réforme de la Madeleine d'Orléans. Or, ce groupe de quelques religieuses arrive en 1562 à Orléans et est dirigé par la mère Louise Lefevbre. Marthe ne serait donc pas intégrée pleinement à la vie conventuelle et communautaire orléanaise, facilitant son départ. L'hypothèse que l'abandon définitif du voile se penserait dans une trajectoire plus longue, initiée par un premier départ de l'abbaye-mère, est donc envisageable. Nous constatons également que c'est l'accord de Louise Lefevbre, qui connaît sans doute Marthe depuis longtemps, qui entérine la sortie : y aurait-il eu une préméditation plus longue du départ, en discussion avant même l'arrivée de Marthe à Orléans ? Notons que le prieuré de la Madeleine est l'objet, avant même la prise de pouvoir

⁷⁰ Sur le concept bénédictin de ces deux types de majorités : A. P. MONAHAN, *Consent, Coercion, and Limit: The Medieval Origins of Parliamentary Democracy*, Leiden, Brill, 1987, p. 139. Olivier Christin montre bien, dans son *Vox Populi*, que la notion de *sanior pars* montre une confiscation du pouvoir par une oligarchie, notamment dans tout ce qu'il appelle « les ruses de la raison majoritaire » : à savoir faire passer la *sanior pars* pour la majorité, comme dans le cas de l'adhésion à la Réforme de certains espaces qui, en fait, ne donnent la parole qu'aux notables. Voir O. CHRISTIN, *Vox populi*, *op. cit.*

⁷¹ J. FOA, « « Le repaire et la bergerie des brebis du Seigneur au milieu de la France » : le paysage urbain à Orléans au temps des guerres de religion », *Histoire urbaine*, n° 41, 2014, p. 147-168. L'auteur retrace les trajectoires urbaines lors des différentes étapes confessionnelles que traverse la ville. Orléans, tour à tour protestante et catholique, développe selon les circonstances un urbanisme spécifique, des attitudes citoyennes variées, des choix d'implantations géographiques motivés par la confession. Les religieuses de la Madeleine semblent s'insérer parfaitement dans cette chronologie : elles sont aussi contraintes à l'exil.

réformée, de plusieurs soupçons concernant la régularité et l'obéissance, mais aussi de rumeurs quant à l'influence des idées réformées auprès des religieuses. La confrontation, au sein du couvent et au moment du procès-verbal, entre des sœurs présentes et des protestants notoires – puisque le notaire, François Stuart, et le beau-frère, Jehan de Montaudion appartiennent au réseau réformé orléanais – est en cela tout à fait révélatrice d'une porosité du couvent au contexte orléanais immédiat. En effet, cette rencontre montre que, même après l'envoi de plusieurs réformatrices dans le prieuré, des pratiques de contacts avec les réformés, membres de réseaux de notables locaux, sont maintenues – même si nous ne pouvons savoir si ce rendez-vous est contraint ou non. Enfin, dans l'acte notarié, la reprise du vocable bénédictin de la « meilleure et plus saine partie des religieuses » pourrait montrer l'association étroite entre le notaire et les religieuses de l'abbaye, qui influence directement la rédaction du procès-verbal. Dès lors, les soupçons de liens avec l'hérésie sont renforcés, au sein même des murs du cloître qui devient un lieu de propagation de l'opinion nouvelle. Mais conjointement, ce cas pourrait tout aussi bien montrer à sa manière la soumission des religieuses au nouveau pouvoir des huguenots, à qui l'autorisation de sortie de la religieuse agirait comme gage de leur bonne volonté. Enfin, l'absence d'évocation d'une dispense demandée et/ou obtenue par la religieuse indique que les leviers judiciaires ecclésiastiques ne font pas le poids face à la situation présente : les religieuses ne sont pas en mesure, un mois seulement après l'interdiction du culte catholique, de faire valoir de tels arguments. L'application du droit catholique se limite à l'accord – formulé en mode mineur, puisqu'il ne fait que prendre acte de l'événement – de l'abbesse à la sortie, dans ce que nous appellerions une extorsion contextuelle de sortie. La procédure, dans un contexte réformé, est simplifiée et circonscrite à un acte notarié : c'est le procès-verbal qui fait le départ et qui autorise la sécularisation.

Ainsi, la sécularisation des religieuses est donc certes pensée par les autorités catholiques, mais l'accord papal d'une sortie de couvent n'a, dans les faits, que peu d'influence sur l'adaptation et l'intégration dans le monde des femmes. Si cette inutilité est bien visible dans le cadre d'espaces réformés, comme à Orléans, le Saint-Siège fournit aussi des dispenses qui peuvent ne pas avoir un impact, dans les territoires catholiques, sur la réintégration temporelle des femmes dans le siècle. La capacité d'agir conférée par l'obtention de ces documents s'avère parfois nulle car, dans le royaume de France traversé par une tendance gallicane, elle peut être refusée par les tribunaux séculiers. Néanmoins, l'octroi de dispense constitue un indice important sur ces femmes et leurs réseaux, car l'obtention d'un tel sésame implique un investissement conséquent dans l'action, un engagement inscrit dans la durée et qui distingue ces parcours d'autres départs peut-être plus « spontanés » ou qui s'émancipent de telles demandes. Françoise de Foix est emblématique d'un parcours judiciaire heurté, presque un parcours du combattant, structuré par des autorités contre

lesquelles la religieuse et son avocat ont l'air d'être seul.e.s à se battre. Le juriste, qui prend en note les arrêts, donne un aperçu de la personnalité pugnace de Françoise de Foix, qui se défend et est « elle mesme sçavante & eloquente en son fait⁷² ». Ancienne abbesse, issue d'une grande famille, capable d'écrire des missives au roi et de solliciter des entrevues, elle soutient elle-même son procès. Ces leviers juridiques ne peuvent être soulevés que par des personnes lettrées, et capables de présenter et défendre leurs cas : les abbesses et leurs coadjutrices qui sortent sont donc les mieux disposées à laisser dans les sources ce type de documents.

De leur côté, les représentants de l'Église catholique s'opposent, évidemment, à la sortie des religieuses. Mais face à un pouvoir pontifical lointain, disposant de peu de relais pour appliquer ses décisions, ce n'est de loin pas l'approbation papale que les nonnes suisses, anglaises ou françaises, cherchent en priorité. La véritable épreuve à traverser est bien celle des parlements et des tribunaux locaux où se jouent, cette fois en mode majeur, les enjeux juridiques auxquels sont confrontées les religieuses. Les réactions des parlements s'échelonnent ainsi entre acceptation et punitions, corporelles ou d'ordre pénitentielles. Elles varient selon les espaces étudiés, mais présentent une grande régularité sur un point : le statut d'entre-deux et le comportement de ces femmes demeurent répréhensibles et à contrôler.

II. Des prévaricatrices ?

La plupart des religieuses s'émancipent donc d'une obligation de dispense sollicitée auprès du pape. Mais ce contournement de la justice ecclésiastique n'est pas la seule faute dont elles seraient coupables. En plus de leur apostasie, elles provoquent l'inquiétude des pouvoirs séculiers, peu importe le contexte et leur enracinement confessionnel. En France, elles sont soupçonnées de subversion politique et de vouloir échapper à la loi. En Angleterre, quel que soit le règne et sa politique par rapport au mariage clérical, elles suscitent des doutes d'ordre juridique : sont-elles mariées ? Ont-elles droit à leur pension ? Leur statut de sujet fidèle est en effet remis en question : comme les religieuses qui restent catholiques fuient l'île, celles qui restent sont donc suspectes. En Suisse, les nonnes qui choisissent la poursuite d'une existence sous les ordres sont chassées, car forcément indignes et paillardes. Celles qui sortent doivent être encadrées par les autorités, pour prévenir une contagion des idées catholiques. Il s'agit, dans les trois espaces, de confronter les religieuses à la loi, initiative hybride qui s'inscrit dans le second XVI^e siècle et qui mobilise, à toutes les échelles, les représentants du pouvoir séculier.

⁷² L. SERVIN, *Actions notables et plaidoyez de messire Loys Servin, ... avec les plaidoyers de M. A. Robert, Arnault et autres*, Rouen, Louis Loudet, 1629, p. 477.

La mise en place d'un système de juridiction qui répond aux désertions monastiques et aux tentatives de sécularisation subséquentes s'étend sur un temps moyen, variant selon les chronologies propres à ces trois espaces. Néanmoins, le même constat d'une nécessité légale de réfléchir sur cette possibilité est formulé par chacune de ces autorités, françaises, anglaises et suisses : le suivi législatif des religieuses en rupture de ban est pensé et établi. En France, les parlements et le roi construisent à deux les interdictions et leurs conséquences économiques sur la vie des religieuses. En Suisse, les Conseils des territoires passés à la Réforme explicitent juridiquement la nécessité d'une sécularisation, notamment par le biais de l'autorité temporelle, qui conditionne le séjour prolongé ou l'installation dans leurs espaces à cette même sécularisation. Cet effort particulier de suivi des religieuses se partage entre Conseils des villes, Consistoires et autres *Chorgerichte*. En Angleterre, l'organisation de la dissolution des monastères et les louvoiements politiques et religieux autour du mariage clérical structurent les réponses juridiques à l'union conjugale des religieuses. Confrontées à des poursuites judiciaires, l'attitude de ces femmes face aux autorités montre un éventail de stratégies déployées et de réseaux sollicités divers : il s'agira de définir leur multiplicité, pour essayer de comprendre quels ressorts et quels obstacles jalonnent les trajectoires de sécularisations féminines.

a. Reines et rois, parlements et cours : caisses de résonance de la question des religieuses

Les recueils d'arrêts des Parlements fournissent une source éclairante sur la question des évolutions de la justice par rapport aux religieuses qui sortent des couvents, sur la construction de leur défense et l'explicitation de leurs motivations pour sortir. Or, les législations liées aux religieuses n'entrent pas pour la première fois dans les Parlements avec la Réforme. Des affaires judiciaires quant à des héritages, des fuites du couvent, des agressions de religieuse, des luttes économiques entre couvents et institutions religieuses, des questions de gestion patrimoniale ou de possession des cloîtres ponctuent les recueils d'arrêts avant même l'affichage des thèses de Luther. Le sujet des religieuses face à la justice n'est donc pas inédit dans l'historiographie, dont les études couvrent un large champ, depuis les religieuses « fuyardes » de l'époque médiévale⁷³ aux procès menés par des abbesses dans le but de reconquérir des terres aliénées⁷⁴.

Ces procès sont ainsi un révélateur de l'insertion des couvents dans la cité, faisant de leurs actes des sources de choix dans les recherches en histoire religieuse. C'est la manière dont les aborde

⁷³ F. D. LOGAN, *Runaway religious in medieval England*, *op. cit.*

⁷⁴ Voir un cas traité par D. DINET, *Religion et société : les Réguliers et la vie régionale dans les diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon (fin XVI^e-fin XVIII^e siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, p. 486, qui montre le long procès, finalement perdu, d'une abbesse contre le chapitre général de Dijon, à la fin du XVII^e siècle.

Bernard Hours⁷⁵, qui note l'importance d'un « syndic temporel », ou « père temporel », au sein des institutions religieuses, c'est-à-dire un personnage ayant pour charge de défendre les intérêts du couvent dans la préservation de ses biens temporels et qui le représente dans les procès à ce sujet, par exemple. En Suisse, l'avouerie du Conseil d'un canton sur des abbayes et couvent, *via* la charge d'avoué, est un marqueur de l'expansion de ces conseils urbains et d'une perte d'autonomie de certains monastères qui disposaient de larges prérogatives seigneuriales. Ces cas de procès, de publicisation de problèmes internes aux couvents, ou même d'affrontements financiers ou politiques entre institutions religieuses concurrentes (pour leur territoire, pour leurs affaires temporelles ou spirituelles) existent donc bien avant les dénonciations réformées et subsistent pendant et après le XVI^e siècle. Outre les procès économiques, les couvents participent aussi par exemple à des affaires criminelles et de mœurs. Les « abuseurs » de nonnes sont particulièrement punis, c'est le cas d'un « nommé Sallesses », accusé du viol d'une religieuse, que le parlement de Toulouse condamne « à être décapité, ses membres affigez en paly sur le chemin dudit monastère⁷⁶ ». Mais on assiste là à des crimes condamnés selon une logique ancienne, définie par le droit ecclésiastique comme « inceste spirituel », la relation sexuelle avec une religieuse étant qualifiée de « conionction incestueuse et reprouvee⁷⁷ ». Dans son chapitre sur les « nopces incestueuses », le notaire catholique et conseiller du roi Jean Papon évoque aussi « l'authentique *incestas nuptias* », dans lequel est inclus le mariage avec toute « femme mariee, Religieuses, Payenne⁷⁸ ». Ce faisant, il inscrit le mariage incestueux des religieuses dans une jurisprudence ancienne⁷⁹, rattachée à la coutume.

Au moment de la Réforme, qui agit là comme moment d'aboutissement autant que de réflexion novatrice, plusieurs édits royaux donnent à voir un tournant dans les législations et dans les représentations qui s'élaborent à leur sujet, précisément quelque part entre l'édit de Roussillon de

⁷⁵ B. HOURS, *Des moines dans la cité. XVI^e - XVIII^e siècle*, op. cit.

⁷⁶ B. de L. ROCHE-FLAVIN et F. GRAVEROL, *Arrests notables du Parlement de Toulouse, Donnez & prononcez sur diverses matières, Civiles, Criminelles, Beneficiales, & Feodales*, Toulouse, Guillaume Louis Colomiez et Jérôme Posuel, 1682, p. 187.

⁷⁷ J. PAPON, *Secrets du troisieme et dernier notaire de Jean Papon, conseiller du roy, et lieutenant general au bailliage de Forests*, op. cit., p. 486.

⁷⁸ J. PAPON, *Recueil d'arrests notables des cours souveraines de France*, op. cit., p. 1288.

⁷⁹ Cette conception ecclésiastique du mariage des religieuses comme inceste est l'une des constantes des défenses catholiques. À la fin de la période étudiée, Fronton du Duc mobilise encore la référence dans F. D. DUC, *Inventaire des fautes, contradictions, et faulses allegations du Sieur du Plessis en son liure de la Sainte Eucharistie. Remarques par vn des Theologiens de l'Vniuersite de Bordeaux*, Lyon, Par Iean Pillehotte, 1599 : « encore bien donc que la couche du mariage soit sans macule, si toutes-fois on se marie avec sa belle mere, ou avec sa tante ou avec une religieuse, qui aye faict vœu de chasteté, la sainteté du mariage n'exempte point d'inceste telle conionction & accointance : aussi n'exempte elle point de crime la transgression du vœu du Celibat », p. 191. L'ouvrage remporte l'adhésion générale des supérieurs du théologien : les permissions, nombreuses, proposent un seuil de texte élogieux. Elles considèrent l'ouvrage comme étant d'utilité publique : « fort utile [...] pour la conversion des desvoyers », ou encore le vicaire général de l'Archevêché de Lyon déclare que le livre « doit voir la lumiere publique pour desabuser les ensorcelles ».

Charles IX⁸⁰, qui condamnait les anciens membres du clergé régulier mariés à l'exil, et l'édit de Beaulieu de 1576, qui ne fait subsister comme sanction que l'exclusion économique. Ces textes ponctuent le second XVI^e siècle et inscrivent les procédures judiciaires contre les religieuses au sein du système plus large de poursuite de l'hérésie⁸¹. Au sujet des membres des ordres réguliers, plusieurs règlements émis par le roi signalent à la foi les stratégies juridiques mises en œuvre par les religieuses et religieux pour sortir des ordres, et le fait que la volonté de contrôle royal de ces procédures se resserre. Dans le contexte général de mise en place d'un système juridique anti-calviniste sous Henri II, des édits s'attachent plus particulièrement aux apostats : le premier identifié est publié le 10 mars 1551, quand le roi rédige à l'attention de la cour du parlement de Bordeaux « des lettres concernant les rescrits obtenus frauduleusement par des religieux et religieuses pour être démonachés⁸² ». Avec le contexte du bras de fer entre Jules III et Henri II, cette requête royale présente bien une ingérence du monarque dans des affaires *a priori* purement ecclésiastiques : les rescrits peuvent être frauduleux et il faut s'en méfier. Le roi dénonce ici l'utilisation de rescrits obtenus illégalement et veut que les religieuses et les religieux passent devant des juges choisis par le monarque, qui en fait une liste soumise au parlement. La mainmise royale sur les cas de sortie de couvents est bien complète : les lettres obtenues du pape peuvent l'être « frauduleusement », en passant par des réseaux eux-mêmes condamnables du point de vue de leur confession. Il s'agit alors de lutter contre « le scandale » de ces sorties et d'empêcher leur entérinement légal, mais aussi de contrer l'adaptation consécutive et scandaleuse de la religieuse à la vie séculière. La chronologie de ces textes adressés aux différentes autorités au sujet des religieuses et de leurs réseaux suit en conséquence largement l'histoire des grands édits religieux du second XVI^e siècle et des crises qu'ils tentent de régler. En alternant entre tolérance et condamnation sévère, l'attention judiciaire aux religieuses révèle en effet les hésitations, les atermoiements et les revirements politiques du pouvoir royal quant à l'autorisation ou non des réformés en France. En 1564, l'édit de Roussillon stipule que

les Religieuses professes, qui semblablement durant ou depuis lesdicts troubles auront laissé leur profession, & se sont mariees, seront aussi contrainctes de laisser leurs maris, & retourner en leurs Monasteres, pour y vivre suyvant nostredict Declaration : ou vuidier nostredict Royaume dedans mesme temps que dessus : sur peine de prison entre quatre murailles⁸³.

⁸⁰ Dans ses lettres patentes de 1564, le roi ordonne le retour des religieuses dans leur cloître. Dans CHARLES IX, *Lettres patentes du Roy pour l'entretènement et entière exécution de l'édit et déclaration de la pacification des troubles de son royaume pour le faict de la religion*, *op. cit.*

⁸¹ Voir annexe III, « la judiciarisation progressive des religieuses mariées dans le royaume de France », p. 568.

⁸² J. LÉPICIER, « Documents », *Archives historiques du département de la Gironde*, vol. 23, 1883, p. 86. Document n°XXI, 10 mars 1551, transcrit par Fernand DURODIÉ.

⁸³ CHARLES IX, *Lettres patentes du Roy pour l'entretènement et entière exécution de l'édit et déclaration de la pacification des troubles de son royaume pour le faict de la religion*, *op. cit.*, p. 97.

La limite de temps pour quitter les frontières du royaume est de deux mois, mais, hormis la disposition prise sur cette extrémité haute, le choix du délai est laissé à la discrétion des juges. La condamnation est dure, puisque leurs mariages sont considérés comme illégitimes, que les religieuses enfuies des cloîtres et demeurées en France n'ont d'alternative imposée qu'entre l'exil et l'enfermement, dans le monastère d'origine ou en prison. Leur sécularisation est ici clairement et catégoriquement niée. C'est à partir de cet édit, qui détaille les restrictions relatives à la paix d'Amboise, que les religieuses françaises comparaissent davantage devant les parlements. Sylvie Daubresse a montré que la paix d'Amboise ne satisfait pas certains parlementaires, comme à Paris et en Bourgogne, qui tardent à enregistrer l'édit⁸⁴. Outre le refus de la tolérance des deux religions et donc de la diversité, jugée contraire à toute idée d'union, les juristes écrivent au roi pour savoir si les prêtres peuvent se marier, puisqu'ils font face à de nombreux cas pratiques qui constituent, pour eux, autant de scandales publics. Or, ce dialogue entre les parlements et le roi ne crée pas un environnement propice au retour au siècle des femmes cloîtrées, au contraire. Ces dispositions invitent en effet plutôt les magistrats à poursuivre sévèrement les « apostates ». Ces mesures ressemblent beaucoup à celles prises par la reine d'Angleterre, Mary Tudor, quelques dix ans plus tôt, selon une même logique de contre-réformation⁸⁵.

Mary impose aux prêtres et membres des clergés de quitter leurs maris et leurs épouses et de retourner à leurs vœux. Néanmoins, dans ce cas, l'exil n'est pas proposé comme alternative : celles et ceux qui ont fait vœux de chasteté n'ont pas le choix et le divorce et la pénitence sont leur seul horizon d'attente s'ils veulent demeurer dans le cadre légal. Les injonctions imposent, au point 7 :

Que chaque évêque et toute autre personne susmentionnée, doivent et devront priver de leurs bénéfices et de leurs promotions ecclésiastiques toutes les personnes qui, contrairement à l'état de leur ordre et à la coutume louable de l'Église, se sont mariés et ont utilisé des femmes comme leurs épouses, ou ont agi autrement, publiquement et calomnieusement, de manière désordonnée ou en s'abusant eux-mêmes⁸⁶.

L'historien Haigh retrace la trajectoire de l'injonction royale de mars 1554⁸⁷. L'ordre est relayé au sein des *counties* par les administrateurs de diocèse qui traquent et infligent les pénitences nécessaires aux membres du clergé s'étant mariés. Trois étapes ponctuent ce châtement légal : la dissolution des mariages, la pénitence et, pour les hommes, la perte des bénéfices. On retrouve, dans les

⁸⁴ Les remontrances au roi de Jean Begat en témoignent : J. BEGAT, *Remonstrances faictes au Roy de France, par les deputez des trois Estats de Bourgogne, sur l'edict de la pacification des troubles du Royaume de France*, Anvers, Guillaume Silvius, 1564.

⁸⁵ Même si celles prises par la reine font une rupture nette avec la politique de son prédécesseur sur le mariage clérical, autorisé par le parlement en 1549.

⁸⁶ Document cité dans : G. L. BRAY (éd.), *Documents of the English Reformation, 1526-1701*, Cambridge, James Clarke & Co., 2004, p. 316, (m.t.), original : « that every bishop and all the other persons aforesaid [...] may and shall deprive [...] all such persons from their benefices and ecclesiastical promotions who, contrary to the state of their order and the laudable custom of the Church have married and used women as their wives, or otherwise notably and slanderously disordered or abused themselves ».

⁸⁷ C. HAIGH, *English reformations, op. cit.*, p. 226-228.

archives de la cour de York analysées par Dickens, plusieurs de ces femmes, dont Margaret Basforth, ancienne religieuse de Moxby, et son époux Robert Newstead. Un an après leur première comparution devant la cour, la sentence les contraint à se séparer, en couvrant tous les espaces du quotidien qui pourraient être ceux d'un rapprochement entre les deux époux et épouse : « À partir de maintenant, ils doivent vivre séparément l'un de l'autre, et ne doivent s'accompagner l'un l'autre de jour comme de nuit, particulièrement dans une maison, mais aussi à l'église ou au marché⁸⁸ ».

Dans ces gestions royales des couples illégaux, plusieurs imprécisions et silences subsistent néanmoins. La première est l'invisibilité légale des anciennes nonnes : elles comparaissent certes, mais elles sont traitées à la marge des textes destinés aux membres masculins du clergé, pour lesquels la punition est plus dure puisqu'ils se voient privés de leur charge et donc de leur moyen de subsistance. Mary Tudor ne semble même pas concevoir la possibilité que d'anciennes religieuses soient mariées et Charles IX prend uniquement en compte l'impératif de dissolution de la vie conjugale. En outre, même si l'impossible continuation de ces mariages est invoquée et martelée, rien n'est mentionné sur les enfants potentiels, les biens en communs ou les héritages. Ces deux décisions royales de dissolution des mariages et de retour dans les ordres montrent à leur manière la difficulté de les mettre en pratique, et leur radicalité ne tarde pas à être atténuée par des édits plus « pratiques », c'est-à-dire plus raisonnables et aisés à appliquer. Néanmoins, la négation absolue de toute possibilité de sécularisation souligne bien que l'illégitimité et le scandale de tels mariages restent la perception majoritaire à propos de ces unions dans les représentations, en tout cas, des législations royales.

La législation évolue donc rapidement en considérant désormais ces conséquences pratiques de la vie conjugale, même illégale⁸⁹. En reprenant les réflexions menées par Olivier Christin sur la préfiguration de la sécularisation de l'État au moment des guerres de religion⁹⁰, il appert que le péché n'est pas mis en avant dans les nouveaux textes, sinon dans ses conséquences directes, qui sont évoquées : ici, le statut des enfants issus de telles unions apparaît. Dans l'édit royal de Beaulieu, en 1576, on régule la forme, soit la manière de gérer les religieuses sorties, mais pas le fond, la question de si elles peuvent sortir ou non. Une question qui appartient pourtant fondamentalement

⁸⁸ A. G. DICKENS, *The Marian Reaction in the Diocese of York, part 1, op. cit.*, p. 16-17, (m.t.), original : « they shall from hensfurthe lye separatelie thone frome thither, and that they shall not accompany together by day nor by nighte, speciallie in one house, but in churche and market [...] ».

⁸⁹ On peut considérer que les édits changent rapidement : en une dizaine d'années, entre les années 1550 et les années 1560-1570, on passe de la négation du problème (par l'exclusion des personnes), à la reconnaissance de ses conséquences (des couples et des enfants dans le siècle). Des travaux montrent cette évolution des parlements dans le contexte des guerres de religion, en abordant des parlements particuliers : c'est le cas avec le parlement de Bordeaux et son étude dans G. CHAMPEAUD, « Les édits de pacification : une source originale pour l'histoire du parlement de Bordeaux au XVI^e siècle », *Histoire, économie & société*, 31^e année, n° 1, 2012, p. 7-16.

⁹⁰ O. CHRISTIN, *La paix de religion*, Paris, Seuil, 1997.

au débat confessionnel et théologique n'est plus traitée d'un point de vue doctrinal, mais en considérant un fait accompli, comme si l'on reconnaissait le caractère irréversible de la division religieuse et de ses conséquences. Les religieuses prennent donc progressivement place dans ces édits et, petit à petit, les implications pratiques sont davantage mises en avant que les considérations purement théologiques.

À retracer rapidement cette ligne chronologique de l'évolution des considérations sur les religieuses dans les différents édits, il semble clair que l'édit de Roussillon de 1564 doit être spécifié en 1565 par l'impossible intégration des anciens religieux et des anciennes religieuses dans les héritages. L'État doit donc désormais arbitrer, gérer, ordonner la réalisation d'un état de fait plutôt que condamner théoriquement le choix de sortir du couvent. Belleforest consacre quelques pages à ces décisions royales et note : « à Nerac encor'il ordonna que les Religieux & Religieuses s'estans deffroquee & voulans rentrer en la succession de leurs peres, ne fussent point receuz, que suivant les constitutions anciennes⁹¹ ». La loi de Charles IX convainc les juristes, et plusieurs commentaires de ce passage particulier concernant les mariages de religieuses s'ègrènent dans les ouvrages plus généraux sur les lois en France. Par exemple, Duret mentionne que ;

Le Roy n'agueres a mis la main à l'œuvre, voyant assez grand'partie des prestres debordez, religieuses immodestes, laisser leurs voeuz pour se marier, a enjoint aux prestres, moynes, religieux, proffez, qui durant les troubles, ou depuis ont laisser leur profession, pour se marier : laisser leurs femmes retourner dans leurs couvents [... puis il cite l'édit dans le texte]⁹²

L'action du roi est donc louée en cela qu'elle témoigne de son engagement personnel d'homme chrétien dans la lutte et de la nécessité de légiférer sur ce vide juridique. Ces textes réfléchissent au statut des religieuses mariées, sujet qui fait ainsi son entrée dans les grands édits de pacification, avec un « édit sur la pacification des troubles du royaume, les protestants, les religionnaires fugitifs, la convocation des Etats Généraux, etc. », promulgué par Henri III le 6 mai 1576. Il s'attèle spécifiquement au phénomène des couples monastiques. Le paragraphe IX de cet édit, pris à Beaulieu, statue notamment sur leur descendance, sur leur position sociale et sur les conditions de leur existence au sein de ce qu'on pourrait voir comme un proto-droit des familles :

Pour le regard des Mariages de Prestres, & personnes religieuses qui ont esté cy devant contractez, nous ne voulons ny entendons, pour plusieurs bonnes considerations, qu'ils en soient recerchez ny molestez : imposant sur ce silence à nos procureurs generaulx, & autres nos Officiers : déclarons neantmoins que les enfans issus desdits mariages, pourront succeder seulement aux meubles, acquets & conquets immeubles de leurs peres

⁹¹ F. de BELLEFOREST, *Les grandes annales et histoire générale de France, dès la venue des Francs en Gaule jusques au règne du roy très-chrestien Henry III*, op. cit., p. 1647-1651.

⁹² J. DURET, *Traicté des peines et amendes, tant pour les matieres Crimineles que Civiles : diligemment extraict des anciennes Loix des douze tables, de Solon & Draco, constitutions canoniques, loix civiles & Imperiales*, Lyon, par Benoist Rigaud, 1573, p. 113.

& meres, ne voulans que lesdicts Religieux et Religieuses profez puissent venir à aucune succession directe ny collaterale⁹³.

En raison du contexte de cette fin de cinquième guerre de religion, le texte est interprété comme favorable aux réformés, en position de force : ces mariages ne doivent plus être l'objet de poursuite. La réglementation des unions ne se fait plus sur un plan criminel, mais social, et c'est leur dimension économique qui importe désormais. La législation testamentaire est précisée : l'héritage des enfants ne peut inclure que l'ensemble des biens acquis directement par leurs parents, afin de ne pas bouleverser les équilibres successoraux. Dans la paix de Bergerac, le texte est quasiment repris mot pour mot. Un seul paragraphe y traite de l'ensemble de la problématique des mariages réformés et de leur validité générale, et cette inclusion du mariage clérical dans un seul décret participerait de la logique globale d'une acceptation de plus en plus générale de ce phénomène, qui, s'il continue à être stigmatisé – notamment avec des processus d'exclusion économique – accède à une forme de légitimité sociale ou du moins de tolérance. Pour reprendre les termes d'O. Christin, il y aurait, dans ce second XVI^e siècle, une prise en main progressive de la paix par l'État qui renonce à l'idéal d'union de la chrétienté et qui établit une *pax civilis* par nécessité d'imposer une concorde civile⁹⁴. Enfin, l'édit de Nantes revient une fois de plus sur ces unions en 1598, en leur accordant un paragraphe entier et des précisions. Il conclurait, en quelque sorte, ce travail d'élaboration de textes efficaces et apporte ses conclusions quant à ce micro-laboratoire des affrontements confessionnels qu'a constitué, au gré des édits successifs, l'expérience du mariage clérical. L'édit de Nantes ajoute une clause particulière, qui est celle du cas des professions faites avant l'âge requis : « et quant à ceux qui auront fait profession avant l'aage porté par les ordonnances d'Orléans et Blois, sera suivie et observée en ce qui regarde lesd. successions la teneur desd. ordonnances, chacune pour le temps qu'elles ont eu lieu ». Cet ajout est révélateur des arguments que soulèvent la plupart des membres des ordres réguliers afin de régulariser leurs sorties et qui se formule autour de l'illégalité préalable de la profession religieuse (illégalité liée à des vices de forme, à une contrainte exercée sur l'impétrante...). Il s'agit ici de poser un garde-fou pour maintenir la stabilité des héritages, en créant un obstacle supplémentaire au départ de la religieuse : une profession faite trop jeune ne change rien à la possibilité de réintégration dans l'héritage familial si la victime ne signale pas l'abus assez vite. Le sujet des sorties de couvent, en France, appartient donc pleinement aux évolutions et aux représentations de la religion réformée, telles qu'elles sont pensées par l'État.

En contrepoint, dans la Genève réformée, c'est sur la question d'une incitation au mariage adressée aux religieuses que l'on peut voir la formulation d'un nouvel espace législatif. Les structures légales

⁹³ HENRI III, *Édict du Roy sur la pacification des troubles de ce royaume. Leu et publié, ledit seigneur séant en son Parlement, le XIII. jour de may 1576*, Paris, Impr. de F. Morel, 1576, p. 7-8.

⁹⁴ O. CHRISTIN, *La paix de religion*, op. cit., p. 34.

encadrant ces transfuges sont aussi des armatures juridiques et politiques qui cherchent à contrôler cette population entre deux mondes, notamment par des mesures économiques, comme l'octroi de pension. Dans cette cité passée au protestantisme entre 1533 et 1536, l'impossibilité de maintenir des monastères de femmes est décrétée rapidement et découle d'une certaine logique, puisque l'adoption de la Réforme bernoise, puis calviniste, suppose la dissolution des monastères, menée dans les mois qui suivent le passage à la Réforme. Cette rapidité montre d'une part la facilité législative avec laquelle ces institutions sont détruites, et d'autre part l'intérêt des Conseils à capter les biens et bâtiments ecclésiastiques, comme le couvent des clarisses réaffecté en Hôpital général. Contrairement à l'entre-deux anglais qui n'autorise pas le mariage, les villes réformées de Suisse encouragent les unions d'anciennes moniales par des incitations économiques. La dot de Blaisine Varember, seule religieuse à quitter le couvent de Sainte-Claire à Genève, est ainsi prise en charge par le Conseil, même s'il tarde à la régler à son époux. Le 23 janvier 1536, soit quelques jours avant l'arrivée à Genève d'une armée bernoise chargée de prêter secours à la ville menacée par le duc de Savoie, elle devient la femme de l'ancien prêtre Thomas Genod⁹⁵. Deux mois plus tard, Thomas réclame néanmoins toujours cet argent aux syndics, qui avaient forcé les religieuses de Sainte-Claire à s'en acquitter, conformément à une stratégie visant à extorquer des biens au monastère et à le laisser financièrement exsangue⁹⁶. Les sœurs quittent finalement la ville, qui formule en mai sa décision définitive de vivre sous l'Évangile, sans avoir délivré ces fonds. Les registres du conseil retiennent, à la date du 20 mars 1536, que « Thomas Jenod demande à Do. Darlod il luy satisface des deux centz escus par luy pour les seurs de S. Clere promys à sa femme⁹⁷ », prouvant que c'est bien le magistrat qui organise, partout en Suisse, le suivi de ces femmes, par exemple à Zurich où une ancienne religieuse du couvent d'Oetenbach, Engel Schwytzer, reçoit une pension annuelle pour continuer à vivre hors de la clôture. La connaissance des trajectoires de sécularisation est précise, confinant presque à l'ingérence du Conseil dans les vies post-monastiques, qui rappelle l'interventionnisme qu'autorisait, avant même la Réforme, le droit d'avouerie : à Zurich, la même Engel Schwytzer est jugée incapable de gérer ses affaires correctement et l'argent est par conséquent versé à sa mère⁹⁸. Ce sont également les Conseils qui délivrent les autorisations de mariage aux nonnes sorties. Leurs Excellences de Berne consentent ainsi au mariage de Margaretha Von Wattenwyl, ancienne professe de Königsfelden, en août 1525⁹⁹ : elle profite ici d'un accord général

⁹⁵ T. A. LAMBERT *et al.*, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin. Tome I, 1542-1544, op. cit.*, p. 285.

⁹⁶ Sur ces stratégies d'appropriation des biens du clergé et sur les querelles de procédures en Suisse au moment de la Réforme, voir l'exemple de Moutier, traité dans : M. ABERLÉ et O. CHRISTIN, « Querelles de clocher dans l'Ancienne Confédération helvétique (1520-1540) », *Revue d'histoire du protestantisme*, vol. 4, n° 1, 2019, p. 9-31.

⁹⁷ L. DUFOUR-VERNES, E. RIVOIRE et V. B. VAN BERCHEM (éd.), *Registres du Conseil de Genève. Tome 13*, Genève, Kündig, 1940, vol. 27-29, p. 504.

⁹⁸ Exemple tiré de B. GORDON, *The Swiss Reformation*, Manchester, Manchester University Press, 2002, p. 265.

⁹⁹ *Id.*

de sécularisation donné par Berne aux nonnes de ce couvent. Sept d'entre elles choisissent alors l'état marital, encouragées par les autorités, en cette même année et ce alors même que Berne ne passe à la Réforme qu'en février 1528, après une dispute de religion¹⁰⁰. Cet événement est relayé par Luther auprès des religieuses qu'il conseille : dans sa lettre de 1524, il se réjouit de la décision de laisser partir les religieuses prise par le Conseil de Berne, qui louvoie encore entre acceptation ou refus de la foi évangélique, et de leur accorder en plus le droit de prendre avec elles ce qu'elles auraient amené au couvent¹⁰¹. Ce retour à la vie séculière, aussi abordé dans son aspect matériel, se ressent dès lors avec force après l'adoption de la Réforme par ces villes confédérées. À Lausanne, dont Berne s'est emparée lors de l'invasion du pays de Vaud pour secourir Genève, comme on l'a vu plus haut, les religieuses de Bellevaux sont forcées à déposer leur habit et c'est le Conseil de la ville qui leur fournit des habits laïcs et une pension¹⁰². L'implication politique des autorités urbaines est importante, puisque c'est elle qui chapeaute le processus de passage à la Parole de Dieu et, parallèlement, de sécularisation des religieuses, qui, passées les premières années de la Réforme, disparaissent des cantons réformés. C'est ici la législation des autorités civiles qui conduit à la suppression d'une réalité et, comme en Angleterre, ce sont les différentes lois et décrets passés qui contribuent à l'extinction d'une catégorie sociale, la religieuse, mais aussi d'une institution importante du Moyen Âge suisse, le monastère. La formulation juridique du statut des religieuses accompagne ainsi leur disparition de ces territoires réformés et constitue même le moteur principal de cette éradication. L'ensemble des mesures prises par les autorités pour structurer une disparition ne sont rendues visibles et complètes qu'avec la consommation du mariage, d'où l'insistance des réformés à encourager l'union des religieuses.

La sortie du cloître s'accompagne ainsi de législations diverses qui partagent néanmoins un point commun : toutes s'établissent alors que l'objet de leur législation existe déjà. En effet, elles proposent le contrôle de religieuses sorties du cloître en se fondant sur l'expérience de cette nouveauté sociale, en ayant connu des cas pratiques nécessitant de légiférer *a posteriori*. Les hésitations françaises s'adaptent progressivement à un état de fait contre lequel les autorités royales ne peuvent lutter. Excepté pour le règne de reconquête catholique sous Mary Tudor, c'est la même interprétation que l'on peut formuler pour le cas anglais, puisque l'acceptation progressive du

¹⁰⁰ A. VIEUSSEUX, *The History of Switzerland: From the Irruption of the Barbarians to the Present Time*, Londres, Society for the diffusion of useful knowledge, 1840, p. 129.

¹⁰¹ Lettre traduite en anglais par BULLMANN FLORES Erika, dans le cadre du Projet Wittenberg : « Just so the Counsel of Bern in Switzerland has opened the most famous Cloister Königfelden, and any maiden can freely leave, remain or move in, and they allow her to take with her whatever she has brought in » ; « il y a peu, le Conseil de Berne en Suisse a ouvert le très célèbre couvent de Königsfelden, et chaque vierge peut, librement, sortir, rester ou déménager, et ils l'autorise à prendre avec elle l'ensemble des possessions qu'elle a amenée dans le couvent » (m.t.).

¹⁰² H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*, Lausanne, La Concorde, 1927, vol. I- l'âge de la réforme, p. 197.

mariage clérical vient davantage acter une réalité que proposer une innovation sociale. Enfin, à Genève et plus généralement dans les cantons réformés de la Confédération des XIII cantons voisins, si on observe certes une forme de proposition doctrinale des cités réformées, il semble là encore que l'aspect empirique prime sur le politique et le doctrinal, sur l'idéologique pourra-t-on dire : on incite d'abord les nonnes à sortir, avant de réfléchir aux solutions concrètes possibles quant à leur sécularisation.

b. Punir les rebelles

Face à ces appareils législatifs, les trajectoires juridiques des religieuses réagissent en symbiose avec les évolutions politiques et juridiques et en fonction de la manière dont les institutions les prennent en compte. Notons d'abord la rareté des cas où des femmes se présentent devant les parlements afin de répondre de leur crime d'apostasie : la plupart des cas portés devant la justice abordent en fait l'aspect économique de leur re(conversion) et très rarement l'aspect théorique initial de la rupture de vœux. Pour celles qui sont confrontées directement à la justice, la réaction des juges dépend, évidemment, du contexte dans lequel la loi est exercée : un juge parisien n'aura pas le même regard qu'un ancien du Consistoire de Genève.

Dans cette ville, un couple monastique comparaît devant le Consistoire en 1555¹⁰³, lors d'une procédure qui s'étale de mai à août. L'homme, Antoine Avis, est un ancien moine augustinien et la femme, Marie le Danois (ou Dannois), une ancienne religieuse du même ordre. Le circuit d'Antoine recoupe nos différents espaces : son passage à la Réforme est théorique et explicité, puisqu'il aurait acquis, comme une révélation, « la cognoissance de la parrolle¹⁰⁴ ». Alors que les membres du Consistoire s'attachent à recomposer son parcours, il semblerait qu'il se soit rendu, une fois sa « profession de la foy » effectuée, en Angleterre. Quand il raconte son histoire en 1555, il est fort possible que l'avènement de la catholique Mary l'ait contraint à reprendre les routes de l'exil. Rentré en France, il est d'abord à Paris : « luy estant au lieux de Paris, interroguer de sa foy par serment, a esté fortz tenter et debile de sad^e foy pour crainte d'estre degrader et bruler ». Cette dernière mention fait référence à la nécessité, pour les clercs coupables de crimes, de subir une dégradation avant d'être remis entre les mains de la justice séculière. La dégradation n'est cependant pas applicable à tous types de crimes ; et même le blasphème, punissable de mort, ne conduit pas à une dégradation de ses proférateurs cléricaux. Par exemple, une ordonnance de Henri II, datée de 1548,

¹⁰³ I. M. WATT et J. R. WATT (éd.), *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, Genève, Droz, 2016, vol. X (14 février 1555-6 février 1556), p. 110.

¹⁰⁴ Les récits de conversion (et ce passage en est un, même réduit) fonctionnent de manière stéréotypée : la connaissance de l'Évangile comme instigatrice de la conversion se retrouve dans plusieurs autres. L'analyse des textes exprimant le passage d'une foi à l'autre est menée par T. WANEGFFELEN, « Récits de conversion des XVI^e et XVII^e siècles. Discours confessionnel et expérience individuelle », *op. cit.*

délimite l'exercice de la justice sur les blasphèmes. Les clercs doivent ici être punis comme les laïcs, mais seulement s'il n'est pas besoin de les dégrader. Dans ce contexte de diffusion de l'hérésie, contre les blasphemateurs, laïcs ou clercs, la cour réclame :

Pour la première fois tresgrande & tresgrieve punition, quant ausquels elle enioinct aux iuges royaultx ressortissans en icelle, de proceder à l'encontre d'iceulx griefs & execrables blasphemateurs, comme criminels de lese maïesté divine, & en faire la punition exemplaire telle qu'ils verront selon l'exigence des cas, non seulement contre les lays, mais contre les clercs pourveu qu'ils n'ayent ordres sacrez, & qu'il ne soit besoing de degradation¹⁰⁵.

Le reniement d'Antoine Avis présente la logique d'un renoncement à la foi par crainte d'un châtiment corporel définitif. Le renégat complète sa confession par l'aveu qu'il « deshavyat sa femme ». Il est donc déjà marié quand il arrive à Paris. La confession de son épouse, ancienne religieuse, conforte ses propos lorsqu'elle-même relate au Consistoire les étapes successives de sa punition :

dictz qu'elle futz fuettee par les carrefourt de Paris, et ne sçayt la cause, sinon qu'il disient qu'elle avoit prononcés parrolles contre la foy et qu'elle estoit concubine de sond. mari. Et l'a eu exposer à Roan, et qui en a quatre en ceste ville que les ont veu exposer. Et a faict emende honorable à tout une torche¹⁰⁶.

Le châtiment est sévère, car il prend place lors des débuts de comparutions des religieuses françaises devant les parlements. Punition corporelle, exposition au carrefour, amende honorable à la torche : l'arsenal juridique exercé sur les deux « apostat.e.s » est complet et les conduit à renier leur foi. Les deux sont relaps, puisqu'elle et lui sont retombé.e.s dans le catholicisme après une première renonciation. Par conséquent, le couple est condamné à nouveau à Genève, en tant que temporiseurs : cette fois, la punition est formulée par le Consistoire, qui les excommunie du fait de ce renoncement à la foi réformée et au refus d'endurer patiemment la persécution, comme le recommandent les théologiens réformés. Pendant cette première période française de fuite des monastères, la justice séculière insiste sur la publicisation du châtiment : Marie le Dannois est exposée publiquement, à Paris et à Rouen. Comme preuve du supplice subi, elle produit des témoins pour corroborer son expérience en face du Consistoire genevois. Quatre personnes confirment alors le verdict parlementaire que cite la repentante. Les registres du Consistoire donnent à lire l'incompréhension de l'ex-nonne, car elle admet ne pas connaître les raisons de cette punition. Cette affirmation semble surprenante, puisque, dans les années 1550, cela fait déjà plus de dix ans que des mesures répressives sont prises contre « les leutériens et mal sentans de la foy » : l'édit de Fontainebleau de 1540 avait, par exemple, obligé les juges à traquer les protestants.

¹⁰⁵ *Les Ordonnances & Edicts du Roy Treschrestien Henry, Devxiesme Dv Nom, depuis son aduenement à la couronne, iusques à present*, Paris, par Poncet le Preux, 1556, fol. 20.

¹⁰⁶ I. M. WATT et J. R. WATT (éd.), *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, op. cit., p. 110.

Pourquoi donc la défendante fait-elle part de son incompréhension ? Outre la possibilité qu'elle ne sache pas lire, l'absence de législation portant précisément sur les religieuses pourrait, comme on l'a vu, constituer une première possibilité : sans loi déterminant la marge de manœuvre laissée aux religieuses, sortir et se marier ne semble pas contraire aux règles du Royaume. Mais il s'agit probablement davantage d'une tentative d'atténuer l'abjuration de l'accusée, face à Calvin qui critique ces fidèles prêts à renier leur foi et obéissant ainsi davantage aux hommes qu'à Dieu. En confessant ignorer les causes de son châtement, la religieuse renforce la dimension arbitraire de la décision parlementaire, en la faisant passer pour injuste. Or, la femme a tout intérêt à convaincre l'assemblée protestante de sa bonne foi et d'accentuer la souffrance par laquelle elle est passée, puisque l'enjeu est important pour le couple. Il ne s'agit en effet de rien de moins que de l'obtention ou non d'une lettre d'habitation, soit l'intégration dans la société genevoise, qui permettra de revenir sur l'excommunication décrétée dans un premier temps par ce tribunal des mœurs

Le port de la torche, élément caractéristique de l'amende honorable¹⁰⁷, est un exercice de repentance imposé aux anciennes religieuses pendant la première période des réformations, qui aurait duré jusque dans les années 1560 : une religieuse de la Pré Abbey, Elizabeth Hayward est contrainte en 1541, après la publication des Six Articles, de divorcer de son mari. La cour du consistoire de Rochester la condamne aussi à porter une bougie publiquement. Par la suite, ce type de châtement disparaît du corpus : en Angleterre, cette situation est liée à l'installation progressive des protestants et à l'acceptation sociale du mariage des clercs. Mais en France, ce phénomène signalerait un changement dans le traitement juridique des anciennes religieuses, qui appuierait l'hypothèse d'une prise en charge, au moment de l'éclatement des guerres de religion, de ces cas par les parlements et par le roi plutôt que par une justice de type ecclésiastique. On passerait alors de sanctions proches, dans leur procédé et dans leur mise en œuvre, des punitions confessionnalisées et religieuses – telles l'obligation de faire « amende honorable » comme publicisation d'une déviance et d'un péché commis – à une judiciarisation plus séculière de ces anciennes religieuses. Les sanctions qui appartenaient jusqu'alors à l'ordre symbolique des remises en question de la foi et autres péchés punis par la vindicte des bons croyants se transforment désormais en punitions relevant de la sanction économique. Dans la seconde moitié du XVI^e siècle, la punition quitte le corps des nonnes

¹⁰⁷ Jean Duret explique que cette manifestation publique de l'amende honorable, dans laquelle le coupable paie et porte une torche plus ou moins lourde s'applique à plusieurs cas, sans lien avec l'hérésie : l'homme adultère doit effectuer un parcours similaire à celui de Marie le Danois, l'injurier également. Voir J. DURET, *Traicté des peines et amendes, tant pour les matieres Crimineles que Civiles*, op. cit., p. 20v, p. 88. Calvin utilise également cette punition : quelques années avant la comparution de Marie le Danois, il fait passer des « ordonnances sur les juremens et les blasphèmes » (1551), dans lesquelles les cas « des renoncemens de Dieu » sont punis en puisant dans le même répertoire de châtements : « quiconques aura renoncé Dieu, qu'il soit mis au colier par l'espace de six heres, de la mené par les carrefours la torche au poing pour faire amende honorable, puis fletry au front et banny », J. CALVIN, *Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, Edouard Cunitz, Guilielmus Baum et Edouard Reuss (éd.), Brunswick, Schwetschke, 1871, vol. X, p. 61.

pour s'appliquer à leurs moyens de subsistance. Contrairement à certains crimes, comme le blasphème¹⁰⁸, toujours rattaché à la dimension coutumière de la punition, la justice change de registre et punit des femmes considérées comme renégates par les juges. Il n'est ici pas question d'étudier une anachronique disparition de l'amende honorable ou du châtimement public, car Foucault montre bien qu'il faut attendre plus de deux siècles pour voir disparaître le supplice et ses manifestations moins physiques, comme l'amende honorable¹⁰⁹. Le corps reste assurément « cible majeure de la répression pénale¹¹⁰ » et on retrouve une grande sévérité, par exemple, dans la punition infligée aux hommes qui accompagnent les religieuses dans leurs périples. Un conseiller du parlement de Toulouse quitte par exemple son office et part à Genève, accompagné de sa femme et d'une parente, ancienne religieuse. Or, la sentence de la cour de justice est rude : « Le Parlement luy fit le procès par Contumace/ de sorte que par arrêt, prononcé en Audience, il fut condamné à être brûlé à la Place Saint George. Le lendemain il fut exécuté en effigie. À cette exécution assisterent quatre Capitouls et le greffier Criminel de la Cour¹¹¹ ». Le châtimement est ici exorcisation publique et politique, une véritable mise en scène de la persécution de l'hérésie et une purification de la cité de ses prétendus réformés. L'acteur principal est non seulement un membre de l'intérieur, ancien conseiller et collègue de ceux qui le poursuivent, mais il contribue en plus à l'insubordination d'une religieuse : tout converge donc pour exiger cette punition exemplaire. Autre exemple, en 1553, Christophe de Laurencie est condamné au supplice par le parlement de Bordeaux pour avoir, selon le parlement, enlevé une religieuse de l'abbaye aux Dames de Saintes. Pourtant, Anne de la Rochedandry, ladite nonne, présentée comme la victime d'un rapt, fait partie de 5 religieuses, dont sa sœur, qui refusent de revenir au cloître après une dissolution momentanée pour cause de peste en 1550. De retour au couvent en 1553, la religieuse pense une nouvelle fois à le quitter dès 1555¹¹². La sévérité du châtimement contre l'homme irait donc dans le sens d'une crainte de voir les monastères vidés et les religieuses soupçonnées et accusées d'irrégularités, donc d'une remise en question de l'honneur des familles de l'élite, notamment bordelaise, qui placent leurs filles dans cette abbaye de renom.

Cette orientation des affaires passant devant les parlements trahit, dans les années 1550, une anxiété plus large quant à la pénétration de « l'hérésie ». Elle pourrait donc révéler un accaparement royal de ces cas, une prise en main royale que corrobore le conseil qu'Henri II donne aux parlementaires

¹⁰⁸ Un arrêt du Parlement de Paris de 1598 contre Nicolas le Mesle, blasphémateur, mentionne toujours la même punition. A. FONTANON et M. de L. ROCHEMAILLET, *Les Édits et ordonnances des rois de France, traitants de la police sacrée et discipline ecclésiastique, ensemble de ce qui en dépend*, Paris, [1585], 1611, vol. IV, p. 244.

¹⁰⁹ M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 15.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 14.

¹¹¹ G. de L. FAILLE, *Annales de la ville de Toulouse*, Toulouse, G. L. Colomyes, 1701, vol. 2, p. 167.

¹¹² A. TISSOT, *Une abbaye de renom à l'époque moderne*, *op. cit.*, p. 28.

de Bordeaux en 1551, à propos des rescrits obtenus auprès du pape¹¹³, mais aussi de la chambre ardente. La démonachation (voire la démonialisation) ne prend pas (ou plus ?) place sur les parvis des institutions religieuses et les croix des carrefours. Elle devient, comme le reste des crimes d'hérésie, un enjeu de cours, de parlements, de justice. Les religieuses qui en sont coupables sont donc punies dans les termes durs de lutte contre l'hérésie. En 1562, à Toulouse, trois religieuses augustines sorties du cloître sont fouettées publiquement. Les sœurs Jehanne et Isabeau de Manlion, ainsi que Catherine Pargese, « religieuses du monastere des augustines de tholoze¹¹⁴ » sont condamnées :

a estre delivrees es mains de l'executeur de la haulte justice qui leur fera faire le tour par les rues et carrefours acustumez dud tholoze les fustigant iusques a effuzion de sang inclusivement et ce faict estre recluses par troys ans aux despens de larcevesque dud tholoze.

Dans ce châtement des trois augustines, une fois encore, la justice séculière rencontre celle menée par les officialités : la punition publique est prise en charge par les juges séculiers, pour édifier les citoyen.ne.s, puis l'enfermement long dans les prisons de l'archevêché semblerait indiquer l'intérêt catholique de ramener ces trois femmes dans le giron de l'Église. Les juges séculiers organisent un parcours du châtement, faisant de la subversion de ces trois femmes un spectacle public qui serait destiné, dans ces années 1560, à empêcher de futures défections.

La jurisprudence qui s'établit le long du siècle sur la gestion des religieuses propose plusieurs procédures, parmi lesquelles la condamnation à mort pour hérésie reste extrêmement minoritaire. Pourtant, une nonne fait partie des condamné.e.s à mort de l'arrêt de Mérindol de 1540, célèbre par la brutalité de ses décisions. Parmi les accusé.e.s, le parlement d'Aix liste « un nommé Pomery, libraire, et sa femme n'aguere nonnain à Nismes », condamné.e.s « à estre bruslez et ards tous vifs [...] en la place des Iacopins de ceste ville d'Aix, et à faute de les avoir, seront tous executez en figure & peinture¹¹⁵ ». La sévérité de la condamnation est remarquable car elle s'étend aux dépendants – femmes, enfants, serviteurs – des condamné.e.s, qui sont aussi banni.e.s du royaume et dont les maisons doivent être brûlées. La religieuse est condamnée pour hérésie et son mariage, même s'il aggrave certainement la sentence, n'est pas la cause de la condamnation, au même titre que sa sortie du cloître. Son ancien état monastique est accessoire et circonstanciel, car ce sont bien

¹¹³ J. LÉPICIER, « Documents », *op. cit.*, Document n°XXI, 10 mars 1551, transcrit par Fernand DURODIÉ.

¹¹⁴ ADHG 1B 3440, juin, juillet 1562 [tournelle 84]. Une autre religieuse, Marguerite Bonnete (ou Benette) apparaît devant les juges toulousains, en 1555 : elle est prisonnière en la conciergerie pour être sortie, et ne semble pas être la seule puisque le président Sarta qui préside son cas annonce la poursuite d'autres religieuses qui devront être ramenées dans des couvents. ADHG 1B 3408.

¹¹⁵ J. CRESPIN, *Actes des martyrs déduits en sept livres, depuis le temps de Vuiclef et de Hus jusques a présent, contenans un recueil de vraye histoire ecclésiastique de ceux qui ont constamment enduré la mort es derniers temps pour la vérité du fils de Dieu*, Genève, J. Crespin, 1565, p. 190-191.

ses activités actuelles, la diffusion de livres réformés ou sa présence au sermon, qui font d'elle une coupable passible d'une peine aussi sévère alors qu'elle est la seule femme à être condamnée à mort parmi les accusés, dont le passé pourrait expliquer l'absence de remise de peine, souvent observable pour les femmes condamnées. Mais cet événement judiciaire prend place dans un contexte bien particulier, au début d'une courte période d'escalade de la violence dans le traitement des affaires d'hérésie par le pouvoir royal¹¹⁶. À Bordeaux¹¹⁷, un autre exemple témoigne d'une certaine implacabilité des jugements d'anciennes nonnes : les conseillers condamnent Jeanne de la Rède au bûcher, cette fois-ci en raison de son départ du couvent de Saint-Girons¹¹⁸. La condamnation a lieu en 1549 et l'ampleur de la punition dit les inquiétudes des autorités bordelaises quant à un milieu monastique féminin en proie à l'hérésie. La religieuse appelle de cette décision : ayant prononcé ses vœux définitifs, elle ne peut se retrouver devant des juges séculiers. Cette angoisse locale de contagion hérétique expliquerait alors en partie la radicalité de la décision du parlement de Bordeaux, à laquelle sentence la religieuse échappe néanmoins. Les parlementaires restent toutefois sur le qui-vive et envisagent plusieurs actions légales pour entraver la pénétration du protestantisme dans les cloîtres sous leur juridiction : en 1554, Antoinette de la Mothe, dominicaine de Prouilhan, est ainsi emprisonnée pour hérésie¹¹⁹. Le parlement de Bordeaux procède aussi à des sanctions plus préventives, qui consistent à envoyer des magistrats dans les couvents afin d'y opérer une réforme, ou du moins essayer de supprimer certains abus. Le respect de la discipline et le bon fonctionnement des monastères est en effet une attribution importante des parlements, comme l'illustre la tentative du parlement de Toulouse, qui charge des commissaires de rechercher certaines religieuses enfuies à Montauban¹²⁰. Néanmoins, les délégués du pouvoir parlementaire trouvent

¹¹⁶ Sur cet arrêt de Mérindol, voir E. W. MONTER, *Judging the French Reformation*, *op. cit.*, p. 95.

¹¹⁷ Un cas est parfois cité dans l'historiographie comme exemple d'une religieuse brûlée pour hérésie : c'est celui de Charlotte Pinon. Cette femme a épousé Etienne Bertin, et a eu trois enfants avec lui. Lui est brûlé à Auxerre en 1551, et Claude Hohl (C. HOHL, « Naissance et développement de la Réforme en Auxerrois », dans L. Hamon, *Un siècle et demi d'histoire protestante : Théodore de Bèze et les protestants sujets du roi*, Paris, Les Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1989, p. 23) dit qu'elle aussi. Néanmoins, deux remarques : elle apparaît dans les registres du Consistoire de Genève en 1552 (voir par exemple sa convocation devant le consistoire le 30 août 1552, sous l'appellation « Charlotte de Pynon, dites l'Anontiada » dans I. M. WATT et J. R. WATT, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, vol. VII (25 février 1552-2 février 1553), *op. cit.*, p. 130.) De plus, cette femme n'apparaît pas être une ancienne religieuse : elle est appelée l'Annonciade ou parfois « hôtesse de l'Annonciade », mais jamais mentionnée dans les registres comme ancienne nonne. L'index des registres indique que ce vocable est utilisé comme surnom, et ce qui nous permet de rayer cette affaire de notre corpus, c'est le nom d'une auberge genevoise, « auberge de l'Annonciade ». Cependant, une ancienne religieuse fraye bien avec ce couple puisque les voisins scandalisés par l'attitude de la veuve témoignent devant le Consistoire, et évoquent que le nouvel amant de Charlotte Pinon aurait, lui, déjà épousé une « moyenne », une moniale, qu'il aurait menée en Allemagne (*Ibid.*, p. 144).

¹¹⁸ Cas cité par J. GARRISSON-ESTEBE, *Protestants du midi, 1559-1598*, Toulouse, Privat, 1980, p. 48 ; E. GAULLIEUR, *Histoire de la réformation à Bordeaux et dans le ressort du parlement de Guyenne*, Paris, Honoré Champion, 1884, p. 150. Les textes des arrêts sont retranscrits dans H. PATRY, *Les débuts de la Réforme protestante en Guyenne, 1523-1559 : arrêts du Parlement*, Bordeaux, Feret, 1912, p. 55-56.

¹¹⁹ J. GARRISSON-ESTEBE, *Protestants du midi, 1559-1598*, *op. cit.*, p. 48.

¹²⁰ S. DAUBRESSE, *Le parlement de Paris, ou, La voix de la raison : (1559-1589)*, Genève, Droz, 2005, p. 139.

portes closes, puisque ces anciennes religieuses ont décidé de rester dans la ville tenue depuis 1561 par les réformés qui y occupent le consulat¹²¹.

Dans ces trois espaces, la justice fonctionne selon un mode triadique : en France et en Angleterre, ce sont le roi, les parlements et les religieuses qui créent une nouvelle jurisprudence en interagissant sur la notion de sortie de couvent. En Suisse, ce sont aussi des allers-retours entre trois agents historiques (même si cela dépend des coutumes spécifiques à chacun des XIII cantons, qui ne disposent pas d'institutions juridiques plus centralisées comme les parlements), donc à Genève, le Consistoire, le Conseil et les anciennes religieuses convoquées, qui suscitent et approfondissent les réflexions nées de ces nouvelles situations, notamment les mariages cléricaux.

Le cas analysé par S. Daubresse de la réception de l'édit d'Amboise et de son utilisation par les religieuses pour sortir des couvents révèle des lignes de force qui ne jouent pas toujours en défaveur des religieuses, qui peuvent disposer de marges de manœuvre laissées par les silences des édits de pacification¹²². La paix du 19 mars 1563 promet donc la liberté de conscience aux protestants mais ne dit rien des religieux et des religieuses. Cette imprécision conduit certaines professes à la rupture de vœux et leur permet d'alléguer, devant les parlements, de la légitimité de leur choix : elles ont le droit et la liberté de choisir la confession réformée et donc de quitter les ordres. On a ici l'exemple d'un processus de création législative fonctionnant de manière empirique, façonné par des expériences et des stratégies individuelles diverses de religieuses qui font face à la justice. En réponse à ce vide légal, les parlements demandent donc au roi d'être plus précis sur le sujet du mariage des prêtres, que l'édit de Roussillon, en août 1564, explicite en rognant certaines clauses de l'édit d'Amboise. Une fenêtre d'opportunités a toutefois bien été identifiée par les religieuses, et elles sont alors plusieurs, huit selon notre recensement de divers parlements, à comparaître à ce moment-là, au grand dam des avocats. Selon S. Daubresse, c'est l'action des parlementaires de Paris, qui écrivent au roi à propos de l'affaire d'une religieuse sortie, qui suscite les amendements d'août 1564 à l'édit de pacification de 1563 et qui permet un ajout concernant directement les religieuses : elles doivent désormais rentrer dans leurs monastères et quitter leurs « maris ». C'est le dialogue entre les parlementaires outrés de voir passer devant eux des religieuses cherchant à sortir du couvent et le roi qui donne à la loi ses nouvelles orientations plus sévères. Le lien entre l'instance royale, qui promulgue les édits de paix, et l'instance parlementaire qui enregistre et intègre lesdites paix, est institutionnel¹²³ : comme les parlements peuvent faire des remontrances au roi sur les édits,

¹²¹ C. de VIC *et al.*, *Histoire générale de Languedoc avec des notes et les pièces justificatives par Cl. Deciv & J. Vaissette. [Édition accompagnée de dissertations & notes nouvelles contenant le Recueil des inscriptions de la province, continuée jusques en 1790 par Ernest Roschach]*, Toulouse, E. Privat, 1872, vol. 11, p. 359.

¹²² S. DAUBRESSE, *Le parlement de Paris, ou, La voix de la raison*, *op. cit.*

¹²³ G. CHAMPEAUD, « Les édits de pacification », *op. cit.*

ces derniers portent entre autre sur la sortie des ordres par les femmes et inaugurent une réflexion aboutie à partir d'un cas particulier, par exemple en envoyant « une remontrance au roy par le parlement sur l'interdiction obtenue par Heleine de Rabandanges », en 1564¹²⁴.

À Genève, les allers-retours entre le Conseil et le Consistoire construisent la jurisprudence sur les mariages des religieuses. Arrivée du royaume de France au printemps 1550, Catherine Jeanne comparaît devant le Consistoire¹²⁵. Elle espère retrouver le curé de sa paroisse, qui lui a fait la promesse de l'épouser, mais arrivée en ville, elle est abandonnée par son passeur, Pierre Rolier. Elle demande alors à être relevée de sa promesse de mariage pour épouser un autre homme, Pierre Fornier. On retrouve des logiques similaires à celles que nous observons sur les procès de religieuses, qui se jouent autour de la dialectique entre intégration et expulsion, entre probité morale privée et bienséance publique. Le 24 avril 1550, l'ex-religieuse admet devant l'assemblée consistoriale qu'elle et le prêtre ont « pallarder ensemble¹²⁶ ». Le 1^{er} mai, après avoir fourni des preuves et des lettres à Calvin, l'affaire passe devant le Conseil qui décide le 5 mai « que si elle a pailliardé et faict ainsi quelle sen alle¹²⁷ ». La décision du bannissement, ou plutôt du refus de l'accueil, est donc actée et s'ancre dans la dimension de contrôle moral du Consistoire, qui s'étend aux citoyens et bourgeois comme aux nouveaux arrivants. Le 27 mai¹²⁸, le Conseil décide de procéder à un meilleur examen des témoins et, une semaine plus tard, il conclut « que tel examen soit monstre aux seigneurs du consistoire pour produire advys de son affaire¹²⁹ ». Catherine Jeanne est donc à nouveau appelée et prise en flagrant-délit de mensonge, puisqu'elle nie avoir eu des relations sexuelles avec son premier « fiancé », puis s'engage à dire la vérité. Enfin, après un dernier passage devant le Conseil, la religieuse est autorisée à se (re)marier. La discussion a donc pris du temps et il aura fallu deux mois pour la résoudre. Les aventures des religieuses passent ainsi souvent devant ces deux assemblées, faisant la navette entre le Conseil qui gouverne la cité de Genève et l'assemblée qui contrôle ses mœurs.

Mais à Genève, les religieuses qui passent devant le Consistoire comparaissent pour des affaires de mariage ou d'héritage, posant aux autorités un problème qui n'est pas celui d'une sortie des ordres difficile. C'est la nécessaire sécularisation qui présente ici un enjeu et Anne de Beaumont est convoquée, par exemple, pour avoir fait une promesse de mariage qu'elle n'aurait pas respectée. Encore une fois, on observe le même procédé d'échanges entre Conseil et Consistoire afin de

¹²⁴ S. DAUBRESSE, *Le parlement de Paris, ou, La voix de la raison*, *op. cit.*, p. 159.

¹²⁵ W. MCDONALD, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, vol. V-1550-1551, *op. cit.*, p. 78-79.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 78.

¹²⁷ AEG, RC 44, 377v, 5 mai 1550.

¹²⁸ AEG, RC 45, 12v, 27 mai 1550.

¹²⁹ AEG, RC 45, 22, 12 juin 1550.

déterminer si l'ancienne-religieuse dit vrai et si on peut considérer sa promesse comme nulle. Elle indique avoir promis le mariage en l'échange d'une évocation de prison, que son fiancé de circonstances aurait aisément réalisée étant le fils du geôlier de la prison où la dame était détenue. L'argument principal d'Anne est que ses parents étaient contre le mariage, « elle disant que son père et sa mère luy ont interdit mariage pour quoy elle nust ny pus ce faire contre cela et que ce quelle a fait elle l'a fait par legereste contraincte¹³⁰ ». Un mois plus tard, le 26 avril 1552, la requête aboutit et le mariage est déclaré nul. Il faut certes que le mariage respecte les législations calviniennes, nombreuses à ce sujet, mais à part ces obligations, la dimension d'un ancien état monastique ne semble pas être abordée. La sortie des religieuses dans des pays protestants interroge en tant que problème pratique et non sur la possibilité ou non de sortir de couvents considérés comme illégitimes.

Par tâtonnements, qui miment les hésitations des réformes religieuses, l'appareil législatif sur la sécularisation des religieuses s'élabore et se forme, construisant une grammaire faite d'un ensemble de lois et de règles qui conditionnent l'existence des femmes sorties des ordres. Les religieuses entrent dans la loi, dans le débat public, et leur statut est questionné par les instances judiciaires. Avec le phénomène des départs de cloîtres, les nonnes font donc leur entrée sur la scène du droit et des édits. Elles acquièrent une figure publique qui cristallise les antagonismes : il s'agit, pour les gouvernements, d'établir le cadre légal le plus efficace possible pour contribuer à leur confessionnalisation. Tout se passe comme si l'enjeu légal des religieuses devenait l'occasion d'affirmer leur attachement aux confessions antagonistes qui s'affirment.

Certes, les femmes des cloîtres participaient à la vie judiciaire avant la Réforme, mais pour la première fois, elles sont nombreuses à comparaître, seules, pour défendre des trajectoires personnelles. Dans ce processus, elles ne sont représentées ni par leurs différents garants masculins, ni soutenues par leur couvent. La nouveauté de la Réforme est là, dans un passage de seuil : depuis les quelques « apostates » et hérétiques des couvents pré-Réforme¹³¹, un saut quantitatif a eu lieu et des procès qui étaient auparavant dirigés contre les réfractaires au système – alors condamnées par l'ensemble de la société – deviennent l'avant-cour de la formulation d'une alternative, potentiellement légitime, au cloître. Le monde monastique féminin a toujours joué un rôle dans les cours des Parlements, par exemple quant aux questions récurrentes de patrimoines, de dots et de terres qu'évoque Bernard Hours¹³². En cela, ces affaires attestent de l'activité parlementaire

¹³⁰ AEG, RC 5, f. 108, 11 avril 1552.

¹³¹ Pour ces fugueuses pré-réformes, l'ouvrage de Logan, sur le cas anglais, est des plus précis : F. D. LOGAN, *Runaway religious in medieval England*, op. cit.

¹³² B. HOURS, *Des moines dans la cité. XVI^e - XVIII^e siècle*, op. cit.

préalable aux nouvelles idées, mais les procès se personnalisent et se formalisent, le rôle de ces femmes est désormais différent, car elles deviennent les actrices principales d'une trajectoire où elles sont seules, où elles tiennent le premier rôle : celles qui comparaissent au XVI^e siècle sont désormais coupées de leurs communautés et jugées en tant qu'individus, alors que leur nombre a conduit à l'institutionnalisation de leur situation.

III. D'une police des nonnes aux nonnes dans la *polis*

En parallèle de ces mesures institutionnelles, de cette mise en justice et catégorisation juridique des religieuses, des réactions sociales semblent naître à la foi, qui contribuent elles aussi à la reconfiguration représentationnelle de la religieuse sous l'égide des réformes protestantes. On assiste alors autant à la fin d'un impensé politique qu'à celle d'un impensé social. Ainsi apparaissent dans la société, des actions, des stratégies, des provocations qui indiqueraient que l'invention juridique d'une nouvelle situation sociale pour des religieuses, entre deux confessions ou entre deux états, rencontre des attentes et des craintes formulées en dehors du monde religieux ou judiciaire. Un corpus éclectique de réactions aux nouveautés juridiques émerge. Bien sûr, les réactions juridiques sont adossées à une réalité sociale, celle de l'émergence des nouvelles idées. Mais, il semblerait qu'une logique moins classique soit à l'œuvre avec les réflexions légales sur les religieuses, puisque, dans certain cas, tout se passe comme si le juridique se mettait à précéder le social. En effet, des réactions multiples aux nouvelles législations sont visibles, et montreraient un changement des comportements sociaux du fait même du changement de législation : aurait-on ici une nouveauté avec, dès le XVI^e siècle, la constitution d'une proto-opinion publique, suscitée par les affrontements religieux, qui s'exprimerait notamment sur les bouleversements politiques qu'ils suscitent ?

a. Lire, comprendre, manipuler les nouveaux textes

Les réactions directes aux législations portant sur le sort des anciennes religieuses sont nombreuses. En Angleterre, les *States Papers* révèlent une partie des correspondances échangées suite aux publications des lois qui statuent sur l'état monastique. Les Six Articles trouvent un traitement épistolaire certain, et pas seulement circonscrit à ses premiers acteurs, c'est-à-dire aux moines et moniales ou au roi et le parlement. John Husee, un marchand et serviteur du vicomte Lisle, oncle d'Henry VIII, tient par exemple son maître au courant des dernières législations. Le 13 juin 1539, il résume donc les Six Articles, à peine un mois après leur promulgation, par la périphrase « l'acte passé au sujet du Sacrement », et note que

Les prêtres et les personnes religieuses ont l'interdiction de se marier, sur peine de mort.
Ceux qui sont déjà mariés doivent se séparer de leurs épouses, et ne plus jamais être

surpris en leur compagnie sur peine de mort. Les vœux des femmes religieuses doivent être observés, et celles qui les transgresseraient être jugées comme criminelles¹³³.

Les femmes dans les ordres sont uniquement vues comme celles qui ont prêté un vœu qu'il faut maintenir : l'auteur, c'est habituel, identifie le mariage clérical comme une transgression d'abord masculine. Néanmoins, il précise que certaines femmes peuvent être coupables de félonie. La lettre est un résumé, un récapitulatif de la loi, une explicitation de l'actualité parlementaire et législative pour le destinataire. La missive se charge alors d'une seule mission : informer le vicomte des choix nouveaux. Pourtant, on peut aussi lire l'insistance sur les peines encourues comme une critique voilée de cette nouvelle règle, ce que l'avenir confirme, puisque le maître de Husee sera condamné à mort et exécuté par la reine Mary pour hérésie. On pourrait presque envisager que la vision henricienne des cloîtres et ses actions contre eux fait de ces institutions monastiques et de leurs habitant.e.s un sujet de débat. L'attention royale créerait donc la discussion, mais avec un temps de retard, comme *a posteriori*, puisque les couvents sont dissous.

Ces lettres à but informatif diffusent et commentent l'actualité à l'échelle européenne : les lois sur le mariage clérical, ou sur la situation monastique anglaise circulent dans les milieux liés au pouvoir, même hors de l'île ; c'est le cas de Arthur Lisle qui est à ce moment gouverneur de Calais. Les cercles réformés proposent également des lectures de ces législations sur les religieuses. Le 27 janvier 1546, à la fin du règne de Henry VIII, une lettre du réformateur anglais John Hooper présente au Zurichois Bullinger une vision catastrophée des choix royaux de contrôle des religieuses et d'interdiction du mariage. Il affirme que l'idolâtrie n'est nulle part aussi féroce qu'en Angleterre, et explicite :

Notre Roi a détruit le Pape, mais pas la papisterie ; il a expulsé les moines et les religieuses, et mis à bas leurs monastères, il a fait transférer toutes leurs possessions dans son Échiquier ; et malgré tout cela, ils sont voués, même le fragile sexe féminin, par ordre du roi, à la chasteté perpétuelle. L'Angleterre a, en ce moment, au moins 10,000 religieuses, dont pas une n'est autorisée à se marier¹³⁴.

C'est la loi même du souverain qui est remise en question et le fondement de la contestation repose dans le traitement légal singulier des femmes religieuses. Pour lui, la conséquence la plus déplorable de la loi réside dans son incohérence : elle condamne les femmes à sortir de force des monastères sans leur donner les moyens d'une sécularisation accomplie, elle omet de mettre en œuvre les leviers

¹³³ J. GAIRDNER et R. H. BRODIE (éd.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, vol. 14 (1), *op. cit.*, p. 502-506, (m.t.), original : « priests and religious persons are forbidden to marry on pain of death. Those already married must separate from their wives, and never again be taken in their company on pain of death. Vows of religious women are to be observed, and transgressors to be adjudged as felons ».

¹³⁴ J. GAIRDNER et R. H. BRODIE (éd.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, Londres, Originally published by Her Majesty's Stationery Office, 1908, vol. 21 (1), p. 52-78, « Our King has destroyed the Pope, but not popery; he has expelled all the monks and nuns, and pulled down their monasteries; he has caused all their possessions to be transferred into his exchequer, and yet they are bound even the frail female sex, by the King's command, to perpetual chastity. England has at this time at least 10,000 nuns, not one of whom is allowed to marry », (m.t.).

qui permettent de transformer ces prisonnières en femmes chrétiennes, de les sauver par leur mariage. En fermant les monastères et en interdisant le mariage clérical, le roi ne remet pourtant pas en question les errements de l'Église catholique, à la déception des luthériens de son entourage. Pire, selon eux, il aggrave même la situation parce que les religieuses se retrouvent désormais seules dans la nature, sans que leur soit donnée la capacité d'activer les mécanismes nécessaires à une sécularisation exemplaire. L'hyperbole des propos (le chiffre de 10.000 femmes est nettement exagéré et doit être abaissé autour de 2.000, afin de concorder plus exactement à la réalité de la situation monastique anglaise) reflète l'indignation de l'épistolier. Le fait que le destinataire soit suisse et qu'il soit antistès et successeur de Zwingli explique peut-être cette allusion outrée : Bullinger est en effet marié à l'ancienne religieuse Anna Adlischweiler et partage ce point de vue d'une nécessaire union conjugale, préalable indispensable à l'obtention du Salut. La vision que développe Hooper quant aux religieuses est celle d'un homme convaincu par les nouvelles idées, au fait des évolutions législatives en Suisse et dans l'Empire, grâce à l'activation efficace de son réseau de communication dans ces espaces. Dans une lettre écrite au début du règne de Mary, soit peu de temps avant l'arrestation et l'exécution de ce réfractaire à la Réforme catholique, Hooper écrit une lettre dans laquelle il condamne le Parlement qui a réinstauré cette « mauvaise idole qu'est la messe¹³⁵ ». Dans une longue analogie que le réformateur fait entre la situation contemporaine et les *Révélation*s de Jean, il voit son époque comme celle où se manifeste la plus grande satisfaction du clergé catholique car

Les hypocrites et destructeurs sont entrés dans l'Église sous le prétexte de vraie religion, en tant que moines, frères, nonnes, prêtres qui font la messe, avec d'autres encore, qui ont tué plus d'âmes par leur hérésie et superstition, que tous les tyrans qui n'aient jamais tué avec du feu, des épées, des bannissements¹³⁶.

La comparaison entre la dégénérescence d'un régime politique aristotélicien – la tyrannie – et une institution religieuse – l'Église catholique – construit un *leitmotiv* récurrent des références protestantes du XVI^e siècle. On voit ici encore la circulation de modèles interprétatifs, d'arguments entre les cercles réformés des différents royaumes, républiques et principautés, qui peuvent donc non seulement permettre la comparaison des traitements particuliers de la Réforme dans leurs espaces, mais aussi la mise en perspective de leurs argumentaires et de leurs solutions.

Par une variation d'échelles, la deuxième réaction directe aux nouvelles législations peut être abordée, celle des individus, des acteurs et actrices de la société situés hors des sphères de pouvoir

¹³⁵ L. RICHMOND, *The Fathers of the English Church: Or, A Selection from the Writings of the Reformers and Early Protestant Divines of the Church of England*, Londres, John Hatchard, 1810, vol. 5, p. 49, (m.t.), original : « the wicked idol the mass ».

¹³⁶ *Ibid.*, p. 52, « hypocrites and dissemblers entered into the church under the pretence of true religion, as monks, friars, nuns, massing-priests, with such others, that have killed more souls with heresy and superstition, than all the tyrants that ever killed bodies with fire, sword, or banishment », (m.t.).

ou religieuses. L'inscription des parcours de nonnes dans la loi conduit en effet certains contemporains laïcs à l'utiliser à des fins personnelles. La loi entre dans la société et est instrumentalisée par des hommes et des femmes dans l'espoir d'obtenir des avantages mais aussi de condamner des femmes, de stigmatiser des voisins ou de calomnier des rivaux... On observe, dans la continuité des législations passées, l'apparition d'affaires entre parents, voisins, et proches qui utilisent la loi pour monter des procès et les porter devant les Parlements. En un mot, ces nouvelles réglementations ouvrent une fenêtre d'opportunisme social, dans laquelle s'engouffrent plusieurs protagonistes qui mettent en œuvre des stratégies multiples en vue d'un avancement social, notamment d'une exclusion d'un héritage pour une parente normalement bénéficiaire. La société devient ici caisse de résonance des décisions royales ou parlementaires, avec des acteurs qui testent les limites de ces législations, devenues leviers d'obtention de gains sociaux. Baskerville évoque une affaire particulièrement significative d'un homme qui utilise l'interdiction de mariage faites aux anciens membres des ordres réguliers en 1539 afin de divorcer. Or à l'étude des sources judiciaires, sa femme n'aurait jamais été professe. La juridiction sur le mariage des religieuses se présente alors comme une aubaine sociale : l'activer donnerait la chance d'une séparation légale. La cour consistoriale de Rochester fournit l'interrogatoire d'une témoin, Christian Gardiner, épouse de Thomas Gardiner. Elle a 40 ans au moment de la déposition, et explique que vingt ans auparavant, elle était la dame de compagnie d'une religieuse de Wilton (diocèse de Salisbury). C'est là que la prétendue religieuse désormais mariée, Radegund Delyngton, entre en scène : elle était bien dans le monastère au moment où la déposante y travaillait. Commence alors un récit assez flou de la situation d'alors.

Un jour, pour lequel elle ne peut être plus précise, l'évêque Audley vint à cette maison en visite : ladite Radegunde était présente à ce moment, dans ce lieu, audit chapitre avec les autres religieuses de ladite maison, et après cela, une fois sortie dudit chapitre, ladite Radegunde portait bien un voile blanc. Mais en ce qui concerne un quelconque vœu que ladite Radegunde aurait fait devant l'évêque, ou tout autre, la déposante ne peut rien dire de plus, puisque, en tant que laïque, elle ne put entrer dans la chambre du chapitre pendant ce temps¹³⁷.

Plusieurs imprécisions sont à relever comme l'absence de témoin oculaire lors de la cérémonie de vêtue, ou encore une inscription temporelle inexistante. Mais la mémoire des faits, deux décennies plus tard, peut naturellement être ébranlée. La seule particularité serait l'apparition d'un voile blanc, porté par cette femme, après une réunion en chapitre du monastère à laquelle seules les religieuses

¹³⁷ G. BASKERVILLE, « An Attempt to Divorce an Ex-Nun, 1541 », *op. cit.*, p. 506, (m.t.), original : « At a certain point which she cannot certainly depose the Bishop Audley came to the same house and was visiting : where and when the said Radegunde was in the said chapter house with others of the nuns of the said house and after that they were now departed out of the chapter house the said Radegunde did wear a white vayle, but as touching any vow that the said Radegunde did make before the bishop, the abbess, or any other this deponent cannot tell, for she being a secular did not go into the chapter house at that time ».

sont admises. La prise de voile indique-t-elle ici l'entrée en religion ? Christian Gardiner note par la suite que « La déposante dit que celles qui étaient professes portaient un autre type de vêtement que celui que ladite Radegunde portait¹³⁸ ». Cette distinction de voile pourrait effectivement indiquer que l'ancienne habitante du monastère n'a pas fait sa profession. Les contrastes visuels entre les vêtements religieux sont fondamentaux au sein des monastères : les positions hiérarchiques reposent sur un différentiel vestimentaire. L'hypothèse que Radegunde ait un statut autre que celui de choriste est donc vraisemblable. L'acquisition d'un voile blanc signale, dans d'autres communautés, la position de *conversae*, de sœur converse : les vœux prêtés ne sont pas solennels, et la sœur servante peut participer à certaines réunions du chapitre, mais sans droit de vote¹³⁹. Elle peut aussi être entrée dans son noviciat (qui s'inaugure par la vêtue) sans avoir prêté les vœux. Dans ces cas, sa participation à la vie communautaire du couvent est normale, et elle se distingue du statut laïc de dame de compagnie de Christian. La hiérarchie du couvent structure en effet rigoureusement la cohabitation d'un personnel servant, de religieuses et de converses : en un paragraphe, Mme Gardiner rappelle le fonctionnement pyramidal permettant aux « servantes du Christ » nobles, les choristes, de se dédier entièrement à leurs prières. La dernière possibilité est que Christian protège une ancienne consœur et amie. Les deux femmes viennent du même endroit, et se retrouvent après la fermeture du monastère, c'est un cas que l'on voit ailleurs. Mais Baskerville remarque deux choses : la première c'est que le nom de la potentielle ancienne religieuse n'apparaît pas dans les listes de religieuses faites au moment de la fermeture du monastère. Or ces documents recensent de manière systématique toutes les professes, dans le but d'attribuer à chacune une pension calculée sur leur position dans le couvent au moment de la dissolution. Son absence assurerait de sa non-profession religieuse : les converses étant rarement notées dans ces listes. Néanmoins, la déposante mentionne que Christian disparaît du couvent après la visite de l'évêque. Ferait-elle partie de ces femmes jeunes à qui l'on propose, avant la dissolution, de quitter les couvents et de se marier ? Serait-elle partie car elle n'était pas professe ? Deuxième remarque : le mari, George Adelaam, demande un procès auquel, finalement, il ne se présente pas. Pour l'historien, la culpabilité de l'homme est assurée. En effet, il réalise que sa demande de divorce ne pourra pas être menée à terme, car sa femme n'a, en fait, jamais formulé ses vœux (ce qui étaye l'hypothèse qu'elle n'a été que novice). La nouvelle loi, interdisant le mariage des anciennes religieuses, devient

¹³⁸ *Ibid.*, p. 506, « this deponent saith that they that were professed did wear another manner of raiment than the said Radegunde did wear » (m.t.).

¹³⁹ S. EVANGELISTI, *Nuns: A History of Convent Life, 1450-1700*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 32. L'historienne rappelle la dynamique hiérarchique structurant la vie conventuelle : les converses sont visuellement différentes des professes, leur voile est blanc, opposé au noir de celui des nonnes. Bernard Hours rappelle qu'une des appellations courantes pour désigner les sœurs converses est « religieuse du voile blanc », dans B. HOURS, *Des moines dans la cité. XVI^e - XVIII^e siècle*, op. cit.

un outil à mobiliser pour obtenir un divorce légalement : c'est d'ailleurs, à ce moment-là, dans cet espace, le seul moyen d'obtenir une séparation par voie légale.

Des enjeux économiques constituent une autre raison d'essayer d'utiliser les nouveaux règlements. Des tentatives de manipulations des ces juridictions, manifestant notamment l'envie d'exclure des héritages des héritières perçues comme surnuméraires, émergent dans les sources. Là encore, le lien entre la loi formulée et la société est direct. À La Rochelle, en 1552, Gabriel Saviot accuse sa cousine, Marie Saviot, d'être une religieuse défroquée et de s'être mariée à un potier d'étain. L'affaire se termine par un non-lieu¹⁴⁰. Dans un contexte d'« inquiétude monastique » générale sur les conversions de ces femmes, ce type d'accusation est une dénonciation gratuite qui pourrait avoir de graves conséquences : dans cette région du royaume, on a déjà failli exécuter pour hérésie Jeanne de la Rède, à peine trois ans plus tôt, et l'aspect radical de la démarche, pouvant mener à la condamnation à mort, interroge sur les motivations du cousin. Toujours est-il que Gabriel Saviot s'appuie sur un moment de condamnation juridique des religieuses (il est lui-même avocat), et de comparutions fréquente dans l'Ouest français de nonnes et d'abbesses devant la justice, depuis les années 1540, afin de discréditer sa cousine, qui n'est pas religieuse. Le climat, en Aunis, se tend à propos des comportements monastiques, et Rambeaud évoque ces « malaises » de la cour du gouvernement d'Aunis : des religieuses de La Rochelle sont délinquantes en 1540, en 1546, c'est au tour d'autres encore, des clarisses. Gabriel Saviot, établi à Paris, semble connaître ces atermoiements religieux locaux et s'appuie sur ce contexte pour proposer une dénonciation crédible : moins de dix ans après la condamnation faite par Charles de Bourbon, évêque de Saintes, contre certaines religieuses sorties des monastères de La Rochelle, l'accusation arrive à point nommé. L'arrêt contre Marie Saviot mène certes à un non-lieu, mais indique qu'une créativité juridique opère dans différents milieux, et est liée à ce renouvellement législatif sur la question des religieuses.

b. Quand le monde rit des nonnes

Une autre réaction sociale à la création d'une « question des religieuses » au niveau politico-juridique s'observe, cette fois-ci de manière plus oblique, moins directe, dans l'ensemble des utilisations sociales de la figure des religieuses et des interactions entre les femmes cloîtrées et leurs contemporain.e.s. Au parlement de Normandie, un ensemble de personnes est convoqué pour avoir insulté des religieuses et les avoir encouragées à sortir de leurs monastères. Outre une preuve

¹⁴⁰ Le cas est cité par E. W. MONTER, « Les exécutés pour hérésie par arrêt du Parlement de Paris (1523-1560) », *BSHPF*, vol. 142, 1996, p. 191-224, p. 213. Et repris par P. RAMBEAUD, *De La Rochelle vers l'Aunis. L'histoire des réformés et de leurs Eglises dans une province française au XVI^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 185.

de la pénétration des idées réformées au sein du royaume, cette comparution pour incitation à la sortie, même si l'action n'est pas couronnée de succès puisqu'aucune des religieuses insultées ne sort, indique l'état d'alerte des autorités face à la potentialité d'une défection massive des monastères. L'affaire éclate dès 1530, sur la dénonciation d'un religieux franciscain. À lire son récit au parlement, il devient, dans les lieux où il prêche, un rassembleur d'informations, un point convergent des ragots, un réceptacle privilégié de toutes sortes de commérages. On entend en effet murmurer à son oreille beaucoup de secrets, de faits qui scandalisent, de plaintes, qu'il rapporte en utilisant ce champ lexical du discours entendu, reçu de manière passive : « luy fut dit », « oÿ dire », « luy raconterent la Dame de Conté, la damoyelle de Baluzay, et lad. Dame de Gorunay qu'elles avoient oÿ ... ». Le frère devient l'enregistreur des plaintes des dames d'Amiens. Ces plaintes sont dirigées vers une autre femme de la noblesse, et on peut imaginer des lignes de fractures qui traversent le milieu noble matérialisées par des « bruits » et des dénonciations. Le frère continue sa liste, « il fut adverty, estant en la ville d'Abbeville » du prêche hérétique d'un autre religieux, puis, dans sa tournée de collecte d'informations, il arrive à Montdidier où des faits inquiétants lui sont rapportés :

Oultre fut dit a Montdidier que led. seigneur de Cardonnet, sa mere, et ung maistre de Serlle disoient publicquement que les religieux se povoient et devoient marier ; et quelque foyz led. seigneur et sad. Mere dirent a quelques seurs religieuses de l'ordre de Saint François de lad. ville de Montdidier, lorsqu'elles leur demandoient l'aumosne, qu'elles se allassent marier et gagner leur vie, leur persuadant d'estre licite¹⁴¹.

Parmi les dénonciations que le frère enregistre, une femme de Montdidier choisit de mettre en avant la situation des religieuses locales, aux prises avec les premiers réformés. Le fait est perçu comme suffisamment scandaleux pour le reporter et pour condamner une famille noble de Montdidier, les Cardonnet. Entre l'enregistrement des plaintes et l'enquête, plusieurs années s'écoulent. Mais les coupables de ces propos sont finalement condamnés une quinzaine d'années plus tard, dans les années 1540. On retrouve dans les punitions cette insistance sur la dimension publique du châtement, typique de la première phase de poursuites contre l'hérésie : les insulteurs doivent faire pénitence publique, à la sortie de la messe, pieds et têtes nus en portant une bougie¹⁴².

¹⁴¹ AN X^{1A} 1533, fols. 114v-442r, 21 Septembre 1530, cité dans J. K. FARGE, *Religion, Reformation, and Repression in the Reign of Francis I: Documents from the Parlement of Paris, 1515-1547* (2 vol.), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2015, p. 368.

¹⁴² J. K. FARGE, *Religion, Reformation, and Repression in the Reign of Francis I, op. cit.*, p. 609-610, cite le document : AN X^{2A}, 30 janvier 1542/53 ; « La Court, pour reparacion des parolles et propos scandaleux et erronez dictz et proferez par led. prisonnier, a plain contenuz et declairez oudict proces contre luy fait, a condamné et condamne icelluy prisonnier a faire amende honorable devant la principale porte de l'eglise de Nostre Dame, yssue de grand messe, piedz et teste nudz, tenant en ses mains une torche de cire ardant du poix de deux livres, en disant par luy a haulte voix que follement, temerairement, indiscrettement, il a dict, tenu et proferé lesdictes parolles et propos scandaleux et erronez, dont il se repent et en demande et requiert mercy et pardon Dieu, a la glorieuse Vierge Marie, aux saintz et saintes de Paradis, au roy et a justice ».

Ils comparaissent individuellement, et leurs punitions vont de l'interdiction de fréquenter des « mal sentans de la foy¹⁴³ » à l'amende honorable en public. La volonté de convaincre les religieuses de se marier devient, dans les représentations, constitutif de la religion réformée et appartient à l'ensemble de ces attributs réducteurs que les catholiques associent aux tenants de la nouvelle foi, davantage objets de discours que réalité.

Dans sa harangue pour le clergé aux États Généraux d'Orléans de 1560, le professeur de Droit Canonique Jean Quintin¹⁴⁴, interpelle le roi sur le fait que les protestants s'efforcent d'abattre les autels et de briser les images, de chasser les prêtres, « de faire marier prestres, moines & nonnains¹⁴⁵ ». La formule indique la dimension de non-choix des religieuses, de mariages forcés imposés par les protestants ; d'autant plus qu'elle survient dans un contexte discursif qui retient surtout de la Réforme les actes d'iconoclasme et ceux de violence contre le clergé. Le mariage des religieuses apparaît comme espace d'un discours anti-calviniste marqué, ce qui en fait un objet légal passionnant, puisqu'il devient un argument dans la réflexion politique et juridique, comme c'est le cas lors de ces États Généraux. Les religieuses semblent alors dépossédées de leur propre mariage : elles sont les victimes des réformés qui leur imposent de s'unir à un homme.

Dans les pays protestants, les religieuses passent de cibles des injures à sujet d'insultes. Un répertoire injurieux nouveau s'établit et conduit au risque de se retrouver devant le Consistoire si l'on traite quelqu'un de religieuse, ou de servante de religieuse. L'introduction de la nouveauté du mariage des religieux et des religieuses provoque certaines résistances et ces comparutions pour insultes en sont un bon écho. En 1546, la servante d'un ancien chanoine comparaît pour une situation de conflit avec une autre Genevoise qui lui reproche de servir des maîtres français et d'anciens membres du clergé :

A conparust la femme de Dorbin, à laquelle furent faictes remonstrances de certaines parrolles qu'elle a heu ditz, principalement à la servante de Monsieur d'Agnion disant que ses François sont desja beaucoup de gens, et que l'Evangille est partout aussi en leur pays que en cestuy ici. Et que lad. servante estoit servante d'ung moyne et une moynesse. Et que les enfants qu'il feroient maugrerent [sic] leur père et mere, et certain aultre propos infames, disant qu'elle n'entendoyt point dire en mallisse, criant à Dieu merci et à la justice. Interroguer de la priere, l'a assé bien ditz. L'on luy a faict bonne remonstrances¹⁴⁶.

¹⁴³ *Id.* vol. 2, p. 746. AN X^{2B} 6, 1 juillet 1544.

¹⁴⁴ Bayle, dans la notice biographique de ce personnage mentionne que la virulence du propos conduit le roi à lui demander de revenir dessus. P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, Reinier Leers, 1697, vol. 2, p. 911-912.

¹⁴⁵ T. de BÈZE, *Histoire Ecclesiastique Des Eglises Reformées Au Royaume de France: en laquelle est descrite au vray la renaissance & accroissement d'icelles depuis l'an MDXXI iusques en l'annee MDLXIII, leur reiglement ou discipline ... : Divisee En Trois Tomes, ayans chasque Tome leurs tables*, Anvers, de l'imprimerie de Jean Remy, 1580, vol. 1, p. 430.

¹⁴⁶ I. M. WATT et al., *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, Genève, Droz, 2001, vol. II (1545-1546), p. 117-118.

Clauda Dorbin remet non seulement en question l'accueil des réfugiés français dans la ville, elle insulte de surcroît la servante d'un pasteur, et son maître, François Bourgoïn, par procuration. La possibilité légale de se marier, bien admise par les autorités, peine ici à entrer dans les représentations. Ces résistances jalonnent en effet les registres, sous la forme de propos, de condamnations verbales, d'allusions à l'encontre tant des hommes que des femmes. L'insulte « femme de moine » est lancée par Mme De la Roche à Mme Millaud lors d'une altercation jugée le 1^{er} septembre 1552¹⁴⁷. Ce récit de situations banales d'accrochages sociaux met en avant le statut social de ces couples nouveau régime : non seulement, leur mariage pose encore problème, mais aussi les enfants issus de leur mariage. Les insultes contre la servante semblent informées de la mythologie, de l'imaginaire construit autour de la figure de l'Antéchrist, soi-disant né d'un religieux et d'une religieuse. En tout cas, le passage à la génération de ces femmes et ces hommes interroge : la prédiction de Clauda Dorbin, à savoir que la progéniture d'une telle union se retournera contre ses parents, participe d'un discours qui redoute le devenir de ces enfants nés d'unions inédites. Face à leur naissance marquée d'un sceau d'illégitimité, leur croissance au sein de la société devra être surveillée. Cette vision est sévèrement sanctionnée par le Consistoire, et on regrette l'absence d'une liste des « choses infâmes » prononcées, certainement éclairantes sur la manière dont la société absorbe la nouveauté, pourtant présentée comme un développement naturel et nécessaire par les autorités genevoises.

Face aux réactions sociales de la sortie des religieuses, même si le phénomène ne correspond pas aux flots continus de départs que mentionnent les écrits catholiques, certaines législations prennent néanmoins un sens particulier, bien qu'elles soient en apparence périphériques à notre interrogation. En France, une attention légale qui confine à des logiques d'anti-stigmatisation, voire quasiment de protection de l'image, punit en effet les moqueries envers les nonnes. Le travail sur l'image sociale des religieuses prend, dans ce contexte de destruction protestante du bien-fondé de la vie monacale, l'allure d'une répartie royale aux attaques symboliques dont les religieuses sont victimes dans le corps social. C'est le cas d'une ordonnance générale rendue sur les plaintes, doléances et remontrances des États assemblés à Orléans en janvier 1560. Cette ordonnance présente, en son point 24, une défense « aux bateleurs ou comédiens de se servir en leurs farces et comédies d'habits de religieux ou religieuses¹⁴⁸ ». Il devient important de lutter contre une utilisation

¹⁴⁷ W. MCDONALD, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, Genève, Librairie Droz, 2004, vol. III-1547-1548, p. 231.

¹⁴⁸ F.-A. ISAMBERT, *Recueil général des anciennes lois françaises : depuis l'an 420 jusqu'à la révolution de 1789*, Paris, Pochard, 1829, vol. 14, p. 71. Cette interdiction s'appuie sur une législation ancienne, puisqu'on retrouve une capitulaire de Charlemagne dont elle est quasiment la traduction. Sa réitération dans le contexte réformé prend donc un sens particulier. Voir É. BALUZE, *Capitularia regum Francorum. Additae sunt Marculfi Monachi & aliorum formulae veteres, & notae doctissimorum virorum*, Paris, ex typis Fransisci-Augustini Quillau, 1780, p. 907.

de l'image des religieuses à des fins carnavalesques. Bakhtine montre que le carnaval, au moment de la Renaissance, est utilisé dans le cadre d'un renversement temporaire des valeurs hiérarchiques de la société. Il devient, l'espace d'un instant, un reflet en négatif de la vie, un monde à l'envers¹⁴⁹. Avant les formulations d'idées réformées, la critique par l'humour et l'exagération des comportements monastiques est attestée : par exemple, un Rabelais se met à l'abri de toutes critiques d'hérésie en maniant l'humour ou le détour par l'utopie. Selon le théoricien russe, « le bonimenteur de foire n'était jamais accusé d'hérésie, quoiqu'il pût débiter, à condition qu'il s'exprimât sur un mode bouffon¹⁵⁰ ». Le problème posé par la Réforme est précisément la dimension sérieuse et directement critique qu'elle revêt, qui fait que ces ne relèvent plus de l'humour, mais plutôt de l'ironie et d'une critique virulente. Les pouvoirs catholiques choisissent donc l'oubli d'une dimension éphémère du carnaval, ou juste « bouffonne », de la remise en question des normes. Denis Crouzet a bien montré l'importance d'une satire réformée, traduisant une violence symbolique particulière des affrontements religieux : par le travestissement, par les moqueries, les populations nouvellement acquises à la Réforme s'approprient alors leurs propres idées, renversent les valeurs catholiques en les tournant en ridicule. On retrouve alors dans les attaques contre les religieuses ce que l'historien appelle des « rituels de violence désacralisatrice¹⁵¹ ». Il faut punir les débordements qui pourraient signaler l'hérésie. Le manuel de Jean Benedicti donne l'interprétation théologique d'une telle loi :

Ceux qui prennent les habits de religieux & religieuses en dérision pour en faire leurs jeux, farces, comedies & mascarades comme ont bien sçeu faire les Calvinistes par la France au mespris de la vie monachale, pechent mortellement. *P. M.* Il est vray que les Catholiques qui le feroient sans intention de se moquer, ains seulement pour se recreer, ne pecheroient que venielement. Mais ils doyvent bien regarder que cela ne tourne au scandale & mespris de religion¹⁵²

Pour le rédacteur du manuel de confession, l'inscription dans le contexte des affrontements confessionnels est claire : le travestissement en nonne par des réformés devient un péché mortel car il tourne en ridicule la fonction religieuse dans une performance théâtrale qui se fait performativité de l'hérésie. Le lien entre les calvinistes et l'utilisation farcesque de l'habit religieux trouve son écho dans des chroniques et récits de l'époque, qui manifestent l'engouement social pour le travestissement subversif avec des habits de religieuse, adossé à la manifestation publique de la foi protestante. Le pouvoir catholique doit punir ces dérives, « ces voix de la place publique¹⁵³ »

¹⁴⁹ M. BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris, Gallimard [1970], 2016.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 166.

¹⁵¹ D. CROUZET, *Les guerriers de Dieu : la violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*, Seyssel, Éditions Champ Vallon, 2005, p. 686.

¹⁵² J. BENEDICTI, *La Somme des pechez et le remede d'iceux*, *op. cit.*, p. 497.

¹⁵³ M. BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et à la Renaissance*, *op. cit.*, p. 157.

qui participent de la critique sociale du clergé. Notons d'ailleurs que pour Bakhtine, les réformés utilisent davantage le rire que leurs adversaires : il cite des textes de Pierre Viret, d'Henri Estienne, ou encore des extraits *Des Satires chrestiennes de la Cuisine papale* pour appuyer cette interprétation¹⁵⁴, soulignant que l'adoption de la langue française permet le passage du rire dans la société, au moyen des imprimés.

En démontrant l'aspect subversif de cet événement social dans le contexte de la confessionnalisation en Suisse, Tiphaine Madinier a également explicité le lien entre carnaval et Réforme¹⁵⁵. Dès les années 1520, dans les deux cités étudiées (Bâle et Berne), une floraison de pièces carnavalesques, inspirées des écrits d'Empire, dénonce Rome et ses serviteurs et servantes. Les religieuses appartiennent au rang des accusé.e.s, et l'on fait référence à Berne à une pièce intitulée *Les bouffeurs de mort*, écrite par Gengenbach, dont la première édition imprimée est ornée d'une gravure mettant en scène la gloutonnerie des membres des ordres réguliers. L'historienne annexe cette page de couverture¹⁵⁶ : on y voit bien, à la table du clergé, se disputant le corps des fidèles dans un acte de cannibalisme souvent mis en avant par les protestants, une religieuse se goinfrant à côté des autres, à sa droite un évêque, à sa gauche un diable. La religieuse constitue, avec le moine, son pendant masculin, les piliers humains, les soutènements du pape, superposés à l'encadrement de la fenêtre. Le signe est fort : le clergé régulier est la structure fondamentale de l'Église du pape. Les deux membres des ordres réguliers sont les seuls portant la main à la bouche, dévorant ce que le pape vient de découper et de distribuer. Là encore, la nonne et le moine bénéficient directement des retombées papales, en s'engraissant du corps des fidèles. De l'autre côté de la table, en symétrie parfaite de la nonne gloutonne, une femme aux épaules dénudées et dont la poitrine est ornée d'un lourd collier boit une coupe de vin : servante ou prostituée, elle est la seule autre femme de l'image, et suggère l'autre versant de la gloutonnerie de la religieuse, l'appel de la chair, auquel sont soumis nos convives. Cette gravure illustre une pièce satirique sur l'Église catholique et installe visuellement la dimension critique d'un tel déguisement en religieuse ou en moine.

La dimension humoristique des personnages de religieuses, soulevées dans les farces et les écrits anticléricaux pré-Réforme (par exemple, dans Boccace), n'est plus tenable au XVI^e siècle : on ne peut plus rire innocemment des nonnes, car l'attaque contre elles les détruit bien plus fortement

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 107.

¹⁵⁵ T. MADINIER-GUILLABERT, « Le Carnaval, un outil de la Réforme ? Les cas de Bâle et Berne », *Le Verger*, Bouquet 6, 2014.

¹⁵⁶ Voir dans l'article sus cité, p. 14, l'illustration 3, « Pamphilus Gengenbach, *Diess ist ein iemerliche clag die Todtenfresser* », Augsburg, Heinrich Steiner 1522 (page de garde), conservé à la Bibliothèque Nationale d'Autriche. Voir annexe IV, « Gengenbach, 1522 », p. 569.

que ce que quelques pièces de théâtre, subversives à petite échelle, pouvaient provoquer. Copier, en une saynète, un comportement monastique féminin, devient dangereux, car révélateur d'une possible affiliation intellectuelle aux nouvelles idées ; se moquer d'elle, le signe subversif d'une remise en question globale de l'Église et de ses agent.e.s.

c. L'habit en dérision

Mais l'esprit de contestation exprimé par le travestissement dépasse le cadre du carnaval *stricto sensu*, du carnaval comme rituel chrétien délimité par un calendrier précis. La Réforme met en avant des comportements carnavalesques prenant pour cible les religieuses. En effet, l'habit religieux, central au sein des ordres réguliers, est réglé strictement, encadré par les textes de la communauté. Support identitaire, expression visuelle du vœu et du renoncement à la sexualité ; il incarne l'idéal de vie monastique et devient le moyen le plus efficace pour le désavouer car il est aisément manipulable par la population¹⁵⁷. Denis Crouzet évoque ces cas de travestissements collectifs dont les villes passant à la Réforme sont la scène. Ces rites (cortèges parodiques, processions moquées) prennent alors le sens d'inclusion de l'autre confession dans « le champ désacralisateur du rire¹⁵⁸ » : les vêtements sacerdotaux revêtus et tournés en ridicule appartiennent alors pleinement à cette grammaire de la violence humoristique. Pourtant, le travestissement en religieuse n'est pas non plus un apanage protestant, même au cœur des affrontements confessionnels : une anecdote note, dans une *Remontrance au Roy par la Noblesse Réformée du Maine*, rédigée après l'édit de Roussillon, le non-respect de l'entreprise de pacification de la part des catholiques. Dans la longue liste de griefs soulevés contre ces catholiques irrespectueux, le récit d'enfants revêtus de robes monastiques est retenu. Cette fois-ci, les jeunes gens accompagnent les protestants qui sortent de la ville, dans une procession grotesque :

Qu'est ce autre chose [...] d'avoir remarqué le iour que ceux de la religion sortirent de la ville, par une assemblee d'hommes masquez, qui menoient des ieunes enfans deguisez en

¹⁵⁷ Les auteurs soulèvent d'ailleurs beaucoup l'importance du vêtement religieux. Nicholas Sanders, catholique anglais, quand il relate la fermeture des monastères orchestrée par Henry VIII, s'offusque d'abord, comme symbole du sacrilège royal, de l'imposition d'un changement d'habit : « que les sacrees religieuses seroient habillees à la façon des femmes seculieres », dans N. SANDERS et E. RISHTON, *Les trois livres de Nicolas Sander touchant l'origine et progres du schisme d'Angleterre ... depuis l'an 21 du regne de Henry VIII ... jusques au 28 an d'Elizabeth ...*, Augsburg, Hans Marck, 1588, p. 82v. En France, on trouve un éloge de l'habit des religieuses dans l'une des lettres d'Etienne du Tronchet qui s'adresse à une nonne en distinguant un habit porté sincèrement et un habit de déguisement : « Je trouve plus glorieux cest habit de mendicité religieuse, que le splendide habit de l'accoustrement de lascivité. Et bien heureux ceux-là, qui avec bonne intention et sans desquisement, descouvrent leur chair de la pompe mondaine, pour couvrir leur esprit du manteau de grâce », p. 122v, E. DU TRONCHET, *Lettres missives & familières d'Estienne du Tronchet : avec le monologue de la providence divine, au peuple françois*, Paris, A. Drouart, 1596.

¹⁵⁸ D. CROUZET, *Les guerriers de Dieu*, op. cit., p. 691.

religieuses, avec des gestes si ords & impudiques, qu'ils eussent fait rougir un Heliogabale, que se rire à bouche ouverte, & avec un mepris desordonné de vos Edits ?¹⁵⁹

Ce sont donc là des catholiques qui encadrent la sortie des protestants par un rite carnavalesque qui trahirait leur mépris de l'édit, l'affirmation détournée, mais d'une grande violence symbolique, du maintien du catholicisme dans la ville. Le monde à l'envers que propose cette lettre (des réformés se plaignant des insultes des catholiques, qui ne respectent pas les édits imposant de respecter les tenants de la nouvelle foi, mais aussi les membres de leur propre clergé) ne doit pas surprendre : les réformés doivent montrer qu'ils obéissent à la loi et qu'ils suivent les ordonnances et décrets royaux en tant que sujets fidèles et respectueux de la législation. Mais des catholiques stigmatisent des réformés en se grimant en religieuses, pourtant, rien de contradictoire : il s'agit en effet d'être le plus offensant possible et, du point de vue catholique, quoi de plus offensant qu'une religieuse qui verserait dans l'impudicité ? La religieuse n'est par tournée en dérision ici, mais plutôt l'anti-religieuse. On peut aussi penser que les catholiques de la ville connaissent les positions réformées sur les ordres réguliers, et se moquent de leur compréhension outrée des monastères.

Le rapport métonymique entre l'habit des religieuses et leur fonction parcourt les sources. L'insistance particulière des auteurs sur les expressions mobilisant l'habit – prendre le voile, quitter l'habit, laisser le froc aux orties – comme symbole de la vie religieuse exprime le fait que, dans le lexique social, l'habit fait la religieuse. Ainsi, le scandale éclate chez les catholiques quand, dans les cités qui passent à la Réforme, les religieuses sont forcées à porter d'autres habits que leurs robes, une mesure phare des prises de pouvoir réformées. En 1561 à Montpellier¹⁶⁰, les religieuses laissent leurs habits. Quand le renoncement aux vœux n'est pas volontaire, une partie de la résistance des couvents aux protestants se joue sur la question du vêtement. Lesannonciades d'Agen, par exemple, racontent que le harcèlement des réformés prend comme motif leur vêtement. Le journal du couvent relate que « le premier jour de décembre, vinrent [les protestants] céans pour nous faire laisser l'habit. Et par la résistance que nous fismes, Messieurs de la Justice séculière, qui tenoient nostre parti, accordèrent avec les ministres que nous ne sortirions de nostre monastère ny ne laisserions l'habit¹⁶¹ ». C'est peine perdue : quelques jours plus tard, les religieuses sortent de force et sont logées dans des maisons séculières. Les clarisses de Blois sont elles aussi dévêtues de leurs habits, « on a ravi et enlevé treize des plus jeunes religieuses d'icelle [l'abbaye de Guiche], lesquelles

¹⁵⁹ *Remonstrance envoyée au Roy par la Noblesse de la Religion Reformée, du Pais et Comté du Maine sur les assassinats [...] et autres excès horribles commis depuis la publication de l'édit de pacification dedans ledit Comté & présenté à sa Maiesté à Rossillon, le Xème jour d'Aoust, 1564*, s. l., 1564.

¹⁶⁰ *Histoire des troubles du Languedoc*, 2^e éd., p.49.

¹⁶¹ Extrait cité par P. LAUZUN, *Les Couvents de la ville d'Agen avant 1789, couvents de femmes*, Agen, Michel et Médan, 1893, p. 45.

ont été depuis dévestues de leurs habits réguliers et menées en divers lieux¹⁶² », décrit le bailli de Blois à Catherine de Médicis.

Outre la dialectique de l'habillement et du déshabillage, une autre logique est à l'œuvre dans les représentations sur l'habit des religieuses : le travestissement, comme dissimulation du vrai état ou comme camouflage, pose problème. Ainsi, les religieuses obligées de porter un habit laïc par les protestants sont « déguisées » de force en personnes séculières. Le mémorialiste catholique Pontus Payen, bourgeois d'Arras, interpelle ses lecteurs sur cette situation des nonnes, confrontées au déguisement : « vous eussiez veu povres nonains sortir de leurs monastères en habits déguiser, et les aulcunes à demie couvertes se sauver es maisons de leurs parens et amys¹⁶³ ». Ici, le *pathos* développé par l'auteur s'incarne aussi dans la nudité imposée par les protestants, nudité qu'on retrouve dans plusieurs textes catholiques, pour insister sur la nature vicieuse des destructeurs de couvents. Par exemple, on reproche aux huguenots de Montauban d'avoir déshabillé les clarisses de leurs villes avant de les forcer à travailler comme manœuvres pour renforcer les fortifications¹⁶⁴. Les tentatives de déguisement sont rarement couronnées de succès, mais, dans l'un et l'autre cas, les usages sont mal vus : du côté catholique, on pourrait voir dans ces échecs une punition divine, du côté protestant, une punition du nicodémisme. Certains cas évoquent des déguisements en religieuse pour fuir les persécutions. Pendant la Saint-Barthélemy, le virulent catholique Claude Haton revient sur l'un de ces travestissements, menés ici par une bourgeoise parisienne, en 1572 :

La damoysele d'Yverny, bourgeoise de Paris, dame des villages d'Aulnoy-lez-Provins et Costures, paroisse des Ormes lez Bray-sur-Seine, huguenotte parfaicte, fut trouvée et prinse dedans l'Hostel-Dieu de Paris, revestue en habit de nonnain pour penser saulver sa vie, fut dudit Hostel-Dieu tirée par ceux qui la poursuyvoient, et tuée sur le bord de la rivière de Seine et son corps jetté en laditte rivière¹⁶⁵.

La supercherie ne prend pas et la violence de l'assassinat de cette femme semble indiquer un châtiment voulu par Dieu face au sacrilège : dérober la mise d'une nonne n'est pas seulement s'approprier un costume, c'est piétiner les vœux, tourner la prise de voile en dérision, transformer l'entrée au couvent en un grotesque carnaval. L'action est sacrilège, donc le châtiment doit être exemplaire. Le vêtement, dans les sources, acquiert une dimension ontologique. En quelque sorte, il trahit l'être et ce même aspect se fait jour dans des traités juridiques. Jean Duret, en analysant un

¹⁶² G. RUCK et abbé MARCELLIN, *Histoire de Montauban*, Montauban, Rethoré, 1841, p. 4.

¹⁶³ Pontus Payen, p. 179.

¹⁶⁴ H. L. BRET, *Histoire de la ville de Montauban*, Montauban, S. Dubois, 1668.

¹⁶⁵ C. HATON, *Mémoires de Claude Haton contenant le récit des événements accomplis de 1553 à 1582*, Félix Bourquelot (éd.), Paris, Imprimerie impériale, 1857, vol. 2, p. 678. Notons que la démarche opposée, à savoir, se déguiser en laïc pour fuir d'un monastère est tout aussi puni de mort : dans *Les chroniques et Annales de France*, l'anecdote de Mérouté (N. GILLES, *Les croniques et annales de France, depuis la destruction de Troye jusques au roy Loys XI. (etc.)*, op. cit., fol. XXIIIv), dérobant l'habit d'un de ses valets pour fuir son monastère est significative : le prince se fait tuer par son valet. En prenant les habits d'un serviteur, il devient, en quelque sorte ontologiquement, de rang égal à son sujet, ce qui explique la punition divine par le bras d'un ancien fidèle.

édit du roi, questionne l'habit comme révélateur de l'être qui porte cet habit. Le passage indique clairement le lien qui existe entre la personne et son habit : la dissimulation d'une personne par des parures prises à d'autres ne peut durer, puisque l'on finit, selon l'auteur, par prendre les qualités du vêtement que l'on porte. Première étape de la démonstration : l'habit sert à la reconnaissance sociale et visuelle des religieux, puisque « les Docteurs disent qu'encores que l'habit ne face le moine, si est-ce qu'il est recogneu au vestement & est présumé tel que la robbe monstre¹⁶⁶ ». Mais la seconde étape démontre une parenté plus étroite entre le choix vestimentaire et la personnalité : « la femme qui s'attiffe d'habit deshonneste pert son honorable qualité, se monstre putain de volonté pour le moins¹⁶⁷ ». La femme de petite vertu porte donc des vêtements qui signalent sans doute aucun son état de dépravation morale. En s'habillant de manière malhonnête, on devient malhonnête. D'où le problème avec la robe religieuse, la revêtir ne donne pas la possibilité de l'incarner ; puisque l'habit religieux ne s'obtient qu'après une cérémonie (d'ailleurs quasiment éponyme, la vêtue¹⁶⁸). En se travestissant en religieuse, c'est l'habit sacré qui lie la religieuse au Christ, qu'on pervertit. Dans l'un de ces nombreux manuels adressés à une religieuse par un membre du clergé régulier, le frère Pierre Doré rappelle cette filiation (littéraire au moins) entre le Saint-Suaire et l'habit religieux signalant la mort au monde :

Et pour vous privément parler (chere fille en Iesus Christ) la religion ou tu es enfermee *sub perpetua clausura*, me semble un vray sepulcre, auquel tu es ensevelie comme morte au monde, portant desia ton suaire, auquel seras ensevelie & enterree, c'est à sçavoir ton habit, auquel sont enterrez religieux et religieuses de nostre religion, duquel tellement tu es enveloppee, que mesmement le visaige est couvert, de tous autres biens mondains tu es devestue par veu de pauvreté : aussi est ce sepulcre fermé, si que iamais n'est loysible d'en sortir : dont on congnoist que les religieux qui n'aiment le cloistre & sortent hors de leurs closture & par leur propre volonté, n'estoient pas bien mors au monde, comme les bons qui n'en veulent sortir¹⁶⁹.

L'argument baroque de l'habit comme suaire, comme lien visible d'une alliance avec le Christ par le renoncement volontaire au siècle, permet de dénoncer les sorties des couvents menées dans l'oubli que la prise de voile était une manière aussi définitive que la mort de rompre avec le monde. L'originalité de l'argument pour prévenir les sorties est à souligner : en rompant ses vœux, la

¹⁶⁶ J. DURET, *Aduertissemens sur l'edict d'Henry roy de France et de Pologne, faisant droict aux Remonstrances proposees par les Estats du Royaume assemblez par son commandement en la ville de Bloys l'an 1576*, Paris, par Benoist Rigaud, 1587, p. 283.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 283v.

¹⁶⁸ L'habit ne fait quand même pas complètement la religieuse, et les auteurs catholiques le rappellent fréquemment. Dans un directoire adressé à un couvent des Pays-Bas, le carme Hecquet mentionne la superficialité de l'habit par rapport à l'importance du cœur religieux. En dialoguant avec les nonnes du couvent de Flines, il recommande aux vierges lectrices : « en ton habit & vesture, ie dis au desoubz de telles choses soit tenu & gardé un bon cœur vers Dieu », p. 148v-149, avant d'affiner ce conseil : « sois religieux & religieuse non seulement en habit, mais aussi en vie fondée aux rachines de charite parfaite, chante psalmodie, lis tes oraisons en ferveur de devotion », p. 149. Dans A. D. HECQUET, *L'arrest des coeurs*, Anvers, Guillame Simon, 1557.

¹⁶⁹ P. DORÉ, *Les Allumettes du feu divin : où sont declarez les principaulx articles & mysteres de la passion de nostre Sauveur Iesus-Christ*, Lyon, Par Iean Pillehotte, 1586, p. 105.

religieuse provoquerait une sorte de retour à l'existence contre nature, à l'encontre d'un choix engageant son existence même. En renonçant à la mort au monde, elle renonce à un statut religieux qui s'incarnait dans la prise d'habit définitive, enfermant son corps et son esprit. L'habit des religieuses prend donc une place particulière au cœur des interrogations sur les conversions et sorties de couvent des réguliers. Nous ne sommes plus, avec ces divers cas, dans un travestissement traduisant un anticléricalisme moqueur et se gaussant des nonnains, comme celui de Bonaventure des Periers, qui fait se déguiser un adolescent en religieuse pour pénétrer un cloître et suborner un couvent entier¹⁷⁰, mais dans un enjeu propre des affrontements religieux. La mention royale d'une interdiction de déguisement est à ce titre tout à fait révélatrice.

d. Réaccueillir les religieuses sorties au cloître, accueillir les anciennes nonnes au monde : de l'implication des autorités

La législation sur les religieuses prend en effet d'autres formes que celles interdisant la sortie et le mariage, le roi ne s'inquiétant pas uniquement des accoutrements théâtraux de ses sujets, loin s'en faut. Suite aux destructions de couvents menées par les calvinistes, de nombreuses religieuses se sont retrouvées en rupture de cloître, pas toujours de manière volontaire. Même si la sortie par nécessité est excusée, notamment par le Concile de Trente, les autorités agissent alors de concert pour faire rentrer les récalcitrantes de circonstances : la conjugaison de diverses autorités reconduit généralement les femmes ciblées dans leurs murs initiaux. En effet, pour lutter contre les défections conventuelles, le roi, les parlements, les supérieures des monastères et les familles s'allient et collaborent. Cette conjonction des cercles de pouvoir contre les religieuses en fuite matérialise la manière dont les différents leviers évoqués jusqu'alors pour contrôler les religieuses sont activés. En quelque sorte, ces cas deviennent des mises en pratique des autorités variées qui peuvent agir en cas de sortie ; et la répercussion sociale d'une telle entreprise de rapatriement est réelle. Au prieuré de la Madeleine, à Orléans, le couvent est démantelé par les protestants lors de la prise de la ville. Parmi les religieuses éparpillées, Julienne du Tertre tarde à rejoindre son cloître. L'abbesse Louise de Bourbon intervient alors en écrivant à son frère, et en lui intimant de procéder au retour rapide de la sœur. La lettre montre la superposition des instances qui pèsent sur le retour des religieuses :

Monsieur du Tertre, vous connoissez de longtemps le dict et commandement du Roy que toutes Religieuses sorties de leur monasteres et Religions pour les troubles, ayent à leur y rendre et retourner. A quoy vostre seur, ma fille et religieuse, n'a encores obey ne

¹⁷⁰ Dans cette nouvelle, c'est la confiance de l'abbesse dans l'habit (qui ne peut recouvrir un autre corps que celui d'une religieuse, ce qui exonère donc « sa » préférée, Thoinette) qui est remis en question : dans son couvent « on lui disoyt par parolles couvertes qu'elle ne se fias pas en l'habit », B. DES PERIERS, *Les nouvelles recreations et joyeux devis*, Lyon, Guillaume Rouille, 1561, p. 178. (Nouvelle LXII, « sur un jeune garçon qui se nomma Thoinette pour estre receu à une religion de nonnains »).

mesmes aulx advertissementz que je luy en ay faict faire. Par quoy, si ele ny veylt entendre, je suis delibérée y pourveoir, de sorte que luy feray congnoistre comment elle doit vivre selon l'estat qu'elle a prins¹⁷¹.

Plusieurs étapes structurent la mise en place d'un rapatriement de la professe, voulu par la loi. D'après ces quelques lignes, une ou plusieurs sommations, des « advertissementz », ont déjà été écrites par l'abbesse. L'absence de réaction de l'intéressée conduit la supérieure à contacter son frère au moyen d'une lettre qui en réfère directement, dès les premières lignes, à l'autorité qui gère le retour des religieuses : le roi. Aucune raison théologique, aucun rappel des vœux, la seule raison invoquée pour le retour est l'impératif royal, même du point de vue de l'abbesse. À part la mention d'un « estat » de la religieuse qu'il s'agit de respecter, la question de la rentrée dans les ordres se joue sur le terrain politique, pas sur le religieux. « Le dict et commandement du Roy » fait référence à une lettre patente, promulguée quelques mois plus tôt, en juillet 1563, qui enjoint aux religieuses du Prieuré de la Madeleine de retourner à leur clôture. Cet ordre est formulé après une requête au roi faite par Louise de Bourbon, sa « cousine¹⁷² ». La lettre de Charles IX décrit la situation catastrophique dans laquelle se trouvent les couvents fontevristes et leurs membres :

Enjoignons par ces presentes, que faictes ou ferez expres commendement de par nous aux religieuses qui estoient esdicts prieurez qu'elles se retirent et aillent resider en ladicte abbaye de Frontevault jusques à ce que lesdicts prieurez seront rediffiez et mis en bon et convenable estat, et aux parens de celles qui y voudront aller de les laisser et faire aller en ladicte abbaye.

Mais l'ordre du roi ne suffit pas, et les religieuses résistent au commandement de revenir à l'abbaye-mère de leur ordre. Dans cette affaire où les différents niveaux de justice s'interpénètrent, ils se contredisent aussi car, dans une lettre faisant suite à la missive royale, les religieuses d'Orléans expliquent à l'abbesse qu'elles ne sont pas dans la capacité de la rejoindre :

Parce qu'il est entré en l'oppinion desdits gens du roy et eschevins que, nous departies de ce lieue [le prieuré de la Madeleine], il demoura à jamais en ruine, et ne voullons perdre ceste comodité et decoration de la ville se sont deliberés en faire plaincete et ce pendant mettre toute la paine qu'ilz pourront pour nous reedifier¹⁷³.

L'autorité royale se heurte ainsi à l'échelon local aux intérêts divergents des représentants municipaux, les officiers du roi et échevins, pour qui la conservation du prieuré relève d'objectifs patrimoniaux ou éducatifs, à savoir de relever un bâtiment en ruine ou que les religieuses enseignent aux jeunes filles de la ville. Les liens entre le couvent et la société notabiliaire orléanaise (une des

¹⁷¹ Pièce justificative LI datée du 27 novembre 1563, dans L. de VAUZELLES, *Histoire du prieuré de la Magdeleine-lez-Orléans, de l'ordre de Fontevraud : avec pièces justificatives*, Paris, J. Baur, 1873, p. 285.

¹⁷² *Ibid.*, p. 280. Pièce justificative XLVII, « Premières lettres patentes de Charles IX ordonnant aux religieuses des prieurés ruinés par les guerres civiles de se retirer à Fontevraud. 27 juillet 1563 », suivies par de nouvelles lettres trois mois plus tard : Pièce justificative XLIV, « Nouvelles lettres patentes de Charles IX enjoignant aux religieuses de la Magdeleine de se retirer à Fontevraud- 15 octobre 1563 », p. 280.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 279. Pièce justificative XLVIII, « lettre des prieure et convent de la Magdeleine à l'abbesse Louise de Bourbon. 16 septembre 1563 », p. 278-279.

nonnes est belle-sœur d'un avocat de la ville) expliquent certainement cette capacité de résistance. Dans les échanges de lettres, les arguments de nature canonique ou théologique ne sont pas mis en avant. C'est le pragmatisme qui préside à leur rédaction et l'urgence est d'ordre pratique : il faut ramener les brebis égarées au bercail. D'ailleurs, en fin de lettre et pour amadouer l'abbesse, le couvent lui promet l'envoi de vin, car les vendanges viennent d'être terminées. La possibilité de faire ces vendanges, et de le faire au nom du couvent tend à prouver que la situation à Orléans n'est peut-être pas celle, catastrophique, dépeinte dans ces lettres.

Les refus de rentrer ne sont pas spécifiques à Orléans. À Montivilliers par exemple, une bénédictine refuse de rentrer chez elle après la destruction de son abbaye : là encore, la justice s'implique dans le processus de retour¹⁷⁴. Tout d'abord, un arrêt parlementaire de 1563 ordonne aux religieuses de rentrer dans leur couvent et de reprendre le service divin. À nouveau, l'interpénétration des niveaux de justice donne à penser sur la convergence d'inquiétudes multifocales, et la remise en état de l'abbaye apparaît comme le centre d'intérêts croisés : un procès-verbal est effectué pour évaluer les dommages subis par l'abbaye à la suite des troubles, et l'ingérence royale dans ces affaires se confirme. En effet, une lettre royale du 10 juin 1565 ordonne d'informer à ce sujet¹⁷⁵. Beatrice Hibbard Beech étudie une de ces religieuses de Montivilliers qui refuse de rentrer : elle montre que la sortie de cette femme provoque la mise en place de stratégies de la part de ses parents, qui pointent la gestion croisée de sa sécurité financière et de celle de la famille¹⁷⁶. Les parents ont d'ailleurs souvent le premier rôle à jouer dans l'évacuation de leurs filles des couvents menacés par la guerre : à Notre-Dame d'Yerres par exemple, les familles retirent les plus jeunes professes du couvent, dont les effectifs ont diminué de moitié lors de la destruction d'un des murs de la clôture par les protestants, en 1587¹⁷⁷. L'abbesse de l'époque semble encourager ces départs. Le monastère de Malnoue, près de Paris, est détruit en 1568 par les calvinistes¹⁷⁸, et l'historienne Charmarie Blaisdell analyse le cas d'une des professes qui, en janvier 1569, est toujours hors du cloître : l'abbesse, puis le parlement, encore une fois, interviennent et la ramènent dans le giron du couvent¹⁷⁹. Une série de situations révèle ainsi la part des différentes autorités dans le modelage des trajectoires des sœurs. L'enchevêtrement des instances de contrôle rend le départ définitif quasiment impossible : même l'argument de l'insécurité, et la peur des guerres ne suffit pas à

¹⁷⁴ B. H. BEECH, « A Nun of Montivilliers », *Cistercian Studies*, vol. 98, 1987, p. 339-350.

¹⁷⁵ ADSM, 54H (Abbaye de Montivilliers), 249.

¹⁷⁶ B. H. BEECH, « A Nun of Montivilliers », *op. cit.*

¹⁷⁷ J.-M. ALLIOT, *Histoire de l'abbaye et des religieuses bénédictines de Notre-Dame d'Yerres*, Paris, Librairie A. Picard, 1899, p. 216.

¹⁷⁸ J. LEBEUF, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris*, Paris, chez Prault père, 1758, p. 353.

¹⁷⁹ C. J. BLAISDELL, « Religion, Gender and Class : Nuns and Authority in Early-Modern France », dans Michael Wolfe (éd.), *Changing Identities in Early Modern France*, Durham et Londres, Duke University Press, 1997, note 64 de l'article. Elle se fonde sur un document du Parlement : AN XIA 1625, fol. 134, 8 janvier 1569-70.

convaincre les parlements et le roi, les supérieures et les familles, d'une nécessité de fuite. Le retour au siècle prend donc la forme d'une parenthèse de sécularisation, courte, mais qui suffit à rappeler à certaines les avantages d'une vie familiale dans le siècle. Ces sécularisations ponctuelles rentrent aussi dans le champ de notre étude : elles recoupent en effet les problèmes principaux rencontrés par les religieuses définitivement sorties, que ce soit dans leurs aspects économiques ou dans le rôle des familles dans ces processus.

En contrepoint, la question de la juridiction sur les religieuses se pose aussi chez les protestants. Outre la volonté de débarrasser légalement les nouveaux espaces réformés des traces de monachisme (au moyen d'arrêts de suppression de couvent, d'obligation des religieuses à quitter l'habit...), en France, il s'agit de savoir si l'on peut intégrer ou non les religieuses à l'exercice de la nouvelle foi, dans les structures désormais implantées pour organiser, gérer, et établir la Réforme. Cette intégration des nouvelles venues implique l'invention de procédures particulières. Le Consistoire de Nîmes est confronté à une demande d'accueil dans sa communauté faite par les religieuses de Saint Sauveur et l'abbesse de Tarascon. La requête est soumise à délibération, et une assemblée est constituée pour analyser cet article. Le résultat du débat est donné comme suit :

Quant à l'abbesse de Tarascon, si elle est suffisamment instruite, & de bonne vie, & déclare à tout le consistoire qu'elle veut renoncer à tout le service papal, elle sera reçue à la cène. Quant aux nonnains de la Font., qu'elles doivent sortir de leur tanières, & montrer bon exemple au peuple : & ce fait, seront reçues¹⁸⁰.

Assez classiquement, le terme d'« abjuration » n'est pas prononcé dans les registres du Consistoire : c'est la notion de « réception », associée à celle de « renoncement » aux pratiques catholiques, qui signale la conversion¹⁸¹. Les conditions d'entrée dans la communauté sont énoncées clairement : l'abandon de l'état religieux doit être complet, car il est un mauvais exemple pour le peuple. La mention d'un niveau d'instruction est aussi révélatrice : l'abbesse doit faire ses preuves intellectuelles pour accéder à la Cène. L'impératif d'une « sortie des tanières », posée comme loi préalable à l'acception dans la communauté, est universel, même s'il n'est pas toujours formulé aussi péjorativement. Théodore de Bèze note que les nonnes de Montauban sont obligées de venir assister au sermon puis de changer d'habit : « le XVII du mois [de novembre 1561] les Nonnains de Montauban avec leurs voiles & habits gris vindrent premierement au sermon, & depuis se vestirent de robes noires & de voiles blancs qu'elles ne voulurent iamais laisser depuis, hormis

¹⁸⁰ Texte cité dans : L. MÉNARD, *Histoire civile, ecclésiastique et littéraire de la ville de Nîmes avec les preuves*, Paris, H. D. Chaubert, 1753, vol. 4, p. 321.

¹⁸¹ P. CHAREYRE, *Le Consistoire de Nîmes, 1561-1685*, Montpellier, Université Paul Valéry- Montpellier III, 1987, p. 780. Il explique ce phénomène avec l'idée que la conversion « importe plus au consistoire que l'abjuration », p. 782. L'historien ne recense pas le passage devant le Consistoire de l'abbesse de Tarascon, et dans le tableau où il recense les conversions d'ecclésiastiques, il ne relève qu'une conversion d'une ancienne religieuse, avant 1629 (p. 788).

une seule qui se fit recevoir en l'église¹⁸² ». L'entreprise semble être un échec, puisqu'une seule religieuse sort effectivement. Encore une fois, la résistance des monastères se joue au niveau du maintien de l'habit comme distinction de l'état religieux¹⁸³. Les mêmes modalités d'accueil, plus ou moins forcées, des religieuses dans la communauté protestante apparaissent ailleurs : les couvents de Strasbourg appartiennent pleinement à ces logiques, avec une organisation de la conversion qui suit un agenda très précis, ponctué par une assistance obligatoire des sœurs professes au sermon, des interventions de réformateurs, des entretiens individuels entre les religieuses et les protestants¹⁸⁴...

L'autorité familiale continue elle aussi à s'exercer dans territoires français passés à la Réforme. À Castres, par exemple, les autorités de la ville font en sorte que les parents viennent retirer leurs filles du couvent afin de faciliter la sortie rendue nécessaire par l'adoption de la pure Parole de Dieu :

Qui plus est trois jours plus tard [le 4 janvier 1562], le Procureur du Roy Viguier acompagné de plusieurs autres allerent querir les nonnains appeeles les minorettes qui estoient vingt en nombre & les ayans amenees au temple S. Benoist pour ouir le presche les logerent en trois maisons bourgeoises desquelles pui apres leurs parens les retirerent¹⁸⁵.

L'organisation du passage à la vie séculière est donc pensée et encadrée juridiquement par le magistrat, même inférieur, des espaces devenus protestants. Tous les moyens doivent être mis en œuvre pour accueillir des femmes qui sont censées déjà être passées à la Réforme avant d'entrer dans la communauté. La conversion, au moins visible dans les changements d'habit et d'état, est donc en partie forcée par ceux qui mettent en œuvre la réformation dans les cités du royaume.

L'exercice de ces autorités diverses, qu'elles soient politiques ou familiales, conditionne donc en partie les parcours de religieuses. Mais, de manière plus insidieuse, les représentations sociales des moniales ont également leur rôle à jouer dans les sorties des cloîtres. En effet, en parallèle des changements divers de législation face à la nouvelle donne confessionnelle, les *topoi* sur les religieuses prennent des sens différents. Le cliché de la religieuse paillardarde semble être réinvesti dans un sens politique : avec la Réforme protestante, les nonnes peuvent non seulement être paillardes, mais elles sont désormais aussi en capacité de quitter les cloîtres. Les plaidoyers des juges à propos de ces femmes qui souhaitent sortir du couvent se fondent donc également sur un socle

¹⁸² T. de BÈZE, *Histoire Ecclesiastique Des Eglises Reformées Au Royaume de France*, op. cit., p. 849.

¹⁸³ Nous reviendrons sur la problématique fondamentale du refus conventuel de la Réforme, qui est au cœur des réflexions de M. E. WIESNER-HANKS, *Convents Confront the Reformation: Catholic and Protestant Nuns in Germany*, Milwaukee, Marquette University Press, 1996.

¹⁸⁴ Le cas des couvents strasbourgeois face à la Réforme est analysé par plusieurs historiennes, dont A.-M. HEITZ-MULLER, *Femmes et Réformation à Strasbourg : 1521-1549*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015 ; et les documents des couvents ont été édités en anglais par A. LEONARD, « Defending Women's Communal Life. Dominican Nuns at Strasbourg (1526) », sur *From the Reformation to the Thirty Years War (1500-1648). German History in Documents and Images*, s. d. (en ligne : http://ghdi.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=4331).

¹⁸⁵ T. de BÈZE, *Histoire Ecclesiastique Des Eglises Reformées Au Royaume de France*, op. cit., p. 875.

de représentations négatives sur les religieuses. La politisation de la figure de la religieuse passe par ces représentations, ancrant un ensemble de préjugés dans des pratiques, notamment celles des juges. L'appel de la chair et des richesses mondaines, l'attrait pour la tromperie et la dépravation, sont des caractéristiques des religieuses et, c'est notre hypothèse, affectent leurs parcours.

IV. Au carrefour des lois, des représentations et du réel : la religieuse comme créature trompeuse

a. Un tableau social : la religieuse et la fraude

Une histoire culturelle et sociale de la Réforme peut être abordée par le prisme de l'imposture et de la fraude¹⁸⁶. En effet, la division de la Chrétienté conduit à la formulation de 'vraies' et de 'fausses' églises, à leur comparaison et donc à l'assimilation, dans les discours, des pratiquants de l'une ou l'autre confession à des hérétiques ou des imposteurs. Ces mises en discours de la fausseté, du mensonge émaillent les médias d'oppositions confessionnelles : nombre de traités proposent, dès leur titre, une opposition catégorielle entre leur foi véritable et l'autre confession, forcément fausse car maintenue dans l'ignorance et les ténèbres mensongers¹⁸⁷. Au sein de ce corpus très large de prises de position théoriques réduisant l'adversaire à un faussaire, l'image des femmes rentre en jeu, que ce soit par l'assimilation péjorative de la foi ennemie à une religion féminine, par les séductions qu'exerce une confession sur les femmes de l'autre, et enfin, par le traitement littéraire et polémique de la figure des religieuses. Or, si, dans la tradition historiographique, les impostures de religieuses ont souvent été analysées, elles l'ont principalement été sous l'angle des fausses visions ou prophéties de femmes cloîtrées¹⁸⁸, sous celui des déguisements et d'une sexualité illégale dans le monastère¹⁸⁹, ou encore par l'étude des possessions mises en scène dans les couvents : celles

¹⁸⁶ Quelques titres dans l'historiographie s'intéressent à cette question ; récemment : T. B. HUG, *Impostures in Early Modern England: Representations and Perceptions of Fraudulent Identities*, Manchester, Manchester University Press, 2009.

¹⁸⁷ Ainsi, quelques exemples parmi d'autres de cette articulation entre vrai et faux, intimement connectée avec une dichotomie vérité/ tromperie. L'exemple paradigmatique serait G. D'ORESSES, *La vraye, et fausses Eglises manifestées, où est monsté ... que l'Eglise Romaine de maintenant, est la vraye Eglise de Dieu. Avec une Replique a vn Ministre d'Orenge sur quelques points de religion controversez*, op. cit., mais les auteurs anglais articulent exactement les mêmes points : T. HARDING, *A detection of sundrie foules errors, lies, sclanders, corruptions, and other false dealings : touchig doctrine, and other matters, uttered and practized by M. Jewel, in a booke lately by him set forth entituled « A defense of the apologie »*, Louvain, apud Joannem Foulcrum, 1568 ; G. ABBOT, *The reasons which Doctour Hill hath brought, for the upholding of papistry, which is falselie termed the Catholike religion: vnmasked and shewed to be very weake, and vpon examination most insufficient for that purpose*, Oxford, Printed by Ioseph Barnes, 1604 ; G. JOYE et J. SAUTRY (PSEUDONYME), *The defence of the mariage of preistes agenst Steuen Gardiner bisshop of Wynchester, Wylliam Repse bisshop of Norwiche, and agenst all the bisshops and preistes of that false popissh secte, with a confutation of their vnadhyssed vovs vnadhyssedly dissined*, op. cit.

¹⁸⁸ A. W. KEITT, *Inventing the Sacred: Imposture, Inquisition, And the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*, Leiden, Brill, 2005.

¹⁸⁹ L'essai (précurseur dans l'histoire des sexualités) de Judith Brown relate ainsi la manière dont une religieuse prénommée Benedetta, fait croire à une possession pour abuser sexuellement d'une autre religieuse. Voir : J. C. BROWN, *Immodest Acts: The Life of a Lesbian Nun in Renaissance Italy*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

de Loudun produisent par exemple, déjà à l'époque moderne, leur propre métadiscours¹⁹⁰. Ces analyses s'ancrent du côté de l'exceptionnel et font le lien entre une pratique religieuse spectaculaire et les transgressions religieuses féminines ; surtout, elles forment une scène privilégiée de la duperie, le couvent, qui devient donc le lieu d'une interprétation interne et monastique des tromperies. Enfin, ces analyses sont principalement celles de scènes du XVII^e siècle puisque la possession en devient un « phénomène typique¹⁹¹ ».

Au contraire, les parcours de sécularisation du XVI^e siècle proposent une autre lecture, puisque les transgressions féminines liées à la sortie des couvents s'installeraient davantage dans une semi-obscurité, très éloignées de la grande publicité que les possessions diaboliques suscitent, malgré le fait que ces affaires soient rarement internes au couvent, et qu'elles naissent plutôt de procès publics, d'un entre-deux entre le monde et le cloître, où les fraudes sont perpétrées puis portées devant la justice. Le paradoxe que présentent les manipulations ou dissimulations menées au grand jour mais pourtant moins publiques que celles qui ont lieu derrière les murs du cloître, pourrait s'expliquer, selon nous, de deux manières. Pour reprendre des analyses de Lyndal Roper, le couvent exercerait en soi une fascination sur l'extérieur, dans une perspective quasi-anthropologique¹⁹² : par exemple, les événements dans le couvent de Loudun multiplient les témoins, venus observer ce qu'il se passe réellement, fascinés par les discours produits sur le phénomène. En somme, le couvent féminin, comme lieu de ces scènes de transgression, renforcerait cette fascination sociale.

La seconde hypothèse quant à cette relative invisibilité, est celle de l'impact du discours entre les réformateurs et leurs adversaires, qui, s'ils répandent la figure de la religieuse dans leurs discours, trouvent plus intéressant la possibilité d'un départ du cloître en théorie qu'en réalité : il n'est dans l'intérêt d'aucune des deux confessions de souligner des tromperies avérées de religieuses sorties du couvent. Certes, les sorties du couvent participent à la dégradation de l'image catholique, en rendant visible son impossible endiguement du phénomène, mais sortir en fraudant contribue aussi à dévaloriser la confession réformée, déjà réputée par les tenants de l'ancienne foi comme agrégeant les voleur.se.s et les menteur.se.s, comme propre à effacer les liens spirituels et ainsi susciter l'athéisme. En effet, Calvin soulignait déjà que certains membres du clergé catholique rejoignaient les rangs réformés pour vivre au grand jour leurs vies malhonnêtes et dissolues¹⁹³, alors que Crespin

¹⁹⁰ S. HOUDARD, « La possession de Loudun (1632-1637) », *Communications*, vol. 92, n° 1, 2013, p. 37-49. L'historienne analyse la dimension d'imposture de l'événement en identifiant les religieuses non comme des possédées, mais comme des actrices du « drame social » qui se joue pendant cet événement (p. 44 et suivantes).

¹⁹¹ O. FAURE et B. DELPAL, *Religion et enfermements : XVII^e-XX^e siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005, p. 184.

¹⁹² L. ROPER, *The Holy Household*, *op. cit.*

¹⁹³ J. CALVIN, *Recueil des opuscules, c'est-à-dire, Petits traittez de M. Jean Calvin. Les uns reueus et corrigez sur le latin, les autres translatez nouvellement de latin en françois*, *op. cit.*, p. 1209.

fait entendre la révolte de certains martyrs réformés contre ces accusations de mensonge portées contre leur foi, par exemple, celle d'un des cinq écoliers de Lyon, Pierre Nauiheres, qui souligne que les catholiques les accusent de calomnier la Vierge : « Si nous tenons propos de la bien-heureuse vierge Marie, lon dit que nous la diffamons & l'appelons paillarde¹⁹⁴ ».

La tromperie des religieuses ou, du moins, les soupçons de tromperies, 'externes au couvent', restent donc à être analysés. Les fraudes à la sortie du couvent ne sont pas publicisées et sont cantonnées à des exemples contenus dans les recueils d'arrêts des parlements. Personne ne semble s'en emparer pour placarder l'autre foi. Par les quelques formulations de manipulations, de tromperies, de fraudes retrouvées au fil des documents, les religieuses se posent donc en faux contre ces grands retentissements médiatiques que leurs homologues, en proie aux manifestations physiques d'une spiritualité exacerbée, suscitent. Dans ces cas judiciaires, les religieuses en question semblent rivées au monde pratique, tout en recherchant les possibilités d'une survie séculière. Certaines anciennes religieuses deviennent ainsi accessibles par les sources, par les soupçons judiciaires d'une forme de mensonge, qui les a individualisées dans les registres.

Cependant, l'exceptionnalité et l'outrance, quand on parle de femmes à l'époque moderne, n'est jamais loin : ces petites manipulations (qui prennent parfois la forme de simples omissions) perpétrées par des religieuses qui souhaitent sortir ou sont sorties du couvent, conduisant à une rupture des vœux, deviennent les signes de volontés malades et dangereuses pour les garants de la foi et de la morale que sont les juges ou les confesseurs. Par ailleurs, toute volonté de sortir du cloître qui apparaîtrait devant les instances judiciaires est rapidement décrite comme frauduleuse ou pleine de tromperie, comme marque infamante de la rupture des vœux ou d'une profession de foi hypocrite.

Dans les récriminations, ces actrices tendent à être davantage évoquées en tant que groupe qu'en tant qu'individu. En effet, chacune d'elle devient, à titre particulier, l'exemple représentatif de toutes les religieuses qui sortent. La nonne, face au Parlement, incarne à elle seule dans les représentations l'ensemble des cas de sorties, qui finissent par se faire écho les uns aux autres dans les traités de jurisprudence, tissant ensemble le scandale que toute sortie crée. En tant qu'individu prise dans les logiques de la Réforme, chacune d'elles devient une attaque au Bien Commun et à la continuation des ordres monastiques. La fraudeuse n'est pas une individualité, elle devient par son acte l'allégorie de la séduction exercée par les nouvelles idées. Par exemple, le neveu de Barbe Girard et de sa sœur, toutes deux sorties du couvent, s'oppose au retour dans l'héritage de ses tantes. L'un des leviers qu'il soulève pour remettre en question le bien-fondé d'une part d'héritage est celui du

¹⁹⁴ J. CRESPIN, *Actes des martyrs déduits en sept livres, op. cit.*, Genève, J. Crespin, 1565, p. 380.

mauvais exemple que ce cas particulier de sortie illégitime incarnerait si ses parentes obtenaient la réinsertion dans l'hérédité familiale. Le cas n'est donc plus jugé comme un procès individuel, mais comme créateur d'une possible jurisprudence sur le départ spontané des cloîtres. Il souligne en effet qu'« il ne faut pas douter qu'il n'y ait une grande quantité de Religieuses, qui sans estre retenues par la sainteté du vœu qu'elles ont fait, attendent l'événement de cette cause, pour intenter de pareilles demandes¹⁹⁵ ». Les religieuses cloîtrées sont donc immédiatement soupçonnées d'être tentées par le monde extérieur et décrites comme prêtes à s'emparer de la moindre opportunité de sortie. Encore une fois, les représentations négatives des religieuses, et de la sincérité des vœux de manière générale, devient un argument rhétorique qui affecte les parcours particuliers de nonnes face aux cours de justice.

En parallèle de ces sorties qui se multiplient lors de l'institutionnalisation de la Réforme, le monde juridique réfléchit sur le statut de la preuve des vœux de religion, puisque le point 55 de l'ordonnance de Moulins de février 1566, qui réforme la justice, oblige que « les preuves de tonsures et professions du vœu monachal seront reçues par lettres et non par témoin [...] sauf si la perte des registres estoit alléguée, dont la preuve en tout cas sera reçue¹⁹⁶ ». Suite au Concile de Trente et à sa reformulation des preuves de la profession religieuse, les tribunaux français continuent ces questionnements en rendant obligatoire la signature de formules de vœux lors de la prise de voile, constituant, le cas échéant, des preuves opposables. Ainsi, sur la période étudiée, une matérialisation progressive de la preuve professionnelle survient et se concrétise dans la bureaucratie sous la forme d'une certification de religion par écrit. Or cette réflexion sur la preuve écrite ouvre la voie à des manipulations possibles des registres, à des subterfuges matériels. La profession religieuse n'a plus à être prouvée par des témoignages, par des paroles et des admonestations, mais elle doit être méthodiquement appuyée par un ensemble de preuves concrètes, qu'on peut donc perdre, subtiliser, transformer.

b. Un ennemi de taille : l'imaginaire collectif

La profession religieuse est donc de plus en plus encadrée, mais les religieuses qui veulent sortir, dans le Royaume de France, sont confrontées à un obstacle majeur : les représentations négatives qui pèsent sur leur statut, ou plutôt sur l'hybridité de leur statut. Ce cadre représentationnel offre alors un système dans lequel la religieuse est une créature susceptible de manipuler, de frauder, de dissimuler des preuves. Analyser ces théories rend visible une opposition généralisée à la sortie des

¹⁹⁵ N. de CORBERON, *Plaidoyez de messire Nicolas de Corberon ... avec les Arrêts, Ensemble les Playdoyez de Abel de Sainte Marthe*, Paris, Chez Henri Charpentier, 1707, p. 484.

¹⁹⁶ F.-A. ISAMBERT, *Recueil général des anciennes lois françaises*, op. cit., p. 203.

ordres, mais aussi le changement dans les représentations sur les nonnes durant la Réforme. Un glissement de sens semble en effet avoir lieu, dans ce passage de la religieuse vue comme débauchée, à la religieuse opportuniste, saisissant tous les prétextes pour sortir, et la Réforme en est un. Une nouvelle fois, en tant que figure sociale, la religieuse se politise : on quitte les visions anticléricales littéraires et théâtrales d'une nonne dévergondée pour rentrer sur la scène politique des affrontements religieux, présentant la religieuse comme un être vil, hérétique.

L'association entre tromperie du diable et susceptibilité féminine d'y succomber prend traditionnellement corps dans les analyses des possessions diaboliques dans les couvents. Ainsi, Johannes Wier, dans son traité sur les tromperies du diable, consacre une grande partie de l'ouvrage à analyser et interroger les cloîtres tombés sous l'emprise diabolique. Les monastères de femmes sont présentés comme particulièrement sensibles aux tentations. Il délivre alors des méthodes très concrètes d'exfiltrations des éléments touchés par le diable, dans ce qu'il décrit comme une contagion. Faire sortir les femmes des couvents et les ramener chez leurs parents constitue le premier pas vers la 'guérison' :

Au reste s'il y a plusieurs ensorcellés ou démoniacles en un lieu ainsi qu'ordinairement nous voyons advenir és monasteres, principalement de filles (comme estans les commodos organes des tromperies de Satan) il faut avant toute chose qu'elles soyent separée [*sic*.] & que chacune d'elles soit envoyee vers ses parens ou alliés¹⁹⁷.

L'imaginaire collectif attribue aux esprits des religieuses des faiblesses que le diable exploite. C'est dans cette tradition que s'inscrivent les auteurs des réformes, catholique et protestante, quand ils évoquent les religieuses : aisément séduites, elles sont considérées comme les proies naturelles des penchants débauchés. Les narrations de religieuses trompées fleurissent donc sous ces plumes. Et de la séduction à la fraude, il n'y a qu'un pas.

En lien étroit avec cette séduction facile, les religieuses sorties du couvent se retrouvent dans des situations d'ambiguïté religieuse, ce qui, dans cet « âge de la dissimulation¹⁹⁸ » qu'est l'époque moderne, peut devenir dangereux. En effet, en terres protestantes, l'accusation de dissimulation de l'ancienne foi se formalise judiciairement et peut mener à la prison. Qu'il s'agisse des poursuites contre les apostat.e.s dans la Genève calvinienne, qui ont dû dissimuler leur foi et sont donc condamné.e.s comme nicodémites, ou de celles et ceux qui se rattachent à l'ancienne foi (à l'exemple des *recusants* anglais), tou.te.s risquent de perdre leur liberté. En ce qui concerne les espaces catholiques (le royaume de France ou l'Angleterre de Mary), la dissimulation d'un passé de

¹⁹⁷ J. WIER, *Cinq Livres de l'Imposture et Tromperie des Diables des enchantements et sorcelleries*, J. Grevin (trad.), Paris, Chez Jacques du Puys, 1567, p. 379v.

¹⁹⁸ Plusieurs historiennes et historiens emploient l'expression pour dénommer l'époque moderne, dont J. R. SNYDER, *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*, Berkeley, University of California Press, 2012.

religieuse, d'un mariage, d'enfants, d'une conversion réformée, est synonyme de poursuites risquées si elle est découverte. Les ex-religieuses traversent donc une variété de situations dans lesquelles la demi-vérité ou le demi-mensonge deviennent une affaire de survie.

Toujours avec cet arrière-plan d'affrontements religieux, la dissimulation de son identité confessionnelle ou statutaire s'avère parfois vitale. Ainsi, Marie le Dannois, une ancienne religieuse mariée à un ancien religieux, fait amende honorable et abjure le protestantisme pour sauver sa vie face aux catholiques, nous y reviendrons¹⁹⁹. Pour certaines d'entre elles, se séculariser ne devient pas un retour au monde, mais une dissimulation du et dans le monde, sous une forme de clandestinité. Isabel Whitehead, ancienne professe d'Arthington²⁰⁰, continue sa vie religieuse cachée chez une famille de *recusants*, jusqu'à son arrestation par des soldats élisabéthains. Le manuscrit de Christopher Grene, prisonnier, nous apprend qu'elle « continua son état comme elle le pu [...] en faisant des œuvres charitables, comme des visites aux prisonniers catholiques, les réconfortant et les soulageant²⁰¹ ». Se cacher nécessite alors un apprentissage. Il s'agit d'abord de savoir ce qu'il faut camoufler : le statut de la preuve matérielle se pose encore et la présence de calices, de livres, de documents peut incriminer les dissimulatrices devant les cours de justice. Il faut aussi créer un récit, sorte d'ego-script, qui explique la présence au monde de l'ancienne nonne et qu'elle peut présenter devant les diverses autorités qui mettraient en doute sa parole : le pape, les évêques ou les avocats. Ces stratégies de la dissimulation, notamment analysées par Jérémie Foa lors des guerres de religion, brouillent la lecture du monde de leurs contemporains : une anxiété sociale née du doute et de la possibilité d'une altérité confessionnelle dissimulée s'affirme alors²⁰². C'est dans ce contexte de soupçon que les religieuses luttent.

Dans un moment où l'identité confessionnalisée s'affirme, la création identitaire pose problème : dissimuler sa confession revient de plus en plus à une hypocrisie pécheresse. Il faut donc, pour ces anciennes religieuses, constamment naviguer entre affirmation de soi et négation de son identité, entre *credo* confessionnel et sécurité personnelle. Mais la dissimulation d'une confession, ou d'un ancien statut monastique, n'est pas une fin en soi pour les anciennes religieuses car ces manipulations plus ou moins importantes du réel s'articulent étroitement avec la dimension

¹⁹⁹ I. M. WATT et J. R. WATT (éd.), *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, op. cit., p. 110.

²⁰⁰ Son nom apparaît dans les listes au moment de la dissolution, comme publ dans J. BURTON, *Monasticon Eboracense and the ecclesiastical history of Yorkshire*, York, N. Nickson, 1758, p. 110.

²⁰¹ H. FOLEY, « Father Christopher Grene's MS., vol "P". », dans *Records of the English Province of the Society of Jesus : historic facts illustrative of the labours and sufferings of its members in the sixteenth and seventeenth centuries*, Londres, Burns and Oates, 1878, vol. III, p. 731-769, p. 732, (m.t.), original : « continued her state as she could [...] doing charitable works, as visiting Catholic prisoners, comforting and relieving them ».

²⁰² J. FOA, « `` En eschauguette en sa propre maison `` Réflexions sur le terrorisme comme guerre civile - L'exemple des guerres de Religion (1562-1598) », *Sociétés Plurielles*, Presses de l'INALCO, 2017, p. 1-25.

économique de la vie séculière. En somme, dans le siècle, les questions religieuses sont assujetties aux nécessités économiques.

Au sein d'une production littéraire de l'époque moderne qui évoque la dissimulation²⁰³, l'association entre religieuses et tromperies traverse les écrits. Du côté anglican, John Foxe regrette par exemple les calomnies diffusées par les catholiques quant à la pratique du culte réformé, notamment le lien fait entre les réunions réformées et des crypto-cultes sataniques, dans lesquels des religieuses seraient associées. Il évoque les images véhiculées par les catholiques français contre une congrégation parisienne en 1558, pour les condamner comme calomnieuses. Cette stratégie rhétorique vise, par ricochet, à valider sa foi, la seule vraie. L'extrait de Foxe donne une variation intéressante sur le thème de la dissimulation, en mobilisant un champ lexical large de la tromperie :

S'ensuivit alors (ce qui était le pire de tout) les récits cruels et honteux des frères et des prêtres qui, dans leurs sermons moqueurs et d'autres discours, s'emportaient contre les luthériens, mentant au peuple en le persuadant qu'ils s'assemblaient pour faire des banquets nocturnes, puis qu'ils éteignaient les bougies et allaient ensemble, Jacques et Jille (comme ils disent) d'une manière sale et bestiale. Ils ajoutaient en plus (pour rendre le mensonge plus crédible) que certaines nonnes aussi et des moines allaient avec eux. Et aussi qu'ils conspiraient contre le roi, et d'autres crimes de la sorte, que leur malice pouvait inventer pour décrédibiliser l'Évangile. Ces rumeurs sinistres et diffamations maudites n'étaient pas plus tôt lancées qu'elles n'étaient reçues, et répandues très loin, non seulement aux vulgaires mais aussi parmi les états de la Cour et jusqu'aux oreilles du roi²⁰⁴.

Rapporter la présence de religieuses dans les assemblées réformées ajoute du discrédit à ces réunions : Foxe additionne la présence d'ancien.ne.s membres des clergés à l'appareil calomnieux bâti par les catholiques. Ainsi sont mis sur le même pied de mensonge scandaleux, des pratiques sexuelles répréhensibles, un banquet qui rappelle celui des sorcières et la présence de ces représentant.e.s de l'ancienne foi. L'opprobre qui pèse sur ces individus rejailit, au moins dans les représentations, sur les communautés qui les accueillent : loin des textes luthériens ou calvinistes qui proposent l'accueil de religieuses débarrassées du catholicisme, on voit que l'ancien statut régulier comporte ses ambivalences, qui sont confortées dans les portraits des religieuses de la littérature réformée. Elles y apparaissent comme débauchées et prennent la forme de créatures contrefaites, enrichissant le panorama des identifications intellectuelles entre nonnain et tromperie

²⁰³ Zagorin interroge la dissimulation par le biais de ces écrits : P. ZAGORIN, *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1990.

²⁰⁴ J. FOXE, *Fox's Original and Complete Book of Martyrs*, Liverpool, Nuttall, Fisher, & Dixon, 1811, vol. 1, p. 420, [1583]. « folowed theen (which was worst of all) the cruell & slaunderous reportes of the friers and priestes, who in theyr rayling sermons & other talke, cryed out to the Lutherans, perswading the people most falsly, that they assembled together to make a banket in the night, and there putting out the candles, they went together, Jacke with Jille (as the sayde) after a filthy and beastly maner. Adding moreouer (to make the lye more likely) that certayne Nunnes also & Monkes were with them. Also that they should conspyre against the king, and other like heynous crimes, whatsoeuer theyr malice could inuent, for defacing of the Gospell. [...] These sinister rumors, & cursed defamations were no sooner guen out, but they were as soone receiued, and spread farre, not onely to them of the vulgar sort, but also among the states of the Court, and euen to the kinges eares » (m.t.).

au moment des réformes. Pour ne citer qu'un exemple, Thomas Bell, critiquant la lecture que les catholiques font des veuves pauliniennes comme proto-religieuses²⁰⁵, affirme que : « les soi-disant vierges du pape, sont exemptées de tout exercice honnête et vivent oisivement, suivant leurs propres plaisirs sensuels ; et donc les Nonnes contrefaites et hypocrites du pape n'ont rien à voir avec les saintes veuves de S. Paul²⁰⁶ ». Les religieuses incarnent donc une contrefaçon des Écritures, par leur état et leur mode de vie.

Cette description trouve son écho dans les représentations que les tenants de l'ancienne foi font des apostates comme hypocrites et menteuses. René Benoist explique que la doctrine luthérienne est illogique et scandaleuse : comment quiconque pourrait-il affirmer que la chasteté n'est pas possible alors que tant d'exemples de femmes, séculières ou religieuses, montrent quotidiennement qu'elle peut être maintenue, et ce, même dans le mariage ? Le prêtre explique alors aux converties que diffuser cette idée d'une chasteté impossible est une insulte à celles qui la pratiquent « lesquelles vous blessez, outragez et diffamez excessivement, suyvant vos enseignants²⁰⁷ ». Dans la marge, le titre de cette partie rend encore plus clair le procédé rhétorique utilisé, celui d'accuser l'autre confession de mentir : « impudent blasphème et mensonge des heretiques ».

Un faisceau d'accusations entoure les religieuses : qu'elles soient parjures, apostates, fidèles à leurs vœux... Toutes ces représentations établissent que ces femmes sont susceptibles de trahison, de mensonge et de fraude. Les religieuses, d'après les contemporains des réformes, sont à même de tricher. Ainsi, Crespin s'interdit d'évoquer les monastères de nonnains, de peur qu'il ne lui faille évoquer « de bordeaux, de ruses & affeteries de putains, de paillardises et incestes²⁰⁸ ». L'exacerbation de ces représentations conduit aussi certains réformés à souligner des cas de cruauté monastique. Par exemple, au sein d'une chronique anonyme décrivant le passage de Metz à la Réforme, l'auteur protestant raconte une anecdote mettant en scène une abbesse, dont la parole toute-puissante mène à l'exécution d'une voleuse :

Il y eut une abesse de St Pierre qui fit prendre une garce disant qu'elle l'avait dérobée et fut condamnée à être pendue et étranglée. Ladite garce fut menée ledit jour en la place de

²⁰⁵ Le texte de la « Première Épître de saint Paul Apôtres à Timothée », constitue l'un des fondements théoriques des réformés pour critiquer la vie conventuelle oisive, et des catholiques pour montrer que le mariage des religieuses est répréhensible. Dans ce chapitre, Paul distingue les veuves sages, qui peuvent faire vœu de chasteté, âgées et respectables, et les veuves jeunes qui se parjurent en se remarquant.

²⁰⁶ T. BELL, *The suruey of popery wherein the reader may cleerly behold, not onely the originall and daily incrementes of papistrie, with an euident confutation of the same; but also a succinct and profitable enarration of the state of Gods Church from Adam vntill Christs ascension, contained in the first and second part thereof: and throughout the third part poperie is turned vp-side downe*, Londres, Valentine Sims, 1596, p. 244 ; « the popes so supposed virgins, are free from al honest exercise, & liue idely, after their owne sensual pleasures: & so the popes counterfeit and hypocritical Nuns, haue no affinitie with S. Pauls holy widowes » (m.t.).

²⁰⁷ R. BENOIST, *Remonstrance aux prestres, religieuses, et moynes qui soubz le pretexte d'un licite mariage ont commis abominable inceste et sacrilège*, op. cit., p. 6.

²⁰⁸ J. CRESPIN, *Actes des martyrs déduits en sept livres*, op. cit., Genève, J. Crespin, 1565, p. 66v.

la grande église [...] Etant sur l'échelle à la potence elle vociférait avoir été condamnée à mourir pour 3 francs ½, disant que l'abesse la fit mourir pour 3 frs ½ et j'ai ouï vociférer ladite garce que jamais ne pardonnerait sa mort à ladite abesse et ainsi elle mourut²⁰⁹.

Dans l'économie de ce journal de la Réforme, l'anecdote s'insère dans une critique virulente de l'impunité du clergé catholique, qui utilise sa position de pouvoir pour tyranniser la population. L'auteur poursuit avec une description d'un cas similaire : cette fois-ci, ce sont les chanoines qui mènent à la mort un jeune homme, pour une raison fallacieuse. Les abus du clergé, tels qu'ils sont décrits par les réformés, prennent donc aussi la forme de tromperies plus larges, d'ordres réguliers par essence corrompus et trompeurs, dont la puissance n'a pas de limite et est exercée au-delà de toute considération chrétienne.

Mais qu'en est-il des « ruses » pratiquées au long des trajectoires individuelles de sécularisation ? Dans ce « siècle de la dissimulation », les vies dans le siècle corroborent-elles les discours outrés sur la duplicité des religieuses ? Le processus de sécularisation s'émaillerait de cachotteries et de manipulations permettant aux religieuses de vivre mieux et on oscille, selon la confession des auteurs, entre une condamnation de ces femmes qui veulent un retour dans les héritages (le point de vue catholique) et entre la critique de celles qui veulent continuer leurs pratiques monastiques, ou tirer parti des nouvelles idées (le point de vue réformé). Face aux cours de Justice, il semblerait alors que les religieuses soient desservies par cette construction culturelle de la nonne menteuse et débauchée. Le parcours de sécularisation, le passage d'un état à l'autre, et souvent d'une confession à l'autre voire d'un territoire à l'autre, deviendrait une trajectoire emblématique des nécessaires jeux sur la vérité. Certaines femmes qui l'empruntent, souvent dans des situations de désarroi économique, doivent alors mettre toutes les chances de leur côté pour le mener à bien.

c. De faibles preuves factuelles

Afin d'être réintégrées dans des héritages, certaines religieuses et leur famille mettraient en place des stratégies frauduleuses ou, plus généralement, de dissimulation. On pourrait d'ailleurs plutôt évoquer dans ces actions des « tactiques » individuelles, selon la définition de Michel de Certeau²¹⁰. En effet, la tactique a à voir avec l'opportunité saisie, avec la possibilité de s'emparer d'un profit, de manière opportune, contrairement à la stratégie, solidement ancrée dans un « *propre* » et qui peut fournir un socle aux actions des individus. La tactique, pour paraphraser de Certeau, ne s'inscrit pas dans la durée, et les gains qu'elle permet d'obtenir ne se conservent pas. La tactique fait feu de tout bois : de Certeau insiste sur l'hétérogénéité à l'œuvre dans les éléments qui composent les

²⁰⁹ R. MAZAURIC, « Note sur la chronique anonyme d'un bourgeois de Metz », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 95, 1948, p. 199.

²¹⁰ M. de CERTEAU, *L'invention du quotidien*, Paris, Folio, 1990, vol. 1-Arts de faire, p. XLVI

tactiques. Ainsi, les actrices et les acteurs combinent des éléments variés pour pouvoir saisir une occasion, ce qu'on peut voir dans les procès. Les procès d'anciennes religieuses mettent ainsi en scène des parties opposées, qui se saisissent d'une occasion : la mort d'un père permet à d'anciennes religieuses de demander partage, le retour au siècle d'une femme donne l'occasion à sa famille de la débouter de toute demande future, un individu accuse sa cousine d'être religieuse pour récupérer sa part. Ce sont donc ces tactiques, ou celles qui nous sont parvenues, qui nous intéressent.

Bien sûr, comme l'accusation de fraude fait partie de la rhétorique judiciaire, les anciennes religieuses peuvent aussi être accusées de ces pratiques (ce qui corrobore l'idée d'une tactique des familles), sans que l'une ou l'autre interprétation puisse être prouvée. Ces biais sont renforcés par le fait que la fraude apparaît uniquement quand elle a échoué, grâce aux documents judiciaires : dans cette optique, notre ambition n'est pas de proposer une estimation quantitative des fraudeuses, mais plutôt de montrer comment, dans un contexte de ce qu'on pourrait appeler « une anxiété monastique », c'est-à-dire un moment de crainte de la contamination des cloîtres par les nouvelles idées, les religieuses souhaitant sortir sont soupçonnées de recourir ou recourent à des fraudes, et aussi que le soupçon tend à peser plus particulièrement quand il s'agit pour elles de retrouver une sécurité économique. Pour sortir du couvent, une option potentiellement mensongère s'offre aux sœurs sur le départ : remettre en doute la légalité de la profession religieuse, de deux manières ; maquiller les dates de profession d'une part, en évoquant qu'elle a été faite trop jeune ou témoigner d'un fait de force. Il s'agit en fait de montrer qu'on a toujours été prise pour une religieuse alors qu'on ne l'avait en fait jamais été à cause d'une profession irrégulière.

La modernisation judiciaire a donc lieu notamment au sein des procédures de vérification du vœu des religieux et religieuses. On essaye de passer à la preuve rationnelle, qui s'appuie sur l'écrit et sur des experts qui peuvent en juger. Les preuves testimoniales coexistent encore car le témoignage à charge contre une religieuse suffit souvent à l'incriminer. Ces comparutions de religieuses permettent d'envisager le changement des « modes de preuve », qui prend place dans le temps long : la transition s'effectue, petit à petit, dans le passage entre des preuves irrationnelles et des pièces à conviction²¹¹. Lorsque, dans une démarche de sortie de couvent, une religieuse est soupçonnée de fraude, des preuves matérielles, écrites, sont de plus en plus sollicitées.

Ainsi, Cardin Le Bret accompagne un de ses plaidoyers d'une réflexion théorique sur la preuve de la profession. Il propose un paragraphe à propos de « la preuve du vœu d'une religieuse », en se fondant sur un cas pratique et en l'inscrivant dans une histoire de la preuve de la profession

²¹¹ B. HERVOUET (éd.), *L'évolution des modes de preuve, du duel de Carrouges à nos jours*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2014.

religieuse, remontant « en la première antiquité de l'Eglise, [où] l'on tenoit que la seule entrée au Monastere & la seule prise de l'habit de Religieux nous estoit une suffisante preuve du vœu & de la profession²¹² ». Comme à regret, Cardin Le Bret se rappelle d'une évidence du vœu antique, dont la transparence se ternirait avec son époque.

La prégnance de la question économique dans les procès de religieuses souhaitant rejoindre le siècle est une constante : or dans ces procès, sur lesquels nous reviendrons, c'est bien le triptyque conceptuel ancienne nonne/fraude/argent qui est mobilisé. Le juriste part ainsi d'une situation :

Une religieuse estant sortie du Monastere où elle avoit porté l'habit six à sept ans, se maria, & de son mariage eut un enfant, et puis mourut en ses couches. Le père et le tuteur de cet enfant fit assigner pardevant le Prevost de Paris, les freres & les sœurs de la deffuncte, afin de donner partage à leur neveu²¹³.

Dans ce procès de 1607, le statut de la preuve est la pierre de touche de la défense. En effet, le veuf fonde sa demande sur le fait que feu sa femme n'aurait jamais fait profession : « les defendeurs n'en representoient point l'acte [de profession], comme il leur estoit necessaire, pource que c'est le seul moyen de la verifier, suivant l'ordonnance de Moulins ». Le texte de l'ordonnance semble, à première vue, jouer en faveur de la religieuse : sans preuve, pas d'accusation possible. Mais, pour la belle-famille, le registre des professions a été manipulé. Ces derniers proposent alors un faisceau de preuves qui signalent, par les faits, (des « preuves circonstanciées » pour ainsi dire), que la religieuse était bien professe :

Les defendeurs au contraire disoient pour dupliques, qu'ils ne pouvoient rapporter l'acte de la profession de la deffuncte, pource qu'il avoit esté detourné par ses artifices : mais que l'ordonnance de Moulins n'excluoit par les autres preuves par escrit, qui estoient de pareille force : qu'ils verifioient que leur sœur avoit esté professe, par la donation qu'elle avoit faite de tous ses biens à feu leur Père, le jour de devant qu'elle fit ses vœux, par les actes des assemblées capitulaires tenues en ce Monastere, où elle avoit souscrit comme professe, par des contracts d'alienation, finalement pour avoir porté l'habit tenu rang & seance de professe au chœur & aux autres lieux reguliers de ce Monastere, durant plus de six ans & depuis la donation qu'elle avoit faite à son père : ce qu'ils offroient le faire voir par escrit.

La belle-famille veut prouver la légalité de la profession en rapportant deux preuves accessoires, contextuelles : leur sœur a fait une donation la veille de son entrée au couvent, et le renoncement aux biens terrestres est obligatoire avant de faire profession, ce qui la met en porte à faux. Cet acte devient donc une preuve tangible de vœux pris. De même, et en suivant les décrets tridentins, la manifestation concrète d'un rattachement à l'ordre religieux suffit à témoigner de la profession : ainsi, en agissant comme une professe, la religieuse manifeste sa profession par son comportement.

²¹² C. LE BRET, *Les oeuvres de messire C. Le Bret, ... revuës et augmentées par luy de plusieurs choses notables depuis la dernière édition*, Paris, Vve T. Du Bray, 1643, p. 553.

²¹³ *Ibid.*, p. 552.

En parallèle, l'argumentation du mari de l'ancienne religieuse est mise en doute : en effet, le soupçon de fraude pèse d'emblée sur la procédure. La famille de la religieuse refuse de reconnaître la légitimité du registre des professions, du fait d'un artifice qu'elle aurait mis en œuvre du temps où elle vivait encore comme moniale. L'explication en est donnée plus loin :

C'est que par le registre des professions, qui ont esté faictes en ce Monastere depuis dix ans, & qui de l'ordonnance de la Cour a esté apporté au Greffe, pour estre mis entre nos mains, nous avons veu que l'on a osté plusieurs fueillets, et specialement du temps que la deffuncte a deu faire sa profession. Or qui ne presumera justement que cela s'est fait par son artifice et par son industrie veu que sans ceste malice, elle n'eust osé executer le dessein qu'elle avoit premedité de s'enfuyr de son Monastere. *Exitus acta probat*, disait le poete²¹⁴.

La fin justifie les moyens : c'est par cet adage que l'avocat implique la manipulation frauduleuse du registre, qui aurait été perpétrée par la religieuse, en amont de la sortie du couvent. Ce registre déchiré, supposément du temps où elle était au couvent, n'est pas présenté comme une preuve, mais comme un contexte plus précis, créant un arrière-plan malhonnête à la requête du veuf de l'ex-nonne. Néanmoins, la présomption de fraude a le ton d'une certitude et cette allégation a tout d'une anecdote à charge de la défunte. Le rôle de ce récit enchâssé serait vraisemblablement de proposer le portrait dynamique et visuel d'une religieuse en pleines manigances, qui a prémédité sur le long terme sa sortie, en allant jusqu'à faire disparaître les preuves de sa profession ; preuve imparable d'une nature dissimulatrice. Cependant, ce récit n'est qu'une supposition et n'est pas relevé comme la raison pour laquelle le père de l'orphelin est débouté de sa demande : la donation faite avant l'entrée au couvent suffit à prouver la profession, du point de vue de la Cour. Ainsi, sa fonction dans le plaidoyer n'est pas de participer au corps des preuves matérielles apportées, mais de contribuer à bâtir un portrait négatif de la nonne. Le soupçon de fraude, affirmé avec certitude, construit un personnage maniganceur qui participe à la condamnation de cette femme. Les prémisses de ces implications de manipulations sont bien que les religieuses qui sortent sont, par essence, des fraudeuses.

On retrouve ces procédés de mises en question de l'honnêteté des religieuses dans une autre affaire où plaide Le Bret : il s'agit de celle de Françoise de Foix, déjà évoquée. En effet, l'avocat montre que la profession n'a pu être faite par force, étant donné que l'abbesse de Saintes recevait comme religieuse une de ses parentes, et n'aurait pu accepter une profession faite par force. Outre cet argument appuyé sur les représentations des relations familiales entre femmes, nécessairement bienveillantes, l'argument va plus loin, car la prétendue professe présente des lettres montrant son refus répété (preuve suffisante de la nullité de la profession, selon le droit canon) dans les premières

²¹⁴ *Ibid.*, p. 555.

années de sa prise de voile. Ces lettres sont envoyées par l'abbesse au beau-frère de Françoise de Foix, qui s'oppose à la sécularisation car cela amenuiserait l'héritage de sa femme, sœur de la religieuse. Malgré le statut de preuve de ces écrits, composé en outre par une tierce personne, l'avocat balaye de la main ces missives :

Et bien que la demanderesse rapporte certaines missives qu'elle dit avoir esté écrites au defendeur [le beau-frère, duc d'Épernon] par cette mesme Abbessse sa tante, par lesquelles elle luy temoigne, qu'après sa profession, elle estoit demeurée triste, & qu'elle faisoit paroistre quelque inconstance, toutesfois on ne peut pas inferer de là, qu'elle eust esté forcée à faire sa profession : il n'y a gueres de personnes, quelques zelées qu'elles soient, qui en ces commencemens d'une nouvelle vie, ne se sentent agitées de divers mouvemens²¹⁵.

Le soupçon est d'emblée placé sur l'authenticité de ces lettres : c'est Françoise de Foix qui les soumet comme écrites par l'abbesse. La stratégie de l'avocat repose cette fois-ci sur la généralisation de sa situation : tout le monde peut éprouver des angoisses à l'idée de rentrer au couvent. Par cette généralisation, il rend inopérants les décrets tridentins, qui expliquent qu'une profession publiquement refusée établit un argument suffisant pour l'invalidier théologiquement. La protestation épistolaire, pourtant rapportée dans la lettre de la supérieure du couvent et donc cumulant la preuve matérielle et le témoignage, n'est pas prise en compte comme preuve. L'avocat remet en question la forme (l'authenticité de la lettre) et le fond (des protestations qui sont assimilées à la réaction immature d'une jeune femme commençant une nouvelle vie). Encore une fois, le sous-texte du plaidoyer semble être construit sur une perception sociale des religieuses qui souhaitent sortir comme capables d'utiliser n'importe quel prétexte afin d'arriver à leur fin.

Pour ces deux femmes, la religieuse du registre déchiré et Françoise de Foix, le soupçon formulé d'une irrégularité procédurale contribue à l'éviction des droits de partage. Néanmoins, si ces fraudes ou manipulations s'arc-boutent à un contexte d'opposition forte aux sorties religieuses dans le cadre d'une réforme protestante en expansion et conduisent à l'exclusion des héritages, certaines trajectoires s'ancrent davantage dans le contexte de Réforme protestante à proprement parler et ajoutent à ces manipulations juridiques la dimension d'une dissimulation confessionnelle ou de stratagèmes pour se séculariser avec la plus grande sécurité possible.

Ainsi, Anne de Beaumont, déjà croisée, ancienne religieuse du Dauphiné, comparaît devant le Consistoire de Genève pour une promesse de mariage qu'elle n'a pas respectée. On apprend que, pour sortir de prison, elle aurait eu recours au mensonge.

31 mars 1552, Jaques Charvier, Anne de Beaumont

²¹⁵ *Ibid.*, p. 549-550.

A esté lissue la supplication par led. allegués l'avoir promis en mariage estant et l'avoir deslvrés des prison de Vyenne. Lad^e dictz estre chose veritable que par aulcune contrainte, desirant sortir desd^e prison, fist telle frivolle promesse. Et que dempuys en a esté advertie, tant pour aulcun de ses amys, que de la part de son pere et mere, ne soy marié. Et que quand elle a eu confessé telle promesse, sest a esté comme fort troblee et folle d'esperit. Et que l'on aye pitié à son ignorance et que led. l'a eu persuader à son deshonneur.

Led. a respondu s'il n'est pas vrai les choses contenues en lad^e suplication.

Remonstré à pars à lad^e de regardé en vray conscience de telle promesse, d'avoir ainsi pour elle et pour la laisser ex prison. Dict toujours avoir [esté] mal instruyte²¹⁶.

Emprisonnée, certainement du fait de sa sortie du couvent, elle promet d'épouser Jacques Charvier en échange de sa sortie. Toute la procédure élaborée face aux autorités genevoises vise à prouver que cette promesse n'était pas valide : Anne de Beaumont argue de son instabilité mentale à ce moment et de son ignorance des conséquences de sa promesse. Elle affirme aussi, plus tard dans l'affaire, qu'elle a été forcée à faire la promesse. L'argument qui est retenu, et sur lequel enquêtent les membres du Consistoire, puis du Conseil, également sollicités, est le refus parental d'un tel mariage. Ainsi, on retrouve dans les registres du Conseil, le 19 avril 1552, cette remarque ordonnant une vérification écrite des dires de l'ex-cistercienne, le Conseil « arreste que lon envoie au pere messenger et heraulx pour savoir du pere si ly veult consentir au nom et cellon cella lon advisera et que ce pendant elle ne se doibve point marier sans ce consentement de promesse²¹⁷ ». Le rassemblement de preuves pour valider ou invalider les affirmations contestées par les deux parties (réduites à la question : la promesse a-t-elle été prononcée ?) joue en faveur de la religieuse, puisque cette dernière est désengagée de sa promesse. Néanmoins, les nombreux allers-retours entre le Consistoire et le Conseil indiquent l'hésitation des deux assemblées confrontées à cette situation. Le 26 avril, le Conseil reçoit les « lettres et attestations²¹⁸ » des parents de l'ancienne nonne, qui, apparemment, opposent un refus catégorique à cette union, et les membres du Conseil soulignent alors « la contradic[t]ion desdicts père et mere que lon promecte ledict mariage ». La procédure est alors transnationale, et pour la noble Anne de Beaumont, le Conseil affirme clairement vouloir agir dans le meilleur intérêt de sa partie : le fait que le prétendant rejeté soit un simple artisan joue certainement dans ce calcul de la meilleure solution possible par les autorités. Le poids social de la religieuse intervient dans le règlement de sa situation. Des témoins en grand nombre pour ce genre de procédures (cinq) sont également requis. La procédure a dû favoriser l'ancienne religieuse, puisqu'Anne de Beaumont épouse un autre homme, peu après²¹⁹. Ainsi, le subterfuge qu'elle paraît

²¹⁶ I. M. WATT et J. R. WATT, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, vol. VII (25 février 1552-2 février 1553), *op. cit.*, p. 31.

²¹⁷ RC part. 5, fol. 115 (image 143).

²¹⁸ RC part. 5, fol. 118v-119 (image 147).

²¹⁹ On trouve en effet son contrat de mariage, ratifié devant notaire, moins d'un an après, en février 1553. Mais cette fois, les parents donnent leur accord pour l'union avec « noble Janyn Malliet citoien de geneve », ce qui conforte l'idée

avoir mis en œuvre (échanger une promesse de mariage contre une évasion de prison et un trajet d'exil) ne lui est pas reproché car le poids des autorités familiales et de la position sociale ont été des raisons suffisantes pour invalider cette promesse. L'individualisation d'Anne, rendue visible dans cette négociation des conditions de sa sécularisation qu'elle semble mener seule, dure donc le temps de sa fuite, puisqu'une fois arrivée à Genève, elle est de nouveau prise en charge par les différentes autorités gérant et organisant la vie des femmes de la noblesse.

Les enquêtes du Consistoire et du Conseil de Genève s'occupent souvent de promesses de mariage non tenues et, dans le cas des religieuses, femmes seules en situation d'exil, le contexte difficile de fuite, de dissimulation et de départ peut susciter des déconvenues, touchant également les fiancés, quelquefois dupés. Ainsi, Hugues Drumel apparaît dans les registres du Conseil en avril 1553 : il souhaiterait se marier (c'est en réalité la veuve qu'il voudrait épouser qui entame la procédure) mais il a déjà fait une promesse de mariage à une ancienne religieuse, restée en France. Il a donc besoin que les autorités genevoises annulent cette première promesse : le récit des circonstances éclaire, du point de vue du fiancé, les tenants et les aboutissants de la fausse promesse réalisée par une ex-cordelière, dont on ne sait le nom.

lequel [Hugues Drumel] a requis par sa supplication de senquerir de l'affaire de mariage daulcunes moyennes qui avoit convenus prendre en mariage laquelle naz voulluz venir mes cest remarier et ouyr les tesmoings informes dud affaire au contenuz de sa supplication par arreste que lon commect lad affaire en consistoyre²²⁰.

Il est convoqué plusieurs fois devant le Conseil, qui résume l'affaire ainsi : « lequel a este recuis pour ce que avoit jure une cordeliere & dempuis que il a fiance la vefve de feu Bernardin pattu²²¹ ». La raison soulevée par l'ex-fiancée pour reprendre sa promesse semble être le refus de l'exil à Genève qu'impliquerait sa réalisation. En outre, elle s'est remariée. Afin d'assurer ses arrières face à une forme d'inquisition calvinienne, Hugues Drumel envoie deux témoins en France, puis les présente devant le Consistoire. Ainsi le cordonnier Dedier Francœur explique qu'il « est allé de sa part au pays et a parlé a elle [la cordelière]²²² ». Le témoin s'étend peu sur sa rencontre avec l'ancienne franciscaine et insiste sur le point essentiel du retrait de sa promesse : « Luy dit qu'elle estoit joyeuse d'estre separee dud. et luy dict qu'elle luy escriroit une lectre là où le quittoit et serviroit de quittance ». Ainsi, la production d'un document attestant du retrait de la promesse,

que la première promesse a été refusée pour cause de mésalliance, et non par engagement catholique de ses parents. Elle réalise ce mariage « en voloir et licence de sesdict pere et mere, comme elle dict conster par lectres missives de leur part a elle envoyees et aussi par elle receues es pays de deca », et présente donc la preuve de cet accord parental. Voir : AEG, notaire Jean Ragueau 8, fol. 273.

²²⁰ RC part. 7, fol. 45 (image 50).

²²¹ RC part. 7, fol. 60 (image 65).

²²² I. M. WATT et J. R. WATT, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, Genève, Droz, 2014, vol. VIII (25 mars 1553-1er février 1554), p. 64-65.

sorte d'attestation de libération de vœux, semble évidente. L'autre témoin corrobore le refus de la religieuse de venir à Genève épouser son promis, lui « y estoit aller querre luy et ung aistre pour amener lad. moyene, laquelle ne vollist venir ». Malgré la production de ces deux témoignages concordants, le Consistoire considère fausse la supplication de Drumel, vu qu'il a contracté sa seconde promesse avant d'avoir envoyé les témoins recueillir la lettre de l'ancienne fiancée. Il faudrait, selon le Consistoire, que le Conseil le fasse « chastier de telz scandalle ». Pour sa part, le magistrat demande de lire la preuve de l'annulation de la promesse. Alors, Hugues Drumel apporte, accompagnée de sa nouvelle fiancée, cette lettre de l'ancienne promise :

Estant oys les tesmoings sur l'affaire dud Hugue et la vefve de Bernardin Pattu sa fiancee
lesquels hont desposes avoir apporte la lettre de la part de lad cordelliere sa premiere
fiancee adressant aud Hugue arreste que lon voye la lettre²²³.

Le 16 mai 1553, le Conseil a lu la lettre et accède (non sans faire les remontrances d'usage) au mariage de la veuve et du fiancé. Il stipule ainsi « avoir entendu la lectre envoye par la cordelliere que led drumel avoit jure, aussi l'advis des sieurs du consistoyre et ouyr audictes lectres, arreste que lon luy face [...] bonnes remonstrances²²⁴ ». La convergence des différentes preuves et avis autorise la prononciation de la sentence : le mariage avec la veuve est de nouveau possible pour Drumel.

On aurait donc ainsi, devant les différentes autorités, des anciennes religieuses qui élaborent des plans pour mener leur sécularisation le mieux possible : que ce soit pour obtenir une aide dans la fuite ou pour accéder au mariage, leurs stratégies visent aussi un mieux-être économique. Clairement, Anne de Beaumont n'envisage pas un mariage qui équivaldrait à une dégringolade sur l'échelle sociale et la Cordelière, quant à elle, profite de l'affaire pour négocier le remboursement d'un de ses biens que Hugues Drumel avait amené avec lui à Genève. Son refus, tel qu'il est présenté par l'éconduit, est d'abord celui d'un voyage et d'un exil. Ce serait donc pour rester dans son milieu d'origine qu'elle aurait trouvé, au pays, un autre époux. (Même si son affirmation d'être « joyeuse » de ne plus être liée à lui suggère également une interprétation plus sentimentale et moins pragmatique de cette rupture de promesse !).

Le tableau que les différents écrits livrent à propos de religieuses fraudeuses et motivées dans leurs stratagèmes par l'appât du gain ne s'appuie donc pas sur des affaires multiples de manipulations exercées devant les différentes autorités par les ex-nonnes. Certaines trajectoires, notamment celles bouleversées par des changements de pays et de confession, articulent sécularisation et comportement irrégulier. Mais le changement d'état qu'elles traversent, le passage du cloître au siècle, les positionnent toutes dans des situations où, pour s'établir au mieux dans le monde séculier,

²²³ RC part. 7, fol. 61, 13 mai 1553, (image 66).

²²⁴ RC part. 7, fol. 64, (image 69).

une part de négociation avec la loi est initiée. Ces bouleversements politiques et sociaux affectent les vies de ces femmes en rupture de cloîtres, contraignant des adaptations au siècle différenciées, mais dont le dénominateur commun demeure la nécessité de trouver un revenu ou une protection.

Chaque espace étudié, la France, la Suisse et l'Angleterre produit donc des spécificités juridiques et, par conséquent, ses contournements légaux propres. Les 'impostures' lues par les contemporain.e.s des nonnes recouperaient ainsi les trajectoires de religieuses, qui, sous le règne de Mary, forcées de divorcer, choisissent de ne pas vivre séparées de leurs époux et de celles qui perpétuent l'ancienne foi sous des souverain.e.s désormais anglican.ne.s²²⁵. Dans le royaume de France, les apostates en imposture désignent tant celles qui ont fui et demandent, au fil des édits de pacification, de retrouver leurs droits, que celles qui traversent une vie d'illégalité dont les descendants font les frais et que celles qui, depuis le cloître, usent d'arguments plus ou moins vérifiables pour sortir. Enfin, ces portraits d'imposteuses recoupent aussi des religieuses exilées à Genève, entre celles qui arrivent grâce à leur inventivité et l'appui de leurs familles, et celles qui s'en sortent seules, affirmant souvent devant le Consistoire être déjà mariées sans toujours pouvoir le prouver.

Si ces traces ou ces soupçons de fraude n'indiquent pas spécifiquement des trajectoires où les manipulations règnent, elles indiquent, par la marge, que la sécularisation féminine, dans ces temps bouleversés, requière qu'une forme d'invention individuelle doive opérer dans chaque parcours. C'est par le truchement de cette invention personnelle qu'on trouve quelques 'pas sur le côté' légaux, qui témoignent de la capacité d'action de certaines de ces femmes, mais aussi de l'urgence et des difficultés dans lesquelles ces parcours les placent. Groupe vulnérable, en situation d'illégitimité, elles bricolent et sollicitent édits, cours de justice, parents pour créer leur parcours séculier : plus que d'impostures cyniques et calculées, on se rapproche alors de ce que je choisis de lire comme des impostures nécessaires, avec circonstances atténuantes.

*

La répercussion du mariage des religieuses dans la société est protéiforme. Dans tous les espaces, ces femmes sont néanmoins (pour)suivies par des autorités, laïques, religieuses, familiales, civiques, qui surveillent, contrôlent, établissent des réglementations pour s'adapter à cette nouvelle donne sociale, à ce nouveau groupe de femmes hors de leurs murs.

²²⁵ L'exemple de Dame Isabel Whitehead, ancienne religieuse qui est emprisonnée pour cause de « *recusancy* » est révélateur d'une persévérance possible de la foi catholique sous le règne d'Elisabeth. La religieuse est emprisonnée en 1587. Voir par exemple M. L. HICKERSON, *In Control of Conscience: Female Recusancy in Elizabethan England*, Lubbock, Texas Tech University, 1991, p. 69.

La définition d'un « code des religieuses sorties », au sein des trois espaces, ne doit cependant pas être interprétée comme l'édification progressive d'un droit des anciennes religieuses, ni comme la formulation de libertés pour ces femmes qui quittent les couvents et cherchent à entrer dans le siècle. Les alternatives qui s'offrent à elles se formulent en termes dichotomiques : en pays protestant, il faut sortir ou partir, en pays catholique, il faut rester ou partir. L'évolution du cadre légal se caractérise par un changement majeur, passant de la souplesse que confère l'absence de codification précise pendant la première moitié du XVI^e siècle à la rigidification des options légales ouvertes aux religieuses sorties, désormais encadrées par un appareil judiciaire et une jurisprudence. Ces recherches juridiques occupent les autorités, monastiques et séculières, pendant tout le XVI^e siècle.

Ce cheminement légal se définit alors comme l'institutionnalisation, à l'échelle des trois pays, d'une absence d'alternatives pour ces femmes. Dans tous les cas, l'identification par le magistrat d'un choix confessionnel comme le bon, donc le seul envisageable et permis, complique le parcours religieux et existentiel des nonnes. Leur inadaptation aux choix confessionnels des juridictions dans lesquelles elles vivent, qu'elles soient cloîtrées dans les espaces réformés ou « apostates » dans les territoires catholiques, explique cette quête menée par les sphères gouvernementales et juridiques pour l'établissement d'une jurisprudence sur ces questions et celle d'une formulation légale rencontrant adéquatement les aspirations confessionnelles des gouvernements.

Plusieurs réponses sont alors proposées : les cantons réformés suisses construisent l'exclusion des religieuses de leurs frontières. Le royaume de France refuse, tout au long du siècle, de donner aux femmes sorties les clés de leur sécularisation. Les têtes couronnées d'Angleterre poursuivent, à tour de rôle, l'une et l'autre catégorie de professes – celles qui demeurent catholiques, celles qui quittent les ordres –. Ces conceptions sont répercutées sur les différents échelons de la hiérarchie judiciaire : les parlements et les tribunaux condamnent ou accompagnent les religieuses qui cherchent à se séculariser en fonction des choix royaux ou des autorités urbaines.

Limiter le processus à l'œuvre à une logique *top-down*, sous-entendant la nécessaire adaptation de ces femmes à des logiques gouvernementales qui les dominent, ne transmettrait pourtant pas correctement cette relation du pouvoir et au pouvoir, dans aucun des pays concernés. La question des religieuses provoque, dans son traitement législatif, des allers-retours, des circonvolutions, des requêtes qui ne suivent pas les chemins attendus par les autorités : l'entremêlement des niveaux de pouvoir et la confrontation des différentes positions d'autorité (celle du roi, celle des parlements, celle de l'Église, celle des églises locales) dépasse la relation unilatérale du pouvoir dans la mise en place du cadre normatif autour des religieuses. Ce cadre normatif ou, plutôt, cette superposition de

cadres souhaitant circonscrire les sécularisations féminines, évolue et se transforme au fil du siècle et des réactions sociales à sa formulation. Ainsi, en Angleterre, la progressive autorisation du mariage des religieuses se comprend plus comme une possibilité finalement entérinée légalement que comme la concrétisation d'un choix confessionnel fort : l'ambivalence d'Elizabeth I par rapport au mariage clérical a longtemps été vue comme un conservatisme exacerbé de la souveraine, mais Helen Parish explique l'hostilité royale au mariage clérical par un ensemble complexe de facteurs, que ce soit la peur du scandale du clergé, la volonté de créer une Église au-dessus de tout soupçon de débauche, ou encore les réactions négatives du monde laïc, qui perdurent dans la seconde moitié du siècle²²⁶.

Cette arborescence se complique encore par l'apparition d'un climat intellectuel, d'un foisonnement idéologique au sein de la société qui s'approprie, accepte ou désapprouve cette conséquence des ruptures confessionnelles. L'appropriation sociale des règlements, édits, lois, marginale dans les sources, apparaît pourtant : la réaction de cette Genevoise contre les enfants d'un couple clérical, cette famille noble française qui veut voir les religieuses mariées, ou ce cousin qui accuse sa parente d'être une ancienne religieuse mariée pour la destituer de l'héritage. Ces législations acquièrent une visibilité dans le champ des représentations ; la société se fait donc aussi caisse de résonance des innovations juridiques. En mettant fin à un impensé politique, social et juridique, celui de la sécularisation des religieuses, les penseurs réformés et les gouvernements suscitent des réactions sociales directement liées à l'entrée dans le monde de certaines nonnes.

En somme, le mouvement général opéré par les instances judiciaires sur la nouvelle « question des religieuses » suit une courbe asymptotique. En effet, l'acceptation du passage à la vie séculière de certaines femmes cloîtrées tend, avec le temps, à devenir envisageable ou, du moins, à se transformer en une potentialité juridique. Les cantons réformés l'acceptent, pour le supprimer à moyen terme : les religieuses n'étant plus bienvenues sur leurs territoires, il perd de sa raison d'être rapidement. Les espaces anglais finissent par le tolérer, sans enlever pour autant les procédures de contrôle des anciens membres du clergé pendant tout le second XVI^e siècle. Dans ces deux espaces, les lois sur les religieuses disparaissent avec le décès des dernières actrices prises dans les dissolutions monastiques ; au début du XVII^e siècle, cet encadrement légal n'a plus lieu d'exister. En France, on entérine légalement l'existence de ces unions, sans donner l'autorisation de les nouer et sans fournir aux femmes les moyens d'assurer leur subsistance. En France, la prise en compte légale se formule alors en négatif puisqu'elle prend la forme d'un arrêt progressif des poursuites et n'a pas force de proposition.

²²⁶ H. L. PARISH, *Clerical marriage and the English Reformation*, op. cit., p. 229-230.

En un mot, les tentatives pragmatiques d'établir un nouvel espace de juridiction conduisent à l'émergence d'une tolérance des autorités, plutôt que d'une acceptation de la sécularisation des religieuses, tout en maintenant, en parallèle, le statut d'éternelles suspectes de ces femmes.

La sortie des religieuses des cloîtres est pourtant déjà pensée, dès l'époque moderne, par l'Église catholique. Des procédures existent, qu'il nous reste à analyser, qui permettent à certaines femmes de sortir légalement et d'entamer des procédures de sécularisation. Associant parfois ces démarches légales à un passage à la Réforme, ces femmes font écrire des suppliques au Saint Père, qui témoignent d'une connaissance des différents leviers à manœuvrer pour quitter les couvents. Ces possibilités interrogent sur la manière pratique dont ces femmes sortent, au croisement entre ces nouvelles législations et une gamme de comportements, allant de la supplique à la fuite, qui les rendent au siècle : ainsi, la question d'une *praxis* de la sortie doit être posée. Enfin, ces pratiques ne peuvent être pensées sans une attention portée aux moyens à leur disposition dans leur immédiate après-sortie : il s'agira alors de s'interroger sur la dimension économique, présidant, accompagnant et suivant leur départ.

PARTIE II- LA CLÉ DES CHAMPS

Chapitre III- Anatomie de la dispense

« To draw a Virgin thus devout'd with zeale
Backe to the world ! O *impious deed*,
Nor by the Canon Law can it be done
Without a dispensation from the Church¹ »
Pseudo-Shakespeare, 1612

L'évasion, assistée par des idées et des individus réformés, n'est pas l'unique porte de sortie des monastères : une quête institutionnelle menée par les religieuses permet d'identifier des trajectoires individuelles, sous la forme de requêtes, de suppliques et de plaidoyers que les religieuses fournissent pour justifier, devant la justice, d'un parcours oscillant souvent entre exceptionnalité et illégalité et menant à un départ du cloître.

Il s'agit alors de distinguer des voix individuelles, perdues au milieu de l'ensemble des manifestations communautaires qui émanent des monastères : la justice, qu'elle soit papale ou séculière, catholique ou protestante, traite principalement avec les groupes monastiques, représentés par leurs porte-paroles séculiers, leurs syndiques ou leurs hiérarchies, devant ces instances ; invisibilisant des parcours de religieuses seules. La voix des moniales est avant tout une voix collective et c'est donc principalement par le conflit que des parcours individuels deviennent visibles.

Peut-on alors parler de stratégies ou de négociation des religieuses face à la justice séculière ou papale ? Parmi les cas présentés devant les parlements, les religieuses s'expriment depuis une position de défense et dans les rares moments où elles demandent spontanément (et non en réaction à une attaque) une compensation judiciaire (pour la perte d'une part d'héritage, pour la réinsertion dans un schéma d'hérédation), leurs requêtes doivent passer sous le crible des juristes, qu'ils soient ecclésiastiques ou laïcs. Le terme de 'stratégie', considérant la flexibilité et la polysémie du mot, requiert donc des précisions. Sans se rattacher à une interprétation structuraliste de la stratégie, qui comprendrait cet ensemble d'actions coordonnées comme une succession de choix rationnels et informés, nous ne considérons ces comparutions de religieuses ni comme le résultat

¹ W. SHAKESPEARE (?), *The Merry Devill of Edmonton: As it Hath Bene Sundry Times Acted, by His Majesties Seruants, at the Globe on the Bancke-side*, Londres, T. Creede [1600-1604], 1612. Cette comédie, longtemps attribuée à Shakespeare est désormais considérée comme faisant partie des écrits shakespeareiens apocryphes. Elle met en scène, au début du XVII^e siècle, un magicien et l'enlèvement d'une religieuse de son couvent. D'où cette exclamation horrifiée d'un des frères : « Faire ainsi sortir une vierge si zélée/ et au monde retournée, O vile impiété!/ par la loi canonique cela ne se peut/ il faut de l'Eglise une dispense des vœux » (m.t.).

de choix conscients, rationnels et organisés, ni comme le poids d'un seul déterminisme social qui reposerait sur les épaules des plaignantes, ou pour reprendre les termes de Bourdieu, « on peut refuser de voir dans la stratégie le produit d'un programme inconscient sans en faire le produit d'un calcul conscient et rationnel² ». Il faut donc privilégier une compréhension de ces passages devant la justice non pas comme une mise en règle orchestrée par des sœurs renégates dans le but d'obtenir un retour au monde pensé et anticipé et dont elles maîtriseraient tous les rouages, mais plutôt d'une adaptation à des événements qui ne les laissent pas que passives, mais qui naît de la rencontre entre un moment précis, leur *habitus* social et l'ensemble de leurs caractéristiques sociologiques. Ainsi, on ne peut comprendre les procédures judiciaires de Françoise de Foix sans prendre en compte son statut de noble, assez lettrée et assez riche pour se défendre elle-même, autorité sociale qui lui confère une proximité de fait avec le roi qui accepte de la rencontrer, mais qui lui donne également la capacité et les compétences nécessaires pour entamer un processus judiciaire long et délicat. Toutes ces caractéristiques entrent en collision avec plusieurs événements, dont sa rencontre avec le roi, qui semblent la déterminer à quitter le cloître.

Rentrer dans ce jeu social du procès, pour paraphraser Bourdieu, « suppose une invention permanente, indispensable pour s'adapter à des situations indéfiniment variées, jamais parfaitement identiques³ », d'autant que ces femmes se retrouvent hors du champ religieux dont elles maîtrisaient certainement les règles et le fonctionnement. Il s'agirait donc pour elles de mener un « double jeu consistant à se mettre en règle, à mettre le droit de son côté, à agir conformément à des intérêts tout en se donnant les airs d'obéir à la règle⁴ ». L'objectif principal de ces religieuses, du point de vue extérieur de l'historienne, est de se conformer aux règles du jeu social et d'obtenir une justification et une approbation juridique de leur 'dé-viance'. Sans tomber dans une lecture téléologique de ces passages devant la justice, la finalité de ces confrontations juridiques est bien souvent, pour ces femmes hors du cloître, celle de sortir d'une trajectoire de précarité, amorcée lors de la sortie du couvent. Cette précarité a deux origines bien établies dans les sources : elle provient d'une perte de statut social et d'une aliénation des soutiens communautaires traditionnels, car en réalisant ce pas-de-côté du couvent hors d'une stratégie familiale généralement pensée sur le long cours, les « apostates » renonceraient *de facto* à une solidarité familiale. La confrontation avec les membres de la famille, fréquente dans ces épisodes judiciaires, conforte la mise au ban générale vécue par les religieuses.

² P. BOURDIEU, *Choses dites*, Paris, les Éditions de Minuit, 1987, p. 79.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

En sus des stratégies, il faudra ainsi retrouver des pratiques mises en œuvre par les religieuses (de plaidoyers, d'argumentaires), qui ne sont pas à traiter sans évoquer des stratégies familiales et sociales plus larges, qu'elles se posent en termes d'exclusion des héritages ou de réinsertion au sein de la famille à certaines conditions. Les résultats de ces confrontations de politiques variées, de codifications sociales et de pratiques seront à questionner : en un mot, quelles sont les conséquences de ces pratiques devant la justice, donc des succès ou des échecs. Il paraît difficile de parler de négociation, dialogue qui suppose une forme d'équilibre des forces en présence : les religieuses ne sont jamais les égales de leurs interlocutrices et interlocuteurs (parents, sœurs et frères, juges). Considérées comme fautives, débauchées, inconstantes, fragiles, elles doivent arracher, plus que négocier, les héritages qui pourraient leur revenir : ce sont leurs écrits juridiques qui témoignent de ces batailles menées devant la justice. Nous rejoignons en ce sens les analyses de Gabriella Zarri, sur l'imposition de la clôture post-tridentine, mais que nous reprenons à nouveaux frais à propos des confrontations judiciaires de ces femmes : « dans la mesure où les institutions ecclésiastiques sont impliquées, la négociation ne joue toutefois ici que de façon limitée et secondaire face à un appareil législatif et institutionnel qui, pour toute requête et décision, engage une action exclusivement gérée par des hommes⁵ ». Il s'agira donc plutôt de comprendre le système auquel se heurtent les religieuses dont les bases ont été (re)posées à l'occasion du Concile de Trente. Les (re)définitions rigides de l'apostasie, de la clôture, de la punition des apostates sont donc autant d'obstacles mis à de réelles négociations qui pourraient être menées par les nonnes : une part doit donc être faite à l'histoire institutionnelle du Concile et à ses répercussions aux échelles nationales par divers relais comme les conciles provinciaux. En somme, comment les législations et les *a priori* préexistants sur les religieuses modèlent et freinent leurs capacités d'action face à la justice ? Nous comprendrons donc ces biais des contemporains sur les religieuses au sens large, en tant que biais juridiques, institutionnels et de genre.

Un objet cristallise ces différentes procédures de sortie du couvent : la dispense des vœux. Ce sésame juridique, obtenu auprès de l'évêque ou du pape, n'est cependant pas gage absolu d'ouverture des portes du couvent. En effet, si l'ensemble des procès et plaidoyers retrouvés placent au centre de leur argumentaire la précieuse dispense, ils ne cessent de tirailler sa signification pour, souvent, désavouer la sortie monastique. Ainsi, lorsqu'elle est obtenue par la religieuse auprès de la chancellerie pontificale, les instances judiciaires séculières condamnent une attribution pontificale abusive et ignorante des réelles conditions de sortie soulevées par la nonne. Mais, quand une femme arrive face aux juges sans dispense, ni de l'évêque, ni du pape, ils s'indignent de

⁵ G. ZARRI, « La clôture des religieuses et les rapports de genre dans les couvents italiens (fin XVI^e-début XVII^e siècles) », *op. cit.*, p. 2.

l'outrecuidance et de l'impertinence qui ont mené une femme à leur présenter un dossier dénué du précieux aval, faisant fi de toutes les dispositions canoniques. Dans le royaume de France, l'accentuation du gallicanisme, estimant que les dispenses obtenues sont des intrusions pontificales sera à interroger.

Mais les situations des femmes face aux différentes cours judiciaires (parlement, officialité, consistoire) ne se résument pas à ces deux alternatives, la possession ou non de dispense : si dans les textes opposés aux nouvelles idées, la sortie-conversion au protestantisme s'effectue sans dispense, il faut nuancer l'analogie faite par les contemporains entre une sortie sans dispense et une conversion au protestantisme. En effet, l'obtention ou non de la dispense, dans les faits, ne semble pas entièrement liée au choix confessionnel suivant la sortie, choix qui, de toutes façons, reste majoritairement inaccessible par les sources. Ainsi, nous verrons le cas des sœurs Girard, qui sortent légalement du couvent (car leur vocation fut forcée), avant de passer à la Réforme. C'est également l'option suivie par Françoise de Foix. L'étude de la dispense et des mécanismes administratifs activés par les religieuses lorsque se manifeste la volonté de sortir du couvent nuance l'impression qui émerge de la lecture des documents catholiques, assimilant systématiquement une sortie-conversion à une fuite frauduleuse. En effet, les femmes qui sortent et se convertissent ne souhaitent pas nécessairement faire de ce départ une rupture complète et restent attachées à créer un parcours légitime sur la scène publique. *A contrario*, des trajectoires sans conversion suivent des chemins illégaux. C'est donc par cette question de la dispense que nous proposons d'étudier la présence des femmes cloîtrées aux tribunaux, ecclésiastiques et séculiers. Comment demander une dispense et l'obtenir, mais, plus important encore, comment faire reconnaître la légitimité de ce document (et donc des motifs qui poussent à la sortie) auprès d'autres instances ? Les enjeux spécifiques du gallicanisme constituent une nouvelle embûche sur le chemin de la sortie des religieuses : l'obtention du rescrit papal n'implique pas, du point de vue des juges séculiers français, la réinsertion dans les héritages.

Ainsi, l'objet juridique de la dispense (qu'elle soit une annulation des vœux ou une sécularisation), auquel le Concile de Trente redonne une signification forte, forme le sous-bassement théorique des plaidoyers, des requêtes des religieuses et des réponses des avocats et juristes. Autour de ce document convergent écrits juridiques, discussions ecclésiastiques, controverses politiques et discours des religieuses. La dispense est l'observatoire idéal, par le détour de la juridiction catholique, pour comprendre les manières dont la sortie du couvent est envisagée au XVI^e siècle. L'hypothèse qui guidera cette analyse est donc celle que la Réforme protestante mène à une reformulation de la grammaire des dispenses, tant dans leur attribution que dans leur valeur

juridique, car elle propose un nouveau cas de figure à la sagacité des juges : la religieuse dont la sortie du cloître serait signe d'une conversion aux nouvelles idées.

L'articulation des ces échelles, même si chacune d'elles place la dispense au centre, brouille l'aspect unilatéral que pourrait prendre la relation entre le pape et la religieuse, l'un accordant ou non la requête de l'autre. À ce schéma s'ajoutent des intermédiaires : cours des institutions ecclésiastiques intermédiaires (évêchés, archevêchés par le truchement des officialités), supérieures des monastères, et souvent, s'additionnent aussi les introductions de la justice séculière dans ces affaires qui, impliquant des héritages et donc des dynasties, ne peut laisser la mainmise à l'Église sur l'attribution des dispenses. Enfin, c'est une évidence, le contexte d'affrontement confessionnel ajoute une dernière strate à la difficulté de sortir du cloître officiellement.

I. Supplier le pape : un chœur de voix sans soliste ?

a. Les suppliques au pape : une méthode d'approche

Dans les archives de la Pénitencerie Apostolique, « tribunal pontifical de la pénitence⁶ », des religieuses apparaissent par le biais de leurs suppliques. Afin d'élargir le corpus des religieuses qui sortent de leurs couvents au moment de la Réforme, il faudrait trouver celles qui, en prise avec leur conscience et les nouvelles idées, choisiraient de demander des dispenses ou des absolutions (parfois les deux⁷) au pape. Mais la plupart du temps, ces suppliques de nonnes sont des requêtes touchant à l'administration des biens, des personnes et des offices de leurs communautés. Ainsi, une grande partie des requêtes prennent la forme juridique « *si in evidentem*⁸ » et abordent les questions de gestion des possessions ecclésiastiques ou d'aliénation de ces biens. Dans cet océan de communautés, difficile donc de repérer la nonne, *monialis*, qui a envoyé – fait envoyer pour être plus précise – une supplique au pape, encore plus complexe d'isoler une religieuse qui serait sortie par conviction réformée (qui donc ne le formulerait pas au pape), ou une qui, contrainte de sortir (en Suisse ou en Angleterre, dans les villes du sud de la France), souhaiterait obtenir l'autorisation officielle de le faire.

⁶ É. ROSENBLIEH, « Entre grâce et peine de mort. Le cas d'une supplique enregistrée à la Pénitencerie apostolique sous le pontificat de Nicolas V (1447-1455) », dans Bernard Dauven et Xavier Rousseaux (éd.), *Préférant miséricorde à rigueur de justice : Pratiques de la grâce (XIII^e-XVII^e siècles)*, Louvain, Presses univ. de Louvain, 2012, p. 139-154, p. 141.

⁷ Voir l'étude sur Academia de M. MAILLARD-LUYPAERT, « Pénitencerie apostolique et mariage dans les diocèses de Thérouanne, Tournai, Cambrai et Liège (1438-1453) », s. d., p. 236 (en ligne : <https://www.academia.edu/> ; consulté le 10 octobre 2018).

⁸ La forme « *si in evidentem* » s'appliquant notamment aux demandes de dispenses pour aliéner des biens ecclésiastiques. Un chapitre de la somme théologique de Migne y est consacré : « liber Nonus. Praxis dispensationis super alienatione bonorum ecclesiasticorum in forma : *si in evidentem*, etc. » ; voir : J.-P. MIGNE, *Theologiae cursus completus: ex tractatibus omnium perfectissimis ubique habitis...*, Paris, Apud editorem, 1840, vol. 19, p. 821-822.

Les raisons de ces absences sont multiples car la religieuse cumule plusieurs « incapacités ». Son genre, pour commencer, la place de fait dans la catégorie monastique la moins représentée au sein des registres, celle des membres des couvents féminins. En outre, si les religieuses suisses et anglaises apparaissent déjà peu dans les suppliques au XV^e siècle (voir les travaux de Schmugge par exemple⁹), la suppression des monastères au XVI^e siècle met fin à ce canal de recours. Dans le cas anglais, même si des dispenses sont accordées à une échelle intermédiaire, les chiffres proposés par Donald Logan révèlent que, sur une estimation d'environ 9000 religieuses et religieux en Angleterre en 1534, seulement 3781 ont reçu une dispense du *Faculty Office*, organe qui reçoit les demandes de dispenses pour être rendu.e à la vie séculière, après la séparation du Royaume avec Rome. À la question de l'historien, qui veut donc savoir si la dissolution augmente le nombre d'apostat.e.s, la réponse est un oui massif, et tout particulièrement en ce qui concerne les religieuses. Sur les 1500 nonnes, seules 101 (moins de 7%) sont soutenues par des dispenses au moment de leur sortie¹⁰. Enfin, dernière explication pour la rareté des suppliques monastiques féminines, solliciter l'ordinaire du lieu serait peut-être favorisé chez les femmes, car plus facile d'accès que la procédure longue d'un recours à la justice pontificale, rendant invisibles depuis Rome ces démarches locales qui dépendent de l'évêque et des supérieurs directs des couvents.

Les études historiques se fondant sur les registres de la Pénitencerie sont récentes (le fonds a été ouvert aux chercheuses et aux chercheurs en 1983) et particulièrement centrées sur le XV^e siècle, du fait de l'émergence de plusieurs projets de recherche menés par les historiennes et historiens médiévistes, à l'échelle européenne¹¹. Néanmoins, quelques travaux débordent sur le XVI^e siècle et indiquent la présence d'un corpus très divers (à défaut d'être imposant) de sources sur les religieuses à l'époque moderne. En termes de chronologie, les suppliques féminines liées à la Réforme sont rédigées plus tard que celles émanant des couvents masculins, comme le note Filippo Tamburini, et elles soulignent la violence avec laquelle la sécularisation est imposée aux femmes. L'historien remarque que ces écrits sont davantage des défenses, mises en œuvre par ces femmes aux prises avec les autorités protestantes, que des demandes d'absolution d'apostasie individuelle ou de dispenses pour cause de déviations par rapport à leurs vœux initiaux¹². C'est la souffrance

⁹ L. SCHMUGGE, « Female Petitioners in the Papal Penitentiary », *Gender & History*, vol. 12, n° 3, 2002, p. 685-703.

¹⁰ F. D. LOGAN, *Runaway religious in medieval England*, op. cit., p. 174.

¹¹ Pour ne citer que quelques travaux, représentatifs de ce nouveau champ de la recherche à l'échelle européenne : G. BRUCKER, « Religious Sensibilities in Early Modern Europe: Examples from the Records of the Holy Penitentiary », *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, vol. 15, n° 1, 1988, p. 13-25 ; C. KRÖTZL et K. SALONEN, *The Roman Curia, the Apostolic Penitentiary and the Parties in the Later Middle Ages*, Rome, Institutum Romanum Finlandiae, 2003 ; A. FOSSIER, *Le bureau des âmes : écritures et pratiques administratives de la Pénitencerie apostolique (XIII^e-XIV^e siècle)*, Rome, École Française de Rome, 2018 ; E. LUSSET, « Licentia standi extra. L'office de la Pénitencerie apostolique, les clercs réguliers et la clôture (1458-v. 1520) », Rennes, Presses Universitaires de Rennes, à paraître.

¹² « Naturalmente anche le comunità religiose femminili non sfuggirono alla situazione generale, ma forse l'influsso riformatore giunse in quei conventi con qualche anno di ritardo. Le religiose subirono soprattutto la violenza della nuiva

communautaire née d'une sécularisation forcée qui s'exprime donc dans les archives de la Pénitencerie. Les cas recensés donnent à entendre la détresse de femmes confrontées à une sortie forcée des ordres, ainsi qu'une volonté de faire connaître, de rendre publique la résistance qu'elles mènent contre leur démonachation. En 1539, la prieure clarisse d'Augsbourg et une de ses moniales, Elisabetta Reslerin, écrivent pour implorer l'autorisation de continuer à porter l'habit sous leur veste civile après la suppression de leur couvent. Les stratégies des autorités protestantes sont listées par la supérieure : l'obligation de sortir du couvent, assortie de la possibilité accordée de se marier, « nubendi facultatem¹³ ». Après cette éviction, les religieuses requièrent donc de pouvoir continuer à suivre leurs vœux dans la résidence de leurs parents. D'autres religieuses demandent de la même manière de poursuivre leur vie d'épouses du Christ hors de leurs murs, pour résister aux injonctions de nouvelles autorités protestantes. Ainsi, deux autres « monialium monasteri S. Clare (=S. Catherine) » d'Augsbourg envoient une lettre en 1540 pour négocier une poursuite de leurs vœux hors de la clôture après la suppression de leur couvent dans lequel elles ont vécu respectivement quarante et vingt années. Le document permet encore de souligner les logiques à l'œuvre dans ces dissolutions monastiques et l'on y retrouve le train de dissolution suivi par les autorités protestantes, entre assistance obligatoire aux sermons, interdiction de suivre les sacrements catholiques et du port de l'habit religieux. Les deux femmes font donc la requête de vivre chez leurs parents, « in domibus parentum », en conservant leur rattachement à l'ordre des Frères Prêcheurs sous la règle de saint Augustin. Cette attache monastique prend la forme d'une conservation de leur habit sous leurs vêtements laïcs et d'une persévérance à suivre les règles de leur ordre, dans le cas où il ne serait pas possible de leur trouver un monastère du même ordre dans un pays qui ne serait pas luthérien. Leur horizon d'attente, comme pour la prieure en 1539, est la disparition du luthéranisme de la ville d'Augsbourg : en fait, ces quatre religieuses cherchent à faire valider ce qu'elles considèrent comme une parenthèse hors du couvent, mais pas une rupture définitive de leurs vœux, jusqu'au retour espéré de la ville en l'obéissance du pape. Elles imaginent donc la fin imminente du protestantisme, qui leur permettra de retourner dans leur cloître : « luteranorum secta in civitate Augusten cessante ad dictum suum monasterium redire teneantur¹⁴ ». La formulation d'un retour dans le cloître témoigne du refus d'une réinvention de

autorità civile, che le obbligava a deporre l'abito religioso, as ascoltare ogni giorno i predicatori luterani e ad uscite dal monastero per sposarsi », « Bien sûr, les communautés religieuses féminines n'ont pas non plus échappé à la situation générale, mais peut-être l'influence réformatrice est-elle arrivée dans ces couvents avec quelques années de retard. Les moniales souffrirent surtout de la violence de la nouvelle autorité civile, qui les obligea à abandonner leur habit religieux, à écouter chaque jour les prédicateurs luthériens et à quitter le monastère pour se marier » (m.t.), dans F. TAMBURINI et L. SCHMUGGE, *Häresie und Luthertum. Quellen aus dem Archiv der Pönitentiare in Rom (15. und 16. Jahrhundert)*, Paderborn, Schöningh, 2000, p. 29.

¹³ *Ibid.*, p. 132.

¹⁴ *Ibid.*, p. 139, « lorsque la secte luthérienne aura cessé dans la ville d'Augsbourg, elles retourneront dans leur monastère » (m.t.), citation de la source APA, *Reg. Matr. Divers.*, 105.

soi dans le siècle : la longue durée de la vie cloîtrée des deux femmes, de plusieurs décennies, ajoutant à l'impossibilité d'une réadaptation dans le siècle¹⁵.

La durée de la vie conventuelle devient un obstacle supplémentaire à la vie séculière : à titre comparatif, les clarisses les plus âgées de Genève expriment un effroi considérable face au monde en général. Lorsque les religieuses découvrent la campagne pour la première fois dans leur fuite de Genève, la chronique de Jussie insiste sur le désarroi (voire la panique ?) des sœurs les plus âgées, qui ont passé plus de cinquante ans dans le couvent¹⁶. L'espérance de ces religieuses, quand elle apparaît dans les suppliques, est donc celle de retourner au cloître.

Un deuxième cas de figure est relevé au cours de cette quête archivistique de l'hérésie luthérienne dans les registres : celui de deux sœurs, religieuses du même couvent espagnol, souhaitant être transférées dans un autre monastère car les autres moniales sont suspectées d'hérésie¹⁷, « in dicto monasterio reperte fuerint nonnullae moniales de heresi suspectae ipse animarum suarum saluti et honori consulere volentes cupiunt de monasterio predicto ad aliquod aliud monasterium¹⁸ ». Ces aperçus délivrent la vision des religieuses sur la pénétration des nouvelles idées au sein du cloître, et les canaux qu'elles sont en mesure d'activer : elles requièrent l'arbitrage du pape pour trouver un moyen de persévérer dans leurs vœux monastiques. Elles se positionnent donc sur un registre de l'exceptionnalité de la grâce : à conditions exceptionnelles, grâce exceptionnelle. Leur supplique insiste sur le dilemme face auquel la Réforme les place : l'impossible persévérance matérielle dans leur monastère associée à l'impossible rupture de leurs vœux ; dilemme qui ne peut se résoudre qu'avec l'aval de Rome. Ces quelques documents font bien des registres de la Pénitencerie Apostolique l'une des rares caisses de résonance de l'avancée de la Réforme au sein des couvents féminins, pendant le premier XVI^e siècle.

Les travaux d'édition menés par Schmugge, recensant dans le *Repertorium Poenitentiarum Germanicum* les dispenses et absolutions sollicitées depuis les espaces germanophones et arrivant à la Pénitencerie, couvrent la période (pour l'instant en onze volumes) de 1431 à 1523. L'édition

¹⁵ La vie des religieuses dans l'enceinte du couvent peut s'avérer particulièrement longue : plusieurs travaux ont étudié la démographie particulière conventuelle, caractérisée par une longévité des femmes cloîtrées par rapport à leurs homologues séculières : voir par exemple D. DINET, « Mourir en religion aux dix-septième et dix-huitième siècles. La mort dans quelques couvents des diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon », *Revue Historique*, vol. 259, 1 (525), 1978, p. 29-54 ; B. DOMPNIER et D. JULIA, *Visitation et visitandines aux XVII^e et XVIII^e siècles : actes du colloque d'Annecy, 3-5 juin 1999*, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, 2001.

¹⁶ J. de JUSSIE, *Petite chronique. Einleitung, Edition, Kommentar*, op. cit., p. 281.

¹⁷ F. TAMBURINI et L. SCHMUGGE, *Häresie und Luthertum. Quellen aus dem Archiv der Pönitentiare in Rom (15. und 16. Jahrhundert)*, op. cit., p. 202, citation de la source APA, *Reg. Matr. Divers.*, 148.

¹⁸ *Ibid.*, p. 202-203, « dans le dit monastère ont été découvertes quelques moniales suspectes d'hérésie et pour conserver le salut de leurs âmes et l'honneur, elles veulent sortir dudit monastère pour n'importe quel autre monastère », (m.t.).

équivalente anglaise inclut des cas jusqu'en 1503¹⁹. Ces incursions éditoriales dans le XVI^e siècle permettent d'amorcer une réflexion sur les religieuses écrivant à la Pénitencerie Apostolique au début des réformes. Au sein du Répertoire germanique, la recension systématique de toutes les suppliques émanant de l'Empire donne l'occasion de mesurer la très faible ampleur des sollicitations du Saint-Siège par les religieuses et donne un aperçu de l'éventail des sujets traités et des espaces concernés : par exemples, plusieurs demandes d'absolution recensées proviennent de l'espace helvétique. Les requêtes touchant à la sortie du monastère peuvent aussi avoir des liens avec la vie monastique *stricto sensu*. Ainsi, telle religieuse souhaiterait changer de monastère pour des raisons d'organisation monastique et de suivi de la règle²⁰. De manière générale, la rareté des suppliques féminines est à souligner : pour le second XV^e siècle, Elisabeth Lusset souligne que seulement moins de 2% des suppliques monastiques proviennent de femmes²¹. On retrouve cet ordre de valeurs dans les suppliques du XVI^e siècle. La faiblesse de ce chiffre oblige alors à considérer des parcours qui se trouvent hors de nos espaces d'étude : la comparaison avec des trajectoires européennes contribue à dessiner ces vies et à mettre en valeur les enjeux de dispense des cloîtres.

b. La chair, encre des suppliques

Outre ces lettres témoignant de la rigueur plus ou moins observée des prescriptions monastiques, la présence de sollicitations de grâce et de dispenses liées à des péchés charnels permet d'aborder la sexualité des religieuses au sein du monastère et de donner des pistes de réponses quant à une détérioration des couvents montrée du doigt par les protestants et contre laquelle le Concile de Trente lutte.

Ces suppliques liées à des fautes charnelles rappellent l'une des nouvelles de Marguerite de Navarre, qui met en scène une religieuse, manipulée par son prieur pour être sa maîtresse. Cette nouvelle révèle certains des enjeux du recours au pape, en termes de représentation. La princesse raconte alors que la religieuse, enceinte, supplie le prieur débauché et sa prieure de l'autoriser à se rendre à Rome pour demander pardon au pape. La prieure et le prieur, de mèche, et pour éviter que ses « scrupules », s'ils étaient exprimés dans le couvent ou la cité, ne rendent éclatants les abus que tou.te.s deux entretiennent dans le cloître, paient son voyage pour Rome. Le système de l'absolution

¹⁹ P. D. CLARKE et P. N. R. ZUTSHI (éd.), *Supplications from England and Wales in the Registers of the Apostolic Penitentiary, 1410-1503*, Woodbridge, Canterbury & York Society, 2015, vol. 3-1492-1503.

²⁰ L. SCHMUGGE (éd.), *Repertorium Poenitentiariae Germanicum* X, Berlin, De Gruyter, 1998, vol. X, p. 250, supplique 1191, citation de la source APA 64, 1074^v.

²¹ Ainsi, dans le cadre de son étude très précise des régulier.e.s à la Pénitencerie, l'historienne retrouve 9 suppliques féminines sur 468 suppliants réguliers. E. LUSSET, *Crime, châtiment et grâce dans les monastères au Moyen Age*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 21.

papale est critiqué comme un système hors-sol qui accorderait la dispense sans questionner les causes qui la rendent nécessaires. En effet, le fait que l'affaire soit éventuellement ébruitée à Rome n'effraie pas les deux prieur.e.s, qui préfèrent éloigner cette religieuse scrupuleuse et qui n'ont pas l'air de craindre de possibles représailles romaines. Cet éloignement des décisions qui entretiendrait l'impunité des têtes des monastères, formulation réformée qu'on retrouve fréquemment, sera donc à questionner : le recours des lettres papales à l'avis des ordinaires des lieux, notamment les évêques, afin de donner l'absolution, irait en partie contre cette critique. Cette histoire donne aussi à lire deux éléments qui seront à explorer pour comprendre les suppliques. Tout d'abord, le point de vue de la religieuse sur la nécessité d'un voyage à Rome est donné, « elle pensoit, en confessant son peché aux pieds du Pape, recouvrer sa virginité²² ». La religieuse, dans ce texte, est construite comme un personnage naïf, mais qui suscite l'empathie des lectrices et des lecteurs : très clairement, avec l'utilisation du verbe « penser », l'autrice marque une distance nette avec ce personnage et ne croit pas qu'une confession au pape efface la perte de la virginité. Puis, alors que la nonne est en pèlerinage pour Rome, elle rencontre la Duchesse d'Alençon à Lyon, qui écoute le récit de ses malheurs. Or, le conseil de la duchesse tient son origine dans des réflexions évangéliques : elle encourage la religieuse à ne pas se rendre à Rome, mais au contraire, à permettre que son couvent soit réformé. Ainsi « sans luy oster la repentance continuelle de son peché, [elle] luy meit hors de l'entendement le voyage de Rome, & la renvoya à son prieuré, avecques des lettres à l'evesque du lieu, pour donner ordre à faire chasser ce religieux scandaleux²³ ». L'absolution du pape, on le comprend ici, est considérée comme inutile. C'est donc le retour au couvent, la repentance maintenue au cours d'une vie exemplaire et le départ des éléments « débauchés » qui peuvent éventuellement racheter les péchés.

Ces critiques contre le système des suppliques et du recours au pape rendent une quête approfondie dans les registres du XVI^e siècle nécessaire afin de saisir quel recours était possible après des fautes graves et pour essayer de comprendre comment le maintien dans le couvent est possible à la suite de comportements vus comme dissolus ou débauchés. Par l'absolution qu'elle confère, la grâce accordée par le pape devient la condition d'une continuation dans les ordres. Une religieuse du diocèse de Metz supplie le Saint-Père pour qu'il lui octroie, en 1516, une grâce, afin d'être pardonnée d'un péché de fornication, d'inceste et d'adultère, commis avec un prêtre²⁴. Une

²² M. DE NAVARRE, *L'heptameron des nouvelles de la princesse Marguerite de Valois*, R. de Navarre, Paris, Benoist Prevost, 1559, f° 211 v.

²³ *Ibid.*, f° 212.

²⁴ Pour déterminer les diocèses, la *Hiérarchie Catholique* de Eubel donne les indications fondamentales : voir C. EUBEL, *Hiérarchie catholica medii aevi : sive Summorum pontificum, S.R.E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series ... e documentis tabularii praesertim vaticani collecta, digesta, edita*, Ratisbonne, Monasterii Sumptibus et typis librariae Regensbergianae, 1913, vol. 3. Pour la source : L. SCHMUGGE (éd.), *Repertorium Poenitentiarum Germanicum X*, *op. cit.*, p. 125, supplique 699, citation de la source APA Orig Nr. 436.

bénédictine demande aussi l'absolution pour avoir cédé à la tentation de la chair plusieurs fois et avoir eu des enfants²⁵. Une autre, entrée au couvent de force, explique qu'elle s'en est fait retirer par des membres de sa parentèle et des amis (« propterea per quosdam consanguineos et amicos ex dicto mon. rapta fuit ») et requiert, en 1519, la possibilité de revenir au siècle et de se marier²⁶.

La sortie du monastère suivie d'un mariage est ainsi l'une des causes qui poussent ces femmes à écrire au Saint-Siège, afin d'obtenir des légitimations de leurs unions et, le cas échéant, de leurs enfants. À réaliser une typologie rapide des suppliques qui concernent le mariage, il y aurait les suppliant.e.s qui « souhaitent se marier malgré un empêchement », nécessitant une dispense *ad contrahendum*, celles et ceux qui « souhaitent rester marié[e.s] malgré un empêchement », qui ont aussi besoin d'une dispense et parfois d'une absolution, et celles et ceux « qui vivent une situation plus complexe²⁷ ». Anna Marschalkin de Delsberg, femme de Bâle, est sortie de son monastère, a épousé un homme, puis le connaît charnellement, « carnali copula subsecuta ». Elle veut rester mariée et que ses vœux soient reconnus comme nuls²⁸. La dispense de vœux est donc directement couplée avec l'autorisation du mariage, la seconde impliquant en quelque sorte la première. C'est aussi le cas pour Else C. qui, en 1518, explique avoir contracté et consommé son mariage alors qu'elle avait été forcée de faire profession par sa famille²⁹. La même supplique émane d'Elizabeth Remeltin en 1519 : elle a, de surcroît, eu des enfants de son mariage et désire demeurer mariée³⁰. Se surajoute, pour cette histoire, la nécessité récurrente dans les trajectoires de religieuses sorties du cloître, d'obtenir la légitimation de leurs enfants. Le mariage des anciens membres féminins et masculins du clergé régulier constitue une des raisons du recours au Saint-Siège.

Mais, dans les registres dépouillés, il semblerait que pour les femmes, l'absolution pour avoir contracté un mariage ne soit pas la requête principale de la supplique. La mention du mariage n'apparaît que dans les conséquences décrites de la sortie du couvent et de la rupture des vœux, qui est la véritable faute dont elles veulent être pardonnée, pour pouvoir être mariées légitimement. À titre de comparaison, au contraire, dans certaines demandes de prêtres, le mariage clandestin constitue le sujet et l'enjeu de la supplique : la poursuite de leur carrière impliquant seulement la dissolution de ce mariage. Pour les ex-religieuses, le problème principal n'est pas le mariage. Le

²⁵ L. SCHMUGGE (éd.), *Repertorium Poenitentiarie Germanicum X*, *op. cit.*, p. 241-242, supplique 1159, citation de la source APA 64, 791^v.

²⁶ *Ibid.*, p. 177, supplique 1015, citation de la source APA 63, 1014^r, « ainsi, elle a été enlevée dudit monastères par certains de ses parents et amis » (m.t.).

²⁷ Cette classification s'inspire très largement du travail de Monique Maillard-Luypaert, qui a recensé systématiquement les suppliques touchant au mariage dans ses diocèses d'étude : M. MAILLARD-LUYPAERT, « Pénitencerie apostolique et mariage dans les diocèses de Théroüanne, Tournai, Cambrai et Liège (1438-1453) », *op. cit.*

²⁸ L. SCHMUGGE (éd.), *Repertorium Poenitentiarie Germanicum X*, *op. cit.*, p. 247-248, supplique 1187, citation de la source APA 64, 1055^r.

²⁹ *Ibid.*, p. 202, supplique 1017, citation de la source APA 63, 1023^r.

³⁰ *Ibid.*, p. 218, supplique 1077, citation de la source APA 64, 289^v.

passage du cloître au monde par cette union mondaine constituerait une rupture plus radicale que pour les prêtres, déjà dans le siècle : briser la clôture et renoncer aux vœux revient pour les femmes à renoncer à tous les engagements faits au moment de la profession, à savoir ceux de mener une vie célibataire et chaste, cloîtrée et dans l'obéissance aux règles monastiques. Il faut alors obtenir l'absolution de la rupture de ces vœux, ou une déclaration de nullité de leurs vœux, avant celle du mariage. Ainsi, la lettre d'un prêtre espagnol s'intitule « *Absolutio pro eo quod interfuit matrimonio clandestino contracto*³¹ » et l'un de ses confrères du même lieu envoie une supplique identique au même moment³² : nous n'avons pas trouvé de textes semblables pour les religieuses puisque leur mariage n'a pas les mêmes conséquences sur leur évolution dans le monde religieux. En effet, la sortie est le point de rupture de leurs vœux, quand les prêtres ne prennent pas ces engagements.

Toutes ces lettres sont classées, au sein des registres annuels, dans la rubrique « *De diversis formis et de declaratoriis* », catégorie qui regroupe notamment les déclarations de personnes affirmant ne pas être moine ou moniale (leurs suppliques sont alors classées par le titre : « *de declaratoria religionis* »³³). Ces lettres constituent l'essentiel des missives provenant de religieuses (supposées) individuelles : leurs autrices ont besoin d'obtenir une déclaration papale stipulant qu'elles n'ont jamais été religieuses. Ces suppliques insistent sur une profession faite *per vim et metum*, sous la pression et dans la peur, souvent pendant la grande jeunesse des impétrant.e.s. La pression exercée sur la profession, rendant cette dernière non-libre et donc anti-canonique, est le premier argument soulevé par les religieuses souhaitant sortir du couvent devant les instances juridiques en général : devant le parlement de Paris, Françoise de Foix, par exemple, rappelle et veut prouver qu'elle a été forcée à faire profession ; expliquant dans son plaidoyer devant le parlement qu'« elle fut contrainte & forcée de faire l'acte de profession du vingt deuxiesme Septembre mil cinq cens nonante & un & prendre le voile noir³⁴ ». Dans les registres de la Pénitencerie, les modalités de cette prise de vœux forcée sont relatées dans l'introduction – plus ou moins longue – des cas, la *narratio*.

Certains autres parcours personnels sont esquissés dans une autre catégorie de suppliques, celle rassemblant les dispenses « *de defectu natalium et de uberiori* ». Ce groupe agrège principalement des clercs qui doivent obtenir la dispense d'un défaut de naissance pour accéder à certaines charges et offices : être né d'une mère religieuse, par exemple, constitue une de ces souillures de naissance (illégitimité et inceste) que le Saint-Siège doit laver (momentanément et jusqu'à la prochaine

³¹ APA, 154 (1563), 203^v.

³² APA, 154, 204^r.

³³ Pour la fin du Moyen Âge, Salonen et Schmugge expliquent bien que la catégorie *De Declaratoriis* regroupe le plus faible nombre de pétitions envoyées au Pape. K. SALONEN et L. SCHMUGGE, *A Sip from the « Well of Grace »: Medieval Texts from the Apostolic Penitentiary*, Washington, CUA Press, 2009, p. 55.

³⁴ L. SERVIN, *Actions notables et plaidoyez de messire Loyz Servin, ... avec les plaidoyers de M. A. Robert, Arnault et autres*, op. cit., p. 488.

avancée de carrière qui impliquera une nouvelle demande de dispense³⁵) avant que les demandeurs puissent prétendre à ces postes. Obtenir cette dispense signifie alors pouvoir recevoir des bénéfices ecclésiastiques ou une avancée dans la carrière monastique (être élu.e abbé ou abbesse) malgré un défaut de naissance³⁶. Si beaucoup de cas présentent des naissances illégitimes de pères prêtres et de femmes célibataires, « *soluta* », certains mentionnent aussi le statut de moniale de la mère. Ainsi, Paulus V. est né d'une religieuse³⁷. La seconde porte d'entrée dans les vies des nonnains au sein des registres est donc, paradoxalement pour des femmes supposées être cloîtrées, par leurs enfants. Néanmoins, peu de religieuses demandent, pour elles-mêmes, des dispenses pour défaut de naissance : elles ont moins besoin de ces autorisations, notamment du fait de carrières moins mobiles, spécificité qui expliquerait leur faible présence dans le corpus de ces requêtes³⁸.

Ce système de classement des registres et l'importance historiographique de travaux abordant la Pénitencerie Apostolique, par l'histoire du droit ou de l'Église, fournissent les armes nécessaires pour aborder ces sources dans le second tiers du XVI^e siècle, jusqu'alors peu analysées au-delà du premier tiers du siècle des réformes (si ce n'est avec les travaux précurseurs de Tamburini³⁹). Ainsi, les registres que nous avons dépouillés s'échelonnent sur cette portion du siècle, jusqu'en 1569, année de la réforme de Pie V qui restructure ce « puits de la grâce⁴⁰ ». Il ne s'agit pas de faire une étude exhaustive des suppliques de religieuses même si, traditionnellement, ces archives se prêtent

³⁵ Arnaud Fossier montre bien que les dispenses obtenues pour naissance illégitime ne sont pas des équivalents d'une absolution (la tâche de l'illégitimité subsiste donc) : elles doivent être réitérées, théoriquement, à chaque nouveau changement dans la carrière d'un clerc. Ces octrois de dispenses constituent alors, selon l'historien, un moyen d'expansion de la puissance du pape. En effet, pour lui, ne pas avoir amender la loi canonique (en cessant d'interdire l'accès aux ordres majeurs aux bâtards), et avoir privilégié de manière systématique les dispenses, montrerait que l'enjeu de ces dispenses repose ailleurs que dans le maintien d'un contrôle et d'une moralité du clergé, et plutôt dans la maîtrise d'un instrument de pouvoir extensif (touchant non seulement les bâtards, mais aussi leurs parents, leurs proches, leurs enfants) par Rome. Voir : A. FOSSIER, « À propos du defectus natalium. Un cas paradigmatique du pouvoir pontifical de dispense (XI^e-XV^e siècle) », dans C. Avignon, *Bâtards et bâtardises dans l'Europe médiévale et moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2018, p. 115-124.

³⁶ Des analyses historiographiques portant sur cette question des clercs et de la bâtardise sont menées dans ces deux ouvrages qui abordent la question de ces dispenses le premier d'un point de vue régional et le second d'un point de vue juridique. M. MAILLARD-LUYPAERT, *Papauté, clercs et laïcs : le diocèse de Cambrai à l'épreuve du grand schisme d'occident (1378-1417)*, Bruxelles, Publications Fac St Louis, 2001 ; E. LUSSET, « Moines et moniales de naissance illégitime. Entrer dans les ordres réguliers et y faire carrière à la fin du Moyen Âge : entre droit général et ius proprium », dans C. Avignon, *Bâtards et bâtardises dans l'Europe médiévale et moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2018, p. 125-134.

³⁷ L. SCHMUGGE (éd.), *Repertorium Poenitentiarie Germanicum X*, *op. cit.*, p. 330, supplique 1480, citation de la source APA 58, 274^r.

³⁸ Les historien.nes Salonen et Hanska expliquent, en partant des travaux de Schmugge (notamment son L. SCHMUGGE, *Kirche, Kinder, Karrieren: päpstliche Dispense von der unehelichen Geburt im Spätmittelalter*, Zurich, Artemis & Winkler, 1995), la répartition genrée et sociologique des clercs qui font appel à Rome pour des naissances illégitimes. K. SALONEN et J. HANSKA, *Entering a Clerical Career at the Roman Curia, 1458-1471*, Abingdon, Routledge, 2016. Pour des chiffres plus précis, Schmugge et Salonen, sur la période 1449-1533, identifient 37 916 pétitions d'enfants illégitimes, parmi lesquelles 516 seulement sont formulées par des femmes, toutes des religieuses souhaitant avancer dans leurs carrières monastiques. K. SALONEN et L. SCHMUGGE, *A Sip from the « Well of Grace »*, *op. cit.*, p. 58.

³⁹ F. TAMBURINI, *Santi e peccatori: confessioni e suppliche dai registri della Penitenzieria dell'Archivio Segreto Vaticano (1451-1586)*, Milan, Istituto di propaganda libraria, 1995.

⁴⁰ K. SALONEN et L. SCHMUGGE, *A Sip from the « Well of Grace »*, *op. cit.*

particulièrement bien à des analyses statistiques (les différents *répertoires* édités de suppliques, l'utilisation systématique de bases de données par les historiennes et historiens en témoignent). L'épaisseur de ces registres appelle, il est vrai, l'analyse quantitative et sérielle. Ces travaux livrent ainsi une vision globale des suppliantes et suppliants, souvent pour un espace donné et par un biais (le mariage, le clergé, la violence...).

Cependant, pour notre propos, ces registres doivent être analysés d'une autre manière. Il s'agit plutôt ici d'utiliser ces extraits comme une des rares sources de renseignements provenant des religieuses elles-mêmes, pour comprendre les motivations, les causes menant à leur comparution face aux instances juridiques. Nous considérons la Pénitencerie Apostolique comme l'un de ces lieux de la justice face auquel elles se retrouvent. En s'éloignant de la méthode privilégiée d'approche de ces registres, à savoir l'étude monographique et concentrée sur ces suppliques, pour notre étude, il faut donc croiser ces registres avec d'autres sources, notamment cléricales et émanant des églises locales, qui étayaient les représentations que la Justice a du mariage des religieuses. Plus largement donc, cette étude du comportement des religieuses renseigne sur l'histoire des procédures féminines face à la justice, qu'elle soit séculière ou ecclésiastique ; c'est ainsi que nous comprenons l'ajout des registres à notre corpus de sources.

c. Rome et la sortie du cloître

Concrètement donc, comment le Saint-Siège sanctionne-t-il la sortie des religieuses ? Les treize registres dépouillés couvrent l'empan chronologique de 1538 à 1563. Ce corpus, intéressant par les cas présentés, reste décevant quant à la quantité de folios qui renseignent nos réflexions spécifiques⁴¹. De prime abord, en effet, le socle historiographique consulté à propos de ces registres montre la faiblesse des suppliques monastiques féminines par rapport à celles de leurs confrères, moines ou prêtres.

Première remarque, si les *lapsi* individuels des moniales sont bien moins rendus publics que ceux de leurs homologues masculins, ils sont néanmoins présents dans les registres. En cela, les registres du début de l'époque moderne ne diffèrent en rien des précédents : dans un article sur les sensibilités religieuses dans l'Europe moderne, Gene Brucker explique que ce type de demandes personnelles de religieuses jalonne déjà les archives du XV^e siècle. Des religieuses se marient (Margherita de lo Scarpa obtient une dispense de ses vœux en 1481⁴²), tandis que certaines donnent même l'impression de mentir pour sortir de leurs couvents sous couvert de maladie. L'historien interroge ainsi le cas d'Helena, nonne dominicaine, qui n'a pas obtenu l'autorisation de l'ordinaire

⁴¹ Voir annexe V, « Les 'Registra Matrimonialium et Diversorum' consultés à la Pénitencerie Apostolique », p. 570.

⁴² G. BRUCKER, « Religious Sensibilities in Early Modern Europe », *op. cit.*, p. 18, citation de la source: 30, 179^v.

de son monastère pour aller visiter les bains⁴³, puis il donne une série de lettres émanant de religieuses mariées⁴⁴. L'historien insiste sur un dernier point, à savoir que l'une des conditions du pardon ou de la dispense accordée est la non-publicisation de ces comportements déviants féminins, paramètre qu'il faudrait vérifier au siècle suivant : en effet, au XVI^e siècle, la visibilité des déviances féminines devient un enjeu politique des affrontements confessionnels. Il est donc possible que les luttes contre les déviances s'intensifient.

Les dossiers du XVI^e siècle offrent les mêmes cas de religiosité féminine particulière⁴⁵, mais peu représentée. Les licences, les déclarations papales et les dispenses accordées concernent principalement des sorties de couvent, même temporaires. C'est le passage de la clôture qui nécessite le plus d'appels individuels à Rome : par exemple, dans le registre de l'année 1545-1546, une religieuse de Bologne souhaite une licence pour se rendre aux bains⁴⁶, une autre veut que ses vœux soient reconnus comme nuls⁴⁷, une espère sortir de son monastère pour cause de maladie⁴⁸. Ces causes très personnelles de sortie du couvent (maladie, vœux rejetés), appuyées ou non à une volonté de quitter la vie religieuse, rencontrent d'autres situations qui illustrent le mouvement permanent des personnes au sein des ordres religieux, mêmes féminins, en cette période antérieure au Concile de Trente. Ainsi, dans le même registre, une demande de changement d'ordre (provenant de Huesca en Espagne⁴⁹) illustre une mobilité institutionnelle des nonnes entre monastères mais aussi entre des établissements aux règles monastiques différentes. À propos de ces transferts institutionnels, les frères, moines et prêtres opèrent des mouvements similaires, motivés par les mêmes raisons (volonté de suivre une règle plus ou moins stricte, faiblesse physique personnelle) et illustrés par des suppliques ressemblant beaucoup à celles de leurs collègues féminines. Une des compétences de la Pénitencerie est donc bien d'autoriser ces mouvements, si les causes des sorties sont perçues comme légitimes⁵⁰. Les historien.ne.s Schmutge et Salonen rappellent d'ailleurs que la compréhension curiale de l'apostasie se durcit dès le XIV^e siècle, identifiant comme apostates et apostats les moines et moniales sorti.e.s même très brièvement de leur monastère. Cette condamnation implique alors une demande d'absolution puis de dispense par Rome.

⁴³ *Ibid.*, p. 19, citation de la source : 7, 137^v.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 23, citation des sources : 7, 83^r ; 8, 137.

⁴⁵ D'ailleurs, la religiosité féminine de ces registres ne se limite pas aux femmes cloîtrées : de nombreuses femmes laïques s'adressent à Rome pour des questions de for de conscience. Par exemple, des femmes laïques de Limoges veulent opérer la commutation d'un vœu fait auparavant, APA 113 (1545-1546), 220^v, « commutatio voti ».

⁴⁶ APA 113, 231^v, « Licentia eundi ad balnea pro moniali ».

⁴⁷ APA 113, 361^r-362^r, « declaratoria religionis ».

⁴⁸ APA 113, 449^v, « Standi extra propter infirmitates pro moniali ».

⁴⁹ APA 113, 451^v, « De ordine ad ordinem pro moniali ».

⁵⁰ K. SALONEN et L. SCHMUTGE, *A Sip from the « Well of Grace »*, *op. cit.*, p. 32.

Ces déplacements monastiques ne sont pas exempts de distinctions genrées. D'abord, le *sex ratio* des demandes est profondément déséquilibré, ce que l'historiographie a déjà souligné. Pour prendre un exemple seulement, fondé sur le dépouillement systématique du registre de l'année 1563, trente suppliques pour obtenir des absolutions d'apostasie proviennent d'hommes, une seule de femme⁵¹. Le déséquilibre se creuse également car certaines demandes de sorties s'appuient sur des arguments familiaux, notamment la position traditionnelle de chef de famille conservée par l'homme entré en religion, moine ou frère, malgré sa prise de vœux : en cas de situations difficiles ou extrêmes, les moines et frères sont nombreux à solliciter le Saint-Siège afin d'obtenir l'autorisation d'aller soutenir leur famille (sous la forme de licence « *standi extra* »⁵²), victime d'un retournement du sort, prenant souvent la forme d'un décès. Ainsi, un prêtre de l'ordre du carmel (de Brescia) demande une licence pour sortir du monastère et aller soutenir ses parents, « *standi extra pro subventionem parentam*⁵³ » ; un prêtre napolitain sollicite une licence pour aller soutenir son frère infirme (« *standi extra propter subventionem fratris infirmi*⁵⁴ »), quand un frère de Benevento aurait besoin de ce temps hors du cloître pour venir en aide à sa mère et sa sœur⁵⁵. Par cette possibilité d'un départ circonscrit dans le temps, d'une sortie parenthétique du couvent, le moine peut se réinsérer dans ses réseaux familiaux classiques : les femmes ne peuvent envisager une telle perspective puisqu'elles ne sont pas sollicitées en cas de période familiale difficile. Néanmoins, une possibilité de mouvement, sous-tendue par une motivation de rapprochement familial, reste ouverte aux moniales ou aux femmes laïques souhaitant continuer leur vie dans le cloître : celle de rejoindre un monastère dans lequel des filles, des tantes ou des sœurs, vivent déjà. Des laïques désirant rejoindre le cloître ou des religieuses mettent alors en avant la volonté de rejoindre des consœurs de leur sang qui vivent ailleurs. L'argument est entendu par la papauté et ces femmes sont autorisées à rejoindre les leurs.

Les deux demandes d'absolution pour apostasie retrouvées dans les registres dépouillés concernent une femme espagnole, Seraphari Dalzeda, religieuse de saint Jérôme sous la règle de saint Augustin⁵⁶, et une Sicilienne, Aloise de Donato, de l'ordre de saint François⁵⁷. L'apostasie de ces

⁵¹ APA 154 : liste des trente apostasies masculines sur ce registre, dans une pure logique de comptabilisation : 87^v-88^v, 127^v-129^r, 153^v, 399^v, 441^v (pour ne citer qu'eux, cinq exemples d'apostasies franciscaines), 262^v, 290^v, 342^v, 429^r, 453^v, 478^r, 485^r (clerc de saint Jérôme, « *excit et ad seculos redivit* »), 551^r (supplique lisboète), 586^v, 619^r, 627^r, 656^r, 758^v, 766^v (de Tarragone, Espagne), 767^v (de Bisignago, Italie), 799^r (de Jaën, Espagne), 815^v, 841^r, 842^r, 886^r, 899^r, 916^v, 926^r, 956^r, 959^v.

⁵² Sur ces liens entre clôtures et clercs réguliers au tout début de l'époque moderne, voir l'article à paraître d'Elisabeth Lusset, « *Licentia standi extra. L'office de la Pénitencerie apostolique, les clercs réguliers et la clôture (1458-v. 1520)* », Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

⁵³ APA 114 (1546), 237^v.

⁵⁴ APA 114, 187^v.

⁵⁵ APA 113, (1545-1546), 490^v.

⁵⁶ APA 113, 96^v-98^v (donc 5 *folios*).

⁵⁷ APA 154, (1563), 110^v-111^v.

femmes recoupe des situations plus nuancées que celle de la figure de l'« Apostate », hérétique ayant abandonné définitivement la foi, placardée dans les écrits s'opposant au protestantisme. En effet, les deux religieuses sont sorties un moment de leur ordre et requièrent dorénavant un retour dans des établissements monastiques différents ou chez leurs parents, sans pour autant impliquer, du moins dans leurs suppliques, un retour à l'état séculier. Notons que les religieuses ne rédigent pas elles-mêmes leurs suppliques, mais passent par un procureur « rompu aux règles du droit canonique⁵⁸ ». Ces suppliques ne sont pas l'occasion d'une mention de mariage ici, mais plutôt de la nécessité de changer d'établissement. La religieuse franciscaine veut rejoindre une autre règle ; la moniale augustine évoque la maison de ses parents comme lieu où elle peut continuer à vivre, malgré ses infirmités, selon la règle monastique. Il faut néanmoins se méfier des biais à l'œuvre dans ces écrits : si une nécessaire authenticité doit être présente, sans laquelle l'absolution ou la grâce n'auraient pas de sens, pour reprendre les analyses d'E. Lusset sur la violence cléricale et les cas de meurtres perpétrés par des membres du clergé, la supplique donne moins à lire une réalité, un vécu de l'apostasie, que son interprétation institutionnelle ecclésiastique⁵⁹. Repassés par la plume d'un intermédiaire, les récits de religieuses sont donc médiatisés et correspondent aux attentes normatives de ce type d'écrits.

Une dernière situation peut être agrégée à ces deux demandes de grâce concernant des apostasies féminines et ces sorties en lien avec Rome : celle de Catherine de la Tourette, nonne montpelliéraine qui reçoit une dispense du pape en 1547. La connaissance de ce document dans les archives de l'Hérault nous a conduit à chercher la supplique initiale reçue à la Pénitencerie : le dépouillement des registres couvrant les années 1545-1547 (soit les registres 113, 114, 115, 116, 117) ne nous a pas permis de retrouver ce document. Deux possibilités pour expliquer cette déconvenue. L'historienne médiéviste spécialiste de ces registres, Ana Marinković, explique que le délai de réponse à ces suppliques pouvait prendre plusieurs années, jusqu'à trois ans, particulièrement dans les cas où les suppliantes ne sont pas célèbres⁶⁰ ; il y aurait donc la possibilité que la dispense se trouve dans un registre en amont de ceux dépouillés. L'historienne Kirsi Salonen a par ailleurs montré que toutes les suppliques ayant reçu une approbation n'étaient pas systématiquement enregistrées : même si elle étudie un corpus plus ancien d'un siècle, l'hypothèse d'un non-enregistrement de cette supplique reste probable.

⁵⁸ E. LUSSET, « Des religieux en quête de grâce : les suppliques adressées à la Pénitencerie apostolique par des clercs réguliers violents au xve siècle », *Médiévales. Langues, Textes, Histoire*, n° 55, 2008, p. 2.

⁵⁹ E. LUSSET, « Des religieux en quête de grâce », *op. cit.*

⁶⁰ Voir notamment l'ouvrage co-dirigé par A. Marinković, dans lequel plusieurs articles se fondent sur ces sources de la Pénitencerie Apostolique pour comprendre la violence dans le clergé (notamment un article de Kirsi SALONEN, « The Apostolic Penitentiary and Violence in the Roman Curia », G. JARITZ et A. MARINKOVIĆ, *Violence and the Medieval Clergy*, Budapest, Central European University Press, 2011).

Ce document des archives de l'Hérault montre donc une sortie féminine, traitée à l'échelle locale. La dispense obtenue par la moniale augustine, du couvent sainte Catherine stipule le cas d'une profession faite « per vim et metum⁶¹ », après laquelle la jeune femme est restée « in eodem monasterio sex vel septem annodum ». Malgré ses protestations, la jeune femme reste donc entre six et sept ans dans le monastère, avant que le pape soit contacté et qu'elle soit rendue au siècle, « sed ad seculum rediit ». En bas d'un des folios de la bulle, la signature de l'ex-religieuse est accompagnée d'un texte, dont nous faisons l'hypothèse qu'il est de sa main. Si la signature est maîtrisée dans son exécution typographique (avec l'enjolivement des initiales, dessinant un monogramme⁶²), le reste du texte écrit, censé résumer et prendre acte de la procédure, laisse transparaître une pratique de l'écriture hésitante : les lettres, malformées, sont presque illisibles et l'orthographe, même si elle est loin d'être encore stabilisée à cette époque, un peu fantaisiste. Néanmoins, il s'agit du seul texte de la main d'une religieuse relatant un vécu de la procédure et de l'organisation de la sortie qui soit disponible.

Le de Juliet

suisvant le cotenu de nostre saint perre le pape, en ayant leu sa santance et usé selon bien
et honneste et alaise les doubtes de ses prosedures en la religion allé, san et aller hor veque
sienne parante, sependant que dieu veuille en espirer sa merre et son frere, prier a dieu
vous disant adieu mais dames

La sortie du couvent, même entérinée par la bulle pontificale, doit être acceptée en son âme et conscience par la religieuse sur le départ : la bulle est lue, et vraisemblablement de manière active puisqu'on lui demande de la lire honnêtement. La formulation de doutes quant à la sortie du couvent est aussi révélatrice : jusqu'au dernier moment, la religieuse est confrontée à son choix et à la légitimité de sa décision, peut-être par les autres femmes du couvent ou par les différentes personnes encadrant la procédure. L'affirmation que les doutes qui pouvaient subsister sont évacués à la lecture de la bulle renforce l'impression que son choix est questionné et qu'elle doit affirmer la compréhension des enjeux spirituels qui le sous-tendent. La sortie n'est pas prise à la légère. Elle est accompagnée par une parente venue la chercher. La présence familiale rappelle d'autres situations, comme celle de Marthe Chartier à Orléans dont la sœur organise le départ, ce qui nuance une opposition de la parentèle fréquente à ces cas de sorties⁶³. Sur la fin du passage, les lettres ânonnées brouillent la situation : invite-t-elle le couvent à prier pour son frère et sa mère, décédés donc ? La dernière phrase est-elle une adresse aux autres femmes du couvent (« mais dames » serait dans cette optique une retranscription presque phonétique d'un « mesdames ») ?

⁶¹ ADH, 63H57, fichier « Troubles ».

⁶² Voir annexe VI, « la main discrète d'une nonne, Catherine de la Tourrette », p. 572.

⁶³ Voir les pièces justificatives de l'ouvrage : L. de VAUZELLES, *Histoire du prieuré de la Magdeleine-lez-Orléans, de l'ordre de Fontevraud*, *op. cit.*

Un autre texte du même dossier permet de compléter la vision de ce départ : le procès-verbal de sortie, rédigé devant un notaire, entérine la sortie définitive de la nonne. C'est l'« abbasse ancienne », Miracle (« Myracle » sous la plume du notaire) de Bompar (abbesse de 1525 à 1531⁶⁴) qui prend la parole lors de ce procès-verbal, probablement à cause d'une vacance abbatiale. Le notaire note bien le consentement général aux « dispensations » et rappelle à l'abbesse *par intérim* que personne ne « doiyt troubles ni empesches lad de la tourette de la jouyssance desd dispensations apostoliques ». Ainsi, par ces trois écrits, le réseau activé autour d'une sortie de religieuse se distingue : loin d'être un départ solitaire, les différentes instances juridiques (ici, la papauté, le monastère et l'officialité qui entérine la bulle) interagissent pour faire d'une sortie de cloître un retour à la vie séculière et non une apostasie. D'ailleurs, les modalités de ce retour au monde sont évoquées dans la bulle :

Sed ad seculum rediit, et in eo ut mulierem secularem remanere ac matrimonium si noluerit cum aliquo viro, nullo jure sibi prohibito contrahere, alio sibi non obstante canonice impedimento libere et licite posse, prolemque exinde suscipiendam legitimam fore⁶⁵.

Le moyen pour l'ex-religieuse de retourner complètement au monde est l'obtention de cette autorisation de mariage et, plus important encore, car c'est la preuve du retour effectif à un état séculier, la légitimation de toute descendance éventuelle, non seulement par la papauté mais aussi par les instances juridiques du royaume représentées par le notaire royal.

Le parcours de sécularisation administrative de Catherine de la Tourrette présenterait alors les traits d'une réussite presque linéaire (supplique à Rome, bulle pontificale, autorisation de l'ordinaire du monastère et de l'officialité, sortie et retour dans la vie familiale⁶⁶), même si, de ce succès, ne nous restent que l'aboutissement, l'entérinement pontifical et l'acceptation juridique séculière de la sortie. Nous n'avons pu retrouver les ramifications, les hésitations (les « doubtes »), les discussions entre Catherine et les sœurs (et, peut-être, cette ancienne abbesse qui était aussi sa parente, durant le règne de laquelle elle n'est pas sortie), certainement moins linéaires que ce que la dispense nous présente, et comme le laisse paraître l'insistance de Catherine de la Tourrette sur sa compréhension pleine et entière de la bulle. Quoiqu'il en soit, la moniale sort, elle n'est pas apostate.

⁶⁴ ADH, 63H54, Abbesses (1468-1611). En effet, dans cette liste des provisions et nominations, on trouve celle de Miracle de Bompar (1525-1531) puis, celle d'Antoinette de la Tourrette (1528-1541). Celle d'après est nommée en 1549. Il est intéressant que Catherine soit vraisemblablement arrivée dans le couvent lors de l'abbatit d'une parente, et qu'elle attende la fin de son abbatit pour inaugurer sa procédure, pendant une vacance de pouvoir.

⁶⁵ « Mais elle revint dans le siècle, et dans celui-ci elle va rester comme femme laïque, et puisqu'elle ne voudrait pas se marier avec quiconque, aucun droit ne lui interdit de contracter, elle peut librement et légalement le faire sans interdit canonique, et la descendance qui en viendrait serait légitime » (m.t.).

⁶⁶ Ce parcours n'est pas unique. En 1532, par exemple, Margareta Gerardi, religieuse de Leerdam, obtient de sortir du monastère, pour les mêmes causes de « vim et metum ». Voir le texte complet de sa sortie dans : H. F. V. HEUSSEN, *Historia episcopatum Foederati Belgii*, Anvers, Apud Joh. Bapt. Verdussen, 1733, p. 244.

II. L'apostasie par les textes, par le corps

Au mitan du XVI^e siècle, dans le contexte des affrontements religieux entre catholiques et protestants, penser l'apostasie n'est pas nouveau, mais certainement pas non plus à dépoussiérer. D'abord parce que des analyses anciennes sont toujours sollicitées. La première référence sur ce sujet demeure Thomas d'Aquin. Pour revenir à la définition de l'apostasie dans la *Somme théologique*, Thomas d'Aquin distingue trois formes d'apostasie : l'apostasie de la foi, l'apostasie de l'état clérical, et l'apostasie des vœux de religion⁶⁷. Cette dernière apostasie est celle qui nous intéresse et fait l'objet de redéfinition à partir des débuts de la Réforme.

Mais il faut aussi rappeler que l'apostasie des moines et des religieuses au moment de la Réforme ne constitue pas le premier épisode collectif d'apostasies modernes, ou de craintes catholiques d'apostasies nombreuses. L'élaboration de méthodes cléricales à observer contre ce qui est perçu comme un fléau par l'Église catholique est donc antérieure aux apostasies réformées. La réflexion catholique menée dès le second xv^e siècle sur ce départ de l'Église catholique a lieu dans des espaces variés, comme dans la péninsule ibérique, et a pour objectif le maintien dans la religion chrétienne des minorités religieuses, juives et musulmanes, converties de cet espace. Isabelle Poutrin montre comment les théologiens distinguent, dès le XIII^e siècle l'infidèle de l'hérétique, concepts qu'ils continuent à interroger dès le début de l'époque moderne et qu'ils poursuivent tout au long du siècle⁶⁸. Ainsi, l'infidèle n'est pas nécessairement à convertir, mais l'hérétique ou l'apostat, qui remettent en question la foi et le dogme chrétiens dans lesquels ils vivaient, doivent être ramenés dans le sein de l'Église ou éliminés. Le contexte de la conversion des musulmans en Espagne témoigne certes d'une réflexion à l'échelle de l'espace européen sur les enjeux de l'apostasie, mais montre aussi qu'il existe des contextes de conversion ou d'apostasie variés dont le poids sur les « apostat.e.s » de toutes sortes est à interroger. Parfois, ces contextes « apostatiques » se croisent : ainsi, dans les années 1550, la lutte contre les protestants et celle contre les musulmans se recoupent. D'un côté « les grands autodafés de Valladolid⁶⁹ » en 1559 contre celles et ceux soupçonné.e.s de luthéranisme, de l'autre, les actions de l'Inquisition de Valence contre les morisques dès 1557. Isabelle Poutrin explique alors que l'impatience de l'Inquisition à avoir toute latitude pour réprimer les morisques est en partie alimentée par les affrontements interchrétiens européens⁷⁰.

⁶⁷ I. POUTRIN, « L'apostasie, désertion de la foi (catholicisme, 17e-20e s.) », sur *Conversion / Pouvoir et religion*, 2014 (en ligne : <https://pocram.hypotheses.org/276> ; consulté le 20 avril 2020).

⁶⁸ I. POUTRIN, *Convertir les musulmans, Espagne, 1491-1609*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 160-162.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 204.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 203-204.

Ainsi, en gardant à l'esprit la comparaison possible avec d'autres moments européens de lutte contre l'apostasie, riches d'enseignements sur les méthodes adoptées et parfois synchrones aux réformes protestantes, il semblerait que les réflexions théologiques sur l'apostasie montrent une adaptation des concepts théologiques au contexte des réformes protestantes. Lors de ces grands autodafés espagnols contre les luthériens, des membres du clergé sont donc persécutés. Parmi les victimes de l'Inquisition, Dona Maria de Roxas, religieuse dominicaine, « hérétique luthérienne avec apostasie, ayant embrassé la secte maudite et excommuniée de Luther avec la croyance d'y pouvoir faire son salut⁷¹ ». La religieuse est condamnée à paraître sur l'échafaud, avec un cierge, à dire la profession de foi catholique, puis à retourner dans son couvent. À la fois hérétique et apostate, religieuse et luthérienne, Maria de Roxas encourt une peine particulière, et certainement liée à son genre. Elle n'est pas exécutée mais ramenée dans son couvent. Cependant, à lire les chefs d'accusation, elle semble coupable de plusieurs apostasies, au moins celle des vœux de religion, et peut-être celle de la foi, puisqu'elle passe à une nouvelle croyance qui, selon elle, peut « faire son salut ». Les religieuses qui sortent sont bien des apostates, mais de quelle sorte ?

a. *De Apostasia Methodus Didactica*⁷² : lecture de l'apostasie hors de Rome

La distinction entre une vision séculière de l'apostasie et une lecture monastique de cet égarement est soulignée par les auteurs de l'époque moderne, qui travaillent à désambiguïser le terme. La polysémie de l'apostasie, dont les branches sémantiques s'écartent selon qu'elle soit accomplie par un religieux, une religieuse ou par un laïc ou une laïque, appelle les contemporains du XVI^e siècle à un travail de redéfinition, nécessaire pour circonscrire les conditions d'applications d'un terme qui est, en soi, une définition juridique et théologique. Ainsi, dans un ouvrage à destination des religieux, l'évêque espagnol Antoine de Guevara insiste sur la différence entre les deux apostasies, avant de proposer une ontologie commune à ces deux attitudes⁷³ :

L'Eglise reput pour Apostats les mal-heureux heretiques, & la Religion tient pour Apostats les Moynes & Religieux qui sont rebelles & inobediens. A raison dequoy, idolatrer, estre heretique & estre desobeyssant en Religion, c'est toute Apostasie⁷⁴.

⁷¹ J.-M. GUARDIA, « Le premier grand auto-da-fé de Valladolid contre les protestants d'Espagne, jour de la Trinité, 21 mai 1559 », dans *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, Paris, Agence centrale de la Société, 1862, p. 336.

⁷² J. J. GRYNÆUS, *Didaskalia de apostasia : quae est peccatum ad mortem, cuius gratia preces non licet concipere: illustrata tristissimis Apostatarum, quorum tragici exitus fuerunt, exemplis : Additae sunt Epistolae, de Francisci Spierae, qui ante quadraginta annos, contra conscientiam, agnitam sancti Evangelij veritatem eiuravit, tristissima desperatione*, Bâle, Typis Oporinianis, 1588, p. 10.

⁷³ L'homme d'Eglise est lu et traduit pendant tout le siècle, et les auteurs de la première moitié du XX^e siècle s'interrogent beaucoup sur les succès éditoriaux de ces œuvres traduites. L. CLÉMENT, « Antoine de Guevara, ses lecteurs et ses imitateurs français au XVI^e siècle », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, vol. 7, n° 4, 1900, p. 590-602 ; L. KARL, « Note sur la fortune des œuvres d'Antonio de Guevara à l'étranger », *Bulletin hispanique*, vol. 35, n° 1, 1933, p. 32-50.

⁷⁴ A. de GUEVARA, *L'oratoire des religieux et l'exercice des vertueux*, Rouen, Raphaël du Petit Val, 1601, p. 226.

L'apostasie se définit par un triptyque causal : la désobéissance, l'idolâtrie et l'hérésie. Ces trois causes peuvent être ramenées à une cause principale, celle de rompre les prescriptions de l'Église qui s'appliquent au statut particulier d'un individu ; ainsi, une religieuse tombe dans l'apostasie quand elle rompt les prescriptions qui s'appliquent à elle comme, par exemple, la clôture. Plus loin, l'auteur rappelle que la pire apostasie est celle qui se passe dans la conscience du religieux et il s'inscrit en faux contre les préjugés manifestés par de nombreux auteurs qui voient la sortie du cloître comme l'apostasie ultime. L'évêque met en place une échelle de l'apostasie, au bas de laquelle se trouve une sortie visible du cloître, qu'on pourrait appeler une apostasie physique. Contre les opinions « vulgaires », visibles dans de nombreux ouvrages qui font référence aux murs sautés pendant la nuit par les religieuses, et qu'on retrouve au cœur de toute la littérature catholique anti-apostasie, ce saut du mur correspond à l'échelon le plus bas, le moins dangereux pour l'âme, de l'apostasie. Placée bien plus haut sur cette évaluation du pire, une apostasie invisible, celle de la conscience qui s'éloigne intérieurement et volontairement de l'Évangile tout en feignant l'exercice religieux :

Dy-moy, je te prie, lequel est pire apostat, celui qui saute par dessus les murs du Monastere, ou celui qui n'assiste au chœur fors que dehors que de corps, ayant l'autre partie de son cœur fichée au monde ? Celui là est apostat, lequel saute par-dessus les murs de nuit, mais cetuy là est bien pire apostat qui de jour abhorre les vertus⁷⁵.

L'apostasie invisible est un fléau propre aux membres du clergé régulier, a pour conséquence, selon l'évêque, la « paresse en religion ». En effet, une forme de retrait des choses spirituelles se traduit dans la conscience du pécheur, car le moine éprouve en son âme « une certaine aigreur, amertume & indisposition, de sorte qu'elle ne peut bien gouter les choses spirituelles⁷⁶ ». La paresse devient l'exercice monastique est un péché mortel, et dans ce cas, l'apostasie correspondrait aussi à la fin d'une espérance en Dieu, dissimulée sous la pratique visible et hypocrite des rites monastiques.

La distinction entre apostasie physique et apostasie de la conscience perdue repose sur une dialectique du visible et de l'invisible : d'un côté, la remise en doute de la foi, qui peut mener à une réconciliation avec Dieu, sorte de détour que la foi peut surmonter, de l'autre, une rupture avec Dieu, par définition irrattrapable. Une apostate de la première catégorie, appartenant à celles qui doutent, peut donc amorcer une réconciliation avec l'Église ; elle est, en quelque sorte, moins « tombée en apostasie⁷⁷ » que les autres. Ce n'est pas un doute cartésien évoqué ici : le doute est, déjà, un éloignement de Dieu qui nécessite un rachat, le doute est encore un péché mais un péché qui peut être lavé. On comprend alors que la hiérarchisation de cette classification peccamineuse a

⁷⁵ *Ibid.*, p. 227.

⁷⁶ J. BENEDICTI, *La Somme des pechez et le remede d'iceux*, op. cit., p. 739.

⁷⁷ P. de LANCRE, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons, où il est amplement traité des sorciers et de sorceleri*, Paris, chez Jean Berjon, 1612, p. 531-532.

une visée pragmatique : l'apostate du premier type n'est pas nécessairement hors du salut et peut donc entreprendre de se racheter⁷⁸.

Ainsi, les religieuses qui écrivent à la Pénitencerie ne sont pas en rupture avec l'Église mais avec le cloître et, si elles l'ont été, entreprennent avec leur « pétition » une trajectoire de régularisation de leur situation. La demande au pape prend donc davantage la forme d'une assurance pour l'avenir que celle d'un pardon pour le passé : les religieuses ont besoin d'être déclarées laïques ou non-apostates dans le but de continuer en règle une vie séculière déjà amorcée ou de revenir dans les ordres. L'aval papal, quel que soit sa forme (déclaration, absolution) détermine le succès et la poursuite d'une trajectoire personnelle dans l'Église. La demande de dispense est donc non seulement une mise-en-conformité juridique avec Rome, mais aussi la preuve donnée au Saint-Siège d'une humilité et d'une obéissance maintenues, malgré une sortie des ordres. Supplier le Pape est donc, en soi, une profession de foi. Obtenir une dispense montrerait alors son rattachement et obéissance à l'ancienne foi, définition qui expliquerait que les auteurs condamnant les sorties de cloîtres causées par les nouvelles idées soient scandalisés par l'absence volontaire, dans la démarche des apostates et apostats, de toute demande d'aide ou de conseil à un supérieur ecclésiastique.

La dynamique de rejet de l'Église, manifestée par certain.e.s réformé.e.s, est donc assimilée à un orgueil démesuré : c'est seulement en vertu de leur conscience pécheresse qu'elles et ils osent quitter le giron romain, sans en référer à leurs supérieurs. Cette interprétation théologique de l'apostasie et de la concession de dispense par le pape, à savoir l'apostasie comme conclusion visible d'une démesure telle que l'apostat.e s'affranchit de l'avis de ses supérieurs et du pape, se retrouve dans les écrits de Thomas Harding, catholique anglais exilé à Louvain sous le règne élisabéthain. Ce dernier rédige une longue réponse à son adversaire John Jewel, évêque anglican, auteur de *The Apology of the Church of England*⁷⁹. Thomas Harding, se fondant sur les écrits anti-luthériens de l'évêque Alonso de Vivres (Vivresius), recommandant à quelqu'un qui se serait voué à Dieu et qui ne pourrait se contenir, de recourir à la sécurité du mariage, « en y recourant non pas de son propre chef, mais par l'autorité du Pape⁸⁰ », interroge la différence entre le conseil catholique de se référer au pape et les recommandations anglicanes de se marier. L'exilé à Louvain de commenter :

Par ces mots, il ne donne que son conseil personnel, celui de référer la partie qui se trouve en tel danger au Pape pour qu'elle obtienne une dispense de son vœu. À l'opposé, vos

⁷⁸ La définition et clarification didactique de l'apostasie n'a pas un monopole catholique : à la fin du XVI^e siècle, le théologien zwinglien Grynaeus publie en Suisse un traité sur l'apostasie, précisant par une série de questions, ce qu'est ce péché. Ces « didascalies de l'apostasie » permettent alors de définir dans la pratique qui sont les apostats : J. J. GRYNÆUS, *Didaskalia de apostasia*, op. cit.

⁷⁹ J. JEWEL, *An apology of the Church of England*, A. C. Bacon (éd.), Londres, Printed for the Society for Promoting Christian Knowledge [1ère édition : 1564], 1849.

⁸⁰ T. HARDING, *A detection of sundrie foules errors, lies, scandaers, corruptions, and other false dealings*, op. cit., p. 297r, (m.t.), original : « not doing it of his owne head but by the authoritie of the Pope ».

Frères, faisant fi de leur vœu solennel, étant, certains, des personnes religieuses, d'autres prêtres, se jettent tête baissée dans le Mariage, comme ils l'appellent, n'ayant pris que peu ou aucune des mesures nécessaires pour atteindre la Chasteté, n'ayant jamais fait appel au Conseil d'homme meilleurs qu'eux, ni n'avoir tenté d'obtenir la moindre dispense de leurs vœux⁸¹.

Sous la plume du théologien catholique, le péché est d'autant plus condamnable que les apostates et apostats n'ont pas tenté de contacter le Saint-Siège et sont donc coupables de désobéissance. Les conseils d'un supérieur hiérarchique auraient pu les aider dans ces moments de doute : l'Église est organisée ainsi et elles et eux ont fait fi de ce système de conseil bienveillant, de quasi correction fraternelle qu'elle aurait pu prodiguer. En un mot, l'individualisation de leur choix les conduit à l'apostasie. La perte de confiance dans l'Église qui aurait pu les guider est la cause du péché, ce qui rejoint la vision d'un Guevara : le doute absolu conduit à se détourner de Dieu, alors qu'un dialogue ouvert avec les supérieurs peut permettre de regagner le droit chemin. Néanmoins, l'auteur exilé ne voit pas dans la dispense apostolique un blanc-seing : si la sanction pontificale est nécessaire pour une sortie, il n'y a cependant pas de vraie raison de la requérir. Il questionne le fait qu'une personne puisse réellement tout tenter pour garder sa continence et de ne pas obtenir ce don de Dieu comme récompense de ses efforts. Dans le cas où un homme fait un vœu sincère de continence et qu'il n'arrive pas à le remplir, le controversiste se demande

à quel point est-ce sûr pour un homme dans cette situation de demander au Pape une dispense de son vœu, et si, quand il s'est marié, il est assuré d'être délivré de toutes les tentations d'incontinence : ces points, je ne prendrai pas sur moi de les déterminer, mais les laisserai à la considération de leurs consciences, qui seront éduquées dans ces cas, et les laisserai avoir la vraie peur de Dieu⁸².

L'auteur doute ainsi de la possibilité d'un rejet divin de celui ou de celle qui tenterait réellement d'être chaste. Se désengageant de juger directement de situations qui le dépassent, car ce jugement est du ressort du pape seul, il laisse aux individus le soin de leur propre examen de conscience pour déterminer du bien-fondé d'une telle demande. La chasteté n'est pas un donné, c'est un acquis : or, par l'effort et la foi, une lutte permanente, elle est à portée de toutes et tous. Pour lui, rien ne dit que l'impossible chasteté au couvent se résolve dans le mariage : les incontinenances se perpétueraient aussi dans le lien conjugal.

⁸¹ *Id.* (m.t.), original : « In which wordes he geveth but his private advise, referring the partie so standing in danger, unto the Pope for dispensation of his Vowe. Your Brethren on the other side, notwithstanding their solemne Vowe, as being, some, Religious personnes, some Priestes, ronne hedlong to Marriage, as they cal it, having assaied fewe due meanes or none at al for the obteneing of Chastitie, never calling better menne then them selves to counsel, nor sticking for any dispensation of their Vowe to be had at al ».

⁸² *Ibid.*, p. 197r, (m.t.), original : « How safe it is for a man in this case to sue unto the Pope for a dispensation of his Vowe : and whether when he hath married, he be sure to be delivered from al temptations of incontinenzie : these pointes I will not take upon me here to determine, but leave them to the consideration of their conscience, that be learned in these cases, and have the true feare of God ».

Dans un autre texte, il insiste encore sur l'aspect illégal de tels mariages d'anciens « votaries », de personnes qui étaient autrefois vouées à Dieu. Répondant une nouvelle fois à Jewel, il affirme le canon catholique : « nous disons que de la même manière qu'il est légal pour de telles personnes de se marier avant d'avoir promis à Dieu de mener une vie célibataire, et ce faisant, avoir lié leur personne par ce vœu solennel, cela devient illégal après le vœu pris⁸³ ». L'illégalité est consommée quand le mariage a lieu après la formulation des vœux solennels : avant ces vœux, toutes et tous peuvent se marier. Les deux décennies entre ces deux textes ne font en rien varier le point de vue du théologien, puisqu'il continue d'interpréter ces mariages comme « les sacrilèges épousailles de Moines affublés de femmes, et de Nonnes flanquées de maris⁸⁴ ». Dans cette nouvelle réponse de 1580, plus question de dispenses pontificales : le mariage est contraire aux lois chrétiennes, et donc la « conjonction » de ces anciens membres du clergé, un sacrilège.

Le questionnement catholique sur la dispense du vœu des religieuses n'est pas propre à Thomas Harding : le cardinal Stanislas Hozjusz, un des acteurs du Concile de Trente, rédige une longue *Confession Catholique* dans laquelle il ne se prononce sur cette question que pour l'évacuer très rapidement. Il est catégorique en affirmant que le vœu ne peut être dispensé, car cette action dépasse largement les compétences de l'Église : le « vœu solennisé par profession de religion ne peut être par l'Église dispensé⁸⁵ ». Il précise cette sentence : « car chasteté est annexée à la règle monachale. Et tel est le vœu des vierges dédiées à Dieu solennellement. Mais en ce présent traité, je ne veux disputer, si on peut dispenser ou non ». Afin de comprendre de quoi un individu peut être dispensé, une analyse personnelle des capacités doit être menée : « il suffira de savoir que ce que de soy-mesme est permis, on n'en doit point avoir de dispense » ; rejoignant par-là les considérations de Harding enjoignant à écouter sa conscience. L'apostasie peut donc se décrire comme l'actualisation, le signe visible, d'une absence de retour réflexif de la conscience sur soi : pour le moine ou la moniale, apostasier reviendrait donc, selon ces auteurs, à admettre l'impossible rapport de soi à sa conscience.

La dispense du pape n'est donc pas comprise, par les théologiens et les religieux, comme un absolu. Le notaire catholique Jean Papon, dans un de ses traités, consacre une partie du raisonnement aux « lettres et commissions pour desmoyner⁸⁶ », procédure qui scandalise *per se* l'auteur et dont il rend

⁸³ T. HARDING, *A rejoindre to M. Iewels replie against the sacrifice of the masse*, Louvain, by John Lion, 1580, p. 174, (m.t.), original : « we say that as it was lawful for such persons to marye before they promised God to live the single life, and bound them selfe thereto by solemne vowe: so after the vowe duely made, that it is unlaful ».

⁸⁴ *Ibid.*, p. 175, (m.t.), original : « the sacrilegious wedlocke of wived Monkes, and husbanded Nonnes ».

⁸⁵ S. HOZJUSZ, *Confession catholique de la foy chrestienne, ou, à vray dire, l'Instruction générale des chrestiens en la religion catholique*, J. de Lavardin (trad.), Paris, Chez Nicolas Chesneau, 1579, p. 677.

⁸⁶ J. PAPON, *Secrets du troisieme et dernier notaire de Jean Papon, conseiller du roy, et lieutenant general au bailliage de Forests*, op. cit., p. 242.

responsable « la commune corruption des mœurs & du temps⁸⁷ ». L'auteur liste rigoureusement les compétences du droit pour ces sorties de religion en délimitant les situations qui ne peuvent faire l'objet de requête : une religieuse ou un religieux n'a pas à demander d'aller vivre dans un autre couvent, ni à vivre religieusement chez ses parents. Au sein de cette panoplie du droit mise non pas à disposition des religieuses pour sortir, mais à celle des juristes pour empêcher les défections monastiques, il condamne le fait qu'il « n'est plus question de recourir au Pape pour obtenir lettres déclaratoires de religion, sinon pour contracter mariage par un moyne, ou par une nonnain⁸⁸ ». L'avis de l'auteur, à savoir que les sorties sont désormais dirigées uniquement par la finalité du mariage, semble directement découler du contexte de critiques des vœux monastiques et des carrières ecclésiastiques dans le célibat, amorcées par les protestants. Ainsi, selon le notaire, seule la poursuite de la chair pousse les moines et moniales à sortir du monastère et ce ne sont plus de graves raisons, des consciences minutieusement examinées, ou des incapacités à poursuivre dans les ordres qui convainquent moines et nonnes de pétitionner le Saint-Père. Même selon un auteur hors du monde religieux (à la différence de Guevara) l'examen critique de sa propre conscience devrait être un préalable à toute tentative de sortie.

Le changement de paradigme que Papon observe dans la quête de dispenses est d'autant plus grave que la demande même d'une lettre déclaratoire, d'une *Declaratio religionis*, devient, dans la société, la manifestation, le signe d'une grande vertu par rapport à toutes celles qui profitent du monde sans autorisation. On sent un regret du passage de l'état monastique primitif, simple et vrai, à un état monastique procédurier, dont l'échelle de valeur aurait changé pour mettre en haut de sa hiérarchie le respect des procédures, en y remplaçant ainsi des valeurs chrétiennes comme le respect des vœux ou la vertu : pour lui, la vertu de son siècle résiderait en la légalité, et non plus en la lutte, sans cesse renouvelée, d'une résistance aux tentations du monde. On serait alors passé d'une vertu comme dépassement de soi par l'adéquation entre sa conscience et la rigueur monastique, à une vertu quantifiable et relative, obtenue par le respect des règlements. Papon considère que le départ des ordres se réduit à une faiblesse individuelle et une absence de constance dans les vœux : selon lui, la persévérance, l'effort constant permettrait à quiconque de continuer une vie chaste. La volonté faible, et non l'incapacité proclamée de poursuite dans les ordres, est à l'origine de cette solution de facilité que constitue l'appel à Rome. Les moines et religieuses qui sortent n'ont simplement pas assez fourni d'effort, ils et elles ne se sont pas attaché.e.s avec assez d'obstination à la poursuite de leur vocation et ont comme abandonné la foi au profit de la chair, et renoncé aux efforts à fournir

⁸⁷ *Ibid.*, p. 243.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 244.

pour atteindre un but aussi chrétien. Il propose sa lecture des événements, adossée à un mépris évident de ce qu'il ne comprend pas autrement qu'un faux problème :

Celles qui veulent soy marier, dient [*sic*] qu'elles ne s'en peuvent passer, sont esguillonées de nature, voyent autre, qui sans cela abusent de leurs plaisirs contre leur vœu : craignent & ont scrupule d'en tomber là, tellement, que pour secourir à ce, n'ont meilleur couverture ny moyen, que d'estre desmoynes⁸⁹.

L'utilisation du terme « scrupule » n'est pas anodine. Le seul barrage que les religieuses proposent à leur propre débauche consiste en un « *scrupulus* », presque un petit cailloux gênant leurs consciences et les condamnant pratiquement au mariage. L'ironie de l'auteur transparait dans ces propos, notamment par l'utilisation d'un discours indirect libre qui vocalise les nombreuses raisons que les religieuses invoquent dans leurs suppliques au pape. L'ironie de l'auteur se poursuit dans cette liste de causes, pourtant canoniquement valables, que « les deux, tant moynes que nonnains » mettent en avant dans leurs lettres. Il nous livre ainsi une lettre-type de supplique au pape, combinant les raisons variées à mobiliser pour obtenir cette lettre.

Dient & exposent au Pape [...] que par impression de leurs père & mere, & pour enrichir leurs freres & sœurs, ils ont esté contraints & d'autorité conduits à ladite profession, sans neantmoins y avoir onques consenti, ny aggréé, mais tousiours réclamé, & secrettement declairé, & protesté ce qu'apertement ils n'eussent osé qu'ils estoient audit convent, & avoyent prins l'habit & le vœu contre leur gré & intention qui estoit, a esté, & est encores d'estre mondains & seculiers : supplieront nostre S. P. le Pape de les recevoir à ce, & de les absoudre & dispenser dudit vœu ainsi forcé & que sans y avoir esgard leur soit permi de soy marier & declairer les enfants qui seront produits dudit mariage légitimes⁹⁰.

La litanie des causes invoquées de profession, la mention (jamais écrite dans les suppliques) de religieuses qui se déclareraient « mondaines » pour convaincre de leur départ du cloître laissent percevoir la critique virulente du notaire vis-à-vis de ces comportements. Il conclut ce passage par une phrase lapidaire : « ces lettres sont aisées à obtenir, mais l'interinement d'icelles difficiles ». Ainsi, si le pape fait preuve d'une certaine libéralité dans la distribution de ces documents, l'exécution ou la vérification du rescrit papal par les diocèses ou par les cours locales, dans le cadre des officialités, s'avère plus difficile : les sources des parlements français corroborent pleinement cette interprétation. On pourrait lire cette mention comme une critique sous-jacente des accords par le pape de dispenses : l'auteur se placerait alors en plein dans une vision gallicane du pouvoir pontifical, accusé d'être désengagé des problématiques des royaumes et des dynasties familiales : nous y reviendrons.

En contrepoint, la dispense de vœu pontificale est, c'est connu, sujette aux attaques réformées puisque c'est l'une des principales prérogatives pontificales dénoncées. La possibilité de dispense

⁸⁹ *Id.*

⁹⁰ *Id.*

devient un outil efficace pour saper la compréhension catholique des vœux solennels : pour les militants anti-vœux, la dispense incarne la contradiction interne du système pontifical. En effet, si les vœux ne sont pas révocables, sont éternels et engagent leurs proférant.e.s à perpétuité, comment le pape peut-il avoir la capacité de délier ces personnes de leurs promesses ? Le prédicateur Francis Dillingham s'interroge ainsi : « si dénier aux prêtres des mariages légaux est une doctrine aussi sainte que ce que l'on dit, alors que doit-on faire des Papes qui octroient des dispenses sur ce point ?⁹¹ », quand John Golburne met en *marginalia* de sa traduction la mention « A nunne married with the Popes license⁹² », comme pour mettre en valeur l'iniquité relatée par l'espagnol réformé Cipriano de Valera, ancien moine de Séville réfugié en Angleterre en 1588⁹³, qu'il traduit. La traduction en anglais du texte de l'Espagnol permet de souligner, d'une part, la circulation des écrits réformés à l'échelle européenne, mais aussi celle de ce thème de la dispense pontificale indument accordée, thème partagé par les auteurs réformés du second XVI^e siècle. Guillaume Ranchin, érudit protestant et professeur à Montpellier⁹⁴, produit au même moment les mêmes argumentaires, en abordant de tels procédés dans sa critique du Concile de Trente, publiée à Genève en 1600 et interdite par Henri IV. Se scandalisant de la nature de certaines dispenses demandées, qui ne devraient même pas être envisagées comme possibles, il prend le cas d'un archevêque demandant conseil au pape. Le cas accumule tous les interdits fondamentaux et rejoint donc aussi une critique du clergé catholique dans son ensemble. En effet, que faire

D'une dispense qu'un Allemand assuroit avoir obtenue du Pape [...] pour espouser une femme qui avoit esté mariée avec un sien Oncle, & depuis avec un sien Cousin, avec lequel elle avoit fait divorce, & qui estoit encor vivant : qui estoit sa parente au troisieme degré & qui avoit esté Religieuse⁹⁵.

L'exemple paradigmatique d'une dispense qui ne devrait pas être envisageable, et encore moins demandée, met donc en scène une femme deux fois mariée dans des degrés prohibés, considérée comme bigame et ayant contracté des mariages consanguins, après avoir fait vœu de chasteté, et qui voudrait obtenir par des canaux légaux le droit de se remarier. Mais, et c'est là où se situe le scandale pour l'auteur, l'évêque ose malgré tout demander si une dispense pourrait être accordée. Pour l'auteur, ce cas témoigne de l'absurdité des dispenses pontificales, en soulignant qu'aucun fait

⁹¹ F. DILLINGHAM, *A Quartron of Reasons, composed by Doctor Hill, unquartered, and proovued a quatron of follies*, Cambridge, John Legat, 1603, p. 47, (m.t.), « if it is so holy doctrine to denie Priests lawfull marriage, then what shall we say of Popes who give dispensation in this point ? ».

⁹² C. VALERA, *Two treatises: the first, of the lives of the Popes and their doctrine; the second, of the Masse*, J. Golburne (trad.), Londres, John Harison, 1600, p. 79.

⁹³ A. G. KINDER, « Religious Literature as an Offensive Weapon: Cipriano de Valera's Part in England's War with Spain », *The Sixteenth Century Journal*, vol. 19, n° 2, 1988, p. 223.

⁹⁴ M. LESCUYER, « Guillaume Ranchin (1559-1605), érudit protestant et gallican. Sa bibliothèque et sa famille », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (1903-2015), vol. 145, 1999, p. 509-571.

⁹⁵ G. RANCHIN, *Reuision du Concile de Trente, contenant les nullitez d'icehuy: les griefs des rois & princes chrestiens: de l'Eglise Gallicane & autres catholiques*, Genève, héritiers d'Eustache Vignon, 1600, p. 145.

ne pourrait être hors de la capacité d'action d'une dispense. Une réflexion assez proche décortique aussi les failles du système de dispense, du point de vue réformé. Richard Sheldon, transfuge du catholicisme, un peu plus tardivement, démontre qu'une juste cause suffirait théoriquement à obtenir la dispense d'un vœu, mais pour cela, et c'est ce qu'il dénonce, il faudrait qu'elle soit aussi reconnue comme juste par les prélats. En cas de refus de reconnaître une juste cause de dispense, l'auteur affirme aussi que consulter d'autres personnes, éclairées, acceptant la dispense, suffirait à apaiser la conscience de celles et ceux qui ont prêté des vœux et souhaitent quitter les ordres. Selon lui, l'ensemble de la société catholique, connaissant pourtant une juste cause pour accorder la dispense des vœux monastiques, à savoir une chasteté qui ne peut être soutenue par des êtres humains, fait barrage à cette possibilité, particulièrement en ce qui concerne le mariage des religieuses :

À présent, que serait une juste cause pour une dispense de vœu, si personne n'est à même de reconnaître la légitimité d'une telle dispense, que les Papes, les Prélats, les Synodes, les Docteurs, la voix générale et le bruit de tous les gens considèrent pourtant comme légitime, comme c'est le cas des nonnes et des prêtres qui se marient ?⁹⁶

L'Anglais est scandalisé par ce qu'il voit comme une hypocrisie, car il rappelle que le pape Pie II, favorable au mariage des prêtres avant son pontificat, se remet rapidement dans le droit chemin catholique une fois élu. L'auteur souligne l'ensemble des contradictions inhérentes à la dispense, et particulièrement une : si les *votaries* font le vœu librement et sont donc lié.e.s à le mettre en acte constamment leur vie durant, comment le système des dispenses ne serait-il pas, en lui-même, contradictoire ? Si l'erreur lors du vœu n'est pas possible, puisqu'il engage sur toute l'existence du ou de la professe, alors la dispense n'est pas requise, argument qu'il aborde à l'aide de quelques questions rhétoriques : « s'il ne peut y avoir d'erreur dans le fait de prêter un vœu, alors s'écroule tout leur prétendu pouvoir de dispenser et de changer les vœux ; et s'il peut y avoir des erreurs dans d'autres vœux, pourquoi pas dans les vœux de chasteté, où la confiance dans le fait de prêter serment est la plus fréquente (mais la victoire la plus rare) ?⁹⁷ ». La poursuite de l'argumentaire sur les vœux monastiques dépasse ensuite la possibilité de la dispense, qui n'est en fait qu'un symptôme, une manifestation concrète de la vilénie des vœux. L'auteur utilise notamment une analogie horlogère, originale dans ce type de défense : peut-on considérer comme sage un homme qui

⁹⁶ R. SHELDON, *A Survey of the Miracles of the Church of Rome, proving them to be Antichristian. Wherein are examined and refuted the six fundamentall Reasons of Iohn Flood Ignatian, published by him in defence of Popish Miracles, etc. [A reply to Floyd's "Purgatories Triumph over Hell."]*, Londres, Edward Griffin for Nathaniel Butter, 1616, p. 200, (m.t.), original : « Now, what shall we think to be a just cause for a dispensation of a vowe, if that may not be so reputed, which Popes, Prelates, Synodes, Doctours, the generall voice, and noice of all people doe repute to be such, as they doe in this case of Nunnes and Priests marrying ? ».

⁹⁷ *Ibid.*, p. 202, (m.t.), original : « If there may be no error in vowing, then downe falleth to the ground all their pretended power of dispensing and changing of voves; and if there may happen error in other voves, why not in the voves of chastity, where presumption of vowing is most frequent (*sed victoria rarissima*) ? ».

créerait une horloge avec tout ce qu'il faut, mais ordonnerait l'ensemble des pièces de façon à ce qu'elle ne sonne jamais, tout en affirmant qu'il a bien fait une horloge car l'objet possède un *posse*, une capacité théorique de sonner, bien qu'elle ne le fasse jamais ? Sheldon accuse son adversaire catholique, le jésuite John Floyd⁹⁸, de blasphème en réexpliquant la manière catholique de voir les vœux monastiques défendue par Floyd à l'aide de cette analogie : dans l'interprétation de Floyd, Dieu deviendrait alors un horloger fou qui donnerait aux membres des clergés la grâce de vouloir se réfréner sans leur en donner la capacité⁹⁹. La dispense de vœux devient, en quelque sorte, le tremplin rhétorique que l'auteur utilise pour ancrer dans le réel et dans l'expérience sa réflexion théologique sur les vœux.

Les individus particuliers ne sont pas les seuls à répercuter dans leurs écrits l'institutionnalisation pontificale de la dispense et des vœux de religion. Le durcissement voulu de la clôture à partir du Concile de Trente, et plus particulièrement selon les historiennes et historiens, de la constitution *Circa Pastoralis* de Pie V (en 1566, soit trois ans après le décret du Concile sur ce sujet¹⁰⁰), donne lieu à une série de législations dans le royaume de France, portées par les ordinaires des lieux où vivent des moniales, permettant de préciser les évolutions d'une compréhension de l'apostasie pendant les trente dernières années du XVI^e siècle. Un débat historiographique sur la question de la clôture des religieuses nourrit des réflexions très poussées de plusieurs historien.ne.s ; notamment sur la manière dont la constitution de Pie V, reprenant la Constitution *Periculoso* de Boniface VIII, est appliquée par les religieuses et leurs évêques. Dans ce débat, ce sont les hésitations, les résistances, les attermoissements du processus d'« enclôture » des femmes, amorcé depuis le XIII^e siècle, qui sont soulignés et semblent l'hypothèse la plus convaincante pour expliquer les réactions au Concile de Trente. Une des sources les plus révélatrices de la lenteur avec laquelle se met en place le respect de la clôture sont ces lettres envoyées à Rome pour expliquer l'impossible conciliation économique d'une clôture totale voulue par le Concile et d'une survie des communautés¹⁰¹. La Constitution de

⁹⁸ A. WALSHAM, *Catholic Reformation in Protestant Britain*, Aldershot, Ashgate, 2014, p. 139.

⁹⁹ R. SHELDON, *A Survey of the Miracles of the Church of Rome, proving them to be Antichristian. Wherein are examined and refuted the six fundamentall Reasons of Iohn Flood Ignatian, published by him in defence of Popish Miracles, etc. [A reply to Floyd's "Purgatories Triumph over Hell."], op. cit.*, p. 208. Cette analogie de Dieu et de l'horloger semble émerger dans ces années-là (bien avant Voltaire !) : on retrouve chez François de Sales un long passage sur l'horloger, dont on ne comprend pas le travail, mais dont on admire l'œuvre finale dont il est le « souverain ouvrier » ; « nous voyons ainsi cest univers, & sur tout la nature humaine, comme un horloge composé d'une si grande variété d'actions & de mouvemens, que nous ne sçaurions nous empescher de l'estonnement. Et nous sçavons bien en general que ces pieces diversifiées en tant de sortes, servent toutes, ou pour faire paroistre comme en une monstre la tres-sainte justice de Dieu », dans F. de SALES, *Traicté de l'amour de Dieu*, Lyon, Pierre Rigaud, 1617, p. 239.

¹⁰⁰ Voir par exemple le chapitre de la thèse citée ci-après à propos de ce texte. M.-A. L. BOURGEOIS, *Les Ursulines d'Anne de Xaintonge (1606) : contribution à l'histoire des communautés religieuses féminines sans clôture*, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, 2003, p. 106.

¹⁰¹ Le récent ouvrage collectif montre bien les différentes hésitations locales liées à l'application des décrets tridentins : V. SOEN et W. FRANÇOIS, *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and Beyond (1545-1700): Vol. 2: Between Bishops and Princes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.

1566, sévère pour les moniales, arriverait alors comme un choc. Selon Gill, s'appuyant sur Creytens pour envisager ce texte du XVI^e siècle comme le véritable héraut du changement de paradigme sur la clôture¹⁰², « *Circa Pastoralis* and its fallout were stunning ; many bishops, nuns and tertiaries were caught completely off guard¹⁰³ ». Le franchissement de la clôture étant une apostasie dans les ordres réguliers, il s'agit alors de comprendre comment évolue la perception de cette sortie des ordres, dans le cadre de l'instauration d'une clôture obligatoire et complète des femmes. *A priori*, la rigidification des murs du couvent irait de pair avec un durcissement juridique et définitoire de l'apostasie.

La législation romaine sur l'apostasie est répercutée par les conciles nationaux et provinciaux à l'échelle des diocèses du royaume de France. Des historiennes se fondant sur l'étude des suppliques ont montré que ce corpus permettait de mettre en avant les liens entre Rome et les églises locales¹⁰⁴ : or cette analyse fonctionne particulièrement avec le cas des religieuses, qui pousse les conciles provinciaux à questionner et à adapter les décrets tridentins aux situations (et surtout aux résistances) locales. En effet, dans le *Traité de la clôture des religieuses* de Jean-Baptiste Thiers, paru à la fin du XVII^e siècle, le chapitre XIV est consacré au fait « que depuis le Concile de Trente jusques à la fin du XVI. siecle de l'Eglise, il a esté défendu aux Religieuses de sortir de leur Clôture¹⁰⁵ ». L'auteur, curé du diocèse de Chartres, donne la liste des différentes condamnations et points de conciles et synodes en lien avec la question de la clôture des religieuses. Plus de vingt textes sont évoqués, dont la Constitution *Circa Pastoralis*, citée en entier, en deuxième place du classement chronologique. Les documents cités font aussi la part belle aux comptes-rendus de plusieurs assemblées du clergé. Par exemple, le treizième point cite l'Assemblée générale du Clergé de France tenue à Melun en 1579 qui rappelle la législation encadrant les sorties potentielles de religieuses :

Qu'il ne soit permis à aucune religieuses après sa profession, de sortir de son Monastere, même pour peu de temps, sous quelque pretexte que ce soit, si ce n'est pour quelque cause pressante & legitime, auquel cas elle le pourra faire pourveu qu'elle en ait obtenu la permission par écrit de son Superieur¹⁰⁶.

¹⁰² R. CREYTENS, « La riforma dei monasteri femminili dopo i Decreti Tridentini », dans *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina: atti del Convegno storico internazionale Trento, 2-6 settembre 1963*, Rome, Herder, 1965.

¹⁰³ K. GILL, « Scandala: Controversies Concerning Clausura and women's religious communities in late medieval Italy », dans S. L. Waugh et P. Diehl, *Christendom and Its Discontents: Exclusion, Persecution, and Rebellion, 1000-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 199 ; « *Circa Pastoralis* et ses retombées furent stupéfiantes ; de nombreux évêques, religieuses et tertiaires furent pris complètement par surprise. », (m.t.).

¹⁰⁴ E. LUSSET, « Des religieux en quête de grâce », *op. cit.* ; C. KRÖTZL et K. SALONEN, *The Roman Curia, the Apostolic Penitentiary and the Parties in the Later Middle Ages*, *op. cit.*

¹⁰⁵ J. B. THIERS, *Traité de la clôture des religieuses. Où l'on fait voir par la tradition & les sentimens de l'Eglise, que les religieuses ne peuvent sortir de leur clôture, ni les personnes étrangères y entrer, sans nécessité*, Paris, chez Antoine Dezallier, rue S. Jacques, à la Couronne d'or, 1681, p. 67.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 77.

Théoriquement, la sortie reste donc possible. Parmi ces textes, le Concile Provincial de Rouen, en 1581, spécifie encore cette définition, rajoutant des exemples concrets de sortie :

D'autant que, par la depravation & malice de notre temps plusieurs Nonnains professes demeurent hors leurs monasteres avec leurs parens, ou autre frequentation d'homme avec scandale : estant excommuniées nous leur commandons qu'elles retournent en leurs convents incontinent¹⁰⁷.

L'apostasie est contextualisée et expliquée par « les malheurs du temps », désignant les affrontements religieux et les saccages fréquents de monastères : le cas des religieuses fontevristes hors de leur cloître, vu plus tôt, pourrait tout à fait constituer l'un de ces exemples. Mais la réponse romaine aux désordres monastiques, en généralisant la clôture, est questionnée par les membres du Concile Provincial : des applications problématiques du Concile de Trente, sous la forme de cas pratiques de l'adaptation au contexte local des prescriptions tridentines, sont exposées au pape, à la fin de l'ouvrage. Elles illustrent les doutes des clergés locaux quant à la mise en œuvre concrète des décrets du Concile. Les liens entre les églises locales et la papauté ne sont pas uniquement unilatéraux et l'expression des doutes du concile face à des règlements jugés difficiles à réaliser, à faire appliquer, en témoigne. Les résistances féroces des religieuses à l'imposition de la clôture mènent le clergé normand à poser la question de l'adéquation de ces mesures dans des situations « où l'on craint que par l'enfermerie il n'advienne pis¹⁰⁸ », au sein d'une rubrique intitulée « les difficultez et supplications que le concile provincial de Roüen entent faire proposer de sa part à nostre S. Père le Pape, luy baisant tres-humblement les pieds¹⁰⁹ ». Le Concile craint même l'attaque physique des personnes responsables de la clôture, puisque certaines religieuses « menassent leurs Evesques iusques à les faire mourir par les Gentils-hommes leurs parents, si on empesche qu'on ne les aille voir¹¹⁰ ». La crainte des réactions révèle les tensions qui doivent traverser les sociétés monastiques au moment de la traduction factuelle de la nouvelle législation : les évêques semblent démunis face à des réactions sociales tendues, tant du côté des religieuses qui refusent le cloître strict, que de celui de leurs familles, réfractaires à laisser leurs filles, tantes et sœurs, hors de leur vue. Face à cette anxiété des supérieurs catholiques, la réponse pontificale est stricte – voire laconique – et se réduit à rappeler le statut prééminent du pape et l'invariabilité de l'obéissance qui lui est due : face à toute opposition, il suffit d'appliquer à la lettre les décrets du Concile. La réponse s'assimile à une fin de non-recevoir du Saint-Siège, invitant les évêques à davantage de rigueur et de volonté dans le processus de fermeture des cloîtres, voire à une disciplinarisation en profondeur de leurs ouailles.

¹⁰⁷ *Le Concile provincial des Dioceses de Normandie tenu à Rouen 1581*, Paris, Chez P. l'Huillier, rue S. Jaques, 1582, p. 112.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 149-150.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 140.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 149.

En contrepoint de cette tentative normande de questionner le Saint-Siège, ou du moins, d'entamer une réflexion sur les réalisations concrètes de ses décrets, le Concile de Bordeaux (1584) se fait porte-parole direct de Rome en admonestant les évêques à remplir leur devoir principal, résumé à l'application à la lettre des principes tridentins concernant la clôture. Les autorités bordelaises agissent en relais de la parole romaine :

Si exhortons au nom de Dieu & autant qu'il nous est possible, les Evesques nos comprovinciaux, mettre diligemment en execution, ce qui leur a esté enionct avec commination de malediction eternelle par le S. Concile de Trente, touchant les clostures & murs des Nonnains, afin qu'elles soyent diligemment remises & refaictes és lieux, ou elles ont esté gastées¹¹¹.

Cette insistance se manifeste néanmoins une vingtaine d'années après la fin de l'Assemblée tridentine, décalage temporel, révélateur du temps d'application des décrets tridentins. Or le texte rappelle les questions posées au pape par le concile normand : face à la résistance religieuse monastique à l'imposition de la clôture, les évêques sembleraient avoir choisi d'appliquer, dans les suites directes du Concile, une forme édulcorée des impératifs romains. Ainsi, vingt ans après, la réfection de la clôture est posée comme un impératif : les décrets tridentins mettent alors plusieurs années à opérer.

Le Concile Provincial de Bourges (1584) continue ces avertissements aux nonnes, en stipulant « que les religieuses professes qui vivent dans le monde, quand ce seroit chez leurs parens, retournent au plutôt dans les Monasteres d'où elles sont sorties, autrement qu'elles sçachent qu'elles sont tombées dans le crime d'Apostasie & qu'elles sont excommuniées¹¹² ». Tout se passe comme si les religieuses pouvaient ne pas être informées que la sortie de l'enceinte monastique était un équivalent de l'apostasie, impression qui corrobore l'interprétation historiographique des décrets et constitutions attenants à la clôture des religieuses comme des ondes de choc pour les monastères féminins. Le Concile de Reims, en 1586, pose comme motif de son rassemblement la lutte contre l'hérésie puisque dans l'épître rapportant les décisions de l'assemblée, l'archevêque de Reims, tout en reconnaissant que sa Province a été plus épargnée que d'autres, note malgré tout qu'elle « a souffert plusieurs grans & notables interets, qui proviennent communément de la vicinité de telles contagions [hérétiques]¹¹³ » ; avant de développer les points abordés et décidés lors du Concile. La rubrique « De Regularibus et monasteriis » présente vingt-trois paragraphes seulement et le

¹¹¹ *Decreta Concilii Provincialis Bvrdigalae Habiti*, Bordeaux, Excudebat S. Millangius Typographus Regius, 1584, p. 121, ce qu'on retrouve aussi dans les décrets du concile provincial de Bourges : *Decreta concilii provincialis patriarchalis provinciae Aquitanicae Biturigibus celebrati mense septembri anno MDLXXXIII*, Paris, apud Federicum Morellum typographum regium, 1585, p. 84 et suiv.

¹¹² J. B. THIERS, *Traité de la clôture des religieuses. Où l'on fait voir par la tradition & les sentimens de l'Eglise, que les religieuses ne peuvent sortir de leur clôture, ni les personnes étrangères y entrer, sans nécessité*, op. cit., p. 81.

¹¹³ *Le Premier concile provincial tenu à Rheims l'an 1583, par Mgr le cardinal de Guise, archevêque de Rheims ; le tout corrigé et approuvé par le pape Grégoire XIII*, M. H. Mercet (trad.), Reims, 1586.

traitement de l'apostasie est très limité « si le Religieux ou la Religieuse s'oublie tant, que de tomber en apostasie, que Dieu ne veuille, & ne veut retourner au Monastere, qu'il y soit contraint par les Ordinaires et Supérieurs, en y implorant, mesmes si besoin est, le bras seculier¹¹⁴ ». Néanmoins, la punition semble moins rigoureuse que dans d'autres, puisqu'on veut que le ou la fautif.ve « soit punit, toutefois avec telle moderation, que la misericorde surpasse la rigueur de justice ».

Les hésitations pragmatiques quant à l'application des décrets tridentins sur l'apostasie s'expriment donc dans ces conciles nationaux. Mais la question du mariage des religieuses provoque ses réponses propres, au sein de décrets conciliaires qui associent étroitement l'apostasie au mariage à l'aide de paragraphes spécifiques en cas de cette double faute. Le chapitre II du Concile Provincial de Rouen s'attache à donner des règles précises aux « Monastères & Religions¹¹⁵ », au moyen d'une cinquantaine de points. Les ecclésiastiques, ayant peut-être déjà été confrontés à la réalité des mariages d'ex-religieuses, étant donné l'aspect pragmatique de leur réaction, établissent un plan d'actions afin de lutter contre cet engrenage diabolique de la sortie et des noces. Le point cinquante s'indigne des fuites de monastères suivies de mariage, tant des moines que des religieuses :

Par la malice de nostre temps, à nostre grand regret, plusieurs des monasteres tant d'hommes que de femmes, & mesmes des mandians, s'en sont retournez à la suite du diable, & non seulement ont renoncé à leur profession, mais se sont mariez. Nous prions en nostre Seigneur leurs superieurs, d'user de misericorde envers eux quand ils reviendront à leurs convens & seront vraiment penitens : à la charge toutesfois d'obtenir pardon & remission du saint siege Apostolique de leur irregularité & apostasie : mais nous enioingnons ausdits superieurs de rechercher par tous moyens comme brebis esgarées, & contraindre à revenir les obstinez en leur malice, en s'aydant du bras seculier, tant que besoin sera¹¹⁶.

Encore une fois, les malheurs du temps sont tenus pour responsables des apostasies : sans claire référence à la Réforme, les conciles veulent cependant revenir à un état premier des monastères, détériorés, selon eux, pendant ces décennies du second XVI^e siècle. La concordance des trois instances judiciaires, ecclésiastique, pontificale et séculière, est vue comme nécessaire pour sauver les membres du clergé régulier sortis des ordres. Ce partenariat doit être mené par les supérieurs des ordres apostasiés, chefs de file de la récupération de fidèles catholique. Les autres conciles, évoqués par Thiers, mettent aussi l'accent sur les comportements des religieuses et sur la nécessité, pour les monastères et les évêques, d'organiser des chasses-à-l'apostate pour ramener les religieuses dans leurs rangs.

Outre ces considérations ecclésiastiques, à l'échelle locale, sur les deux bouleversements des ordres monastiques, l'apostasie et le mariage et les moyens à mettre en œuvre pour ramener les moines et

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 91.

¹¹⁵ *Le Concile provincial des Diocèses de Normandie tenu à Rouen 1581*, *op. cit.*, p. 96v-116r.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 114r-114v.

religieuses dans leurs monastères, ce rôle de l'Église locale dans la lutte contre l'hérésie est mis en avant dans la codification royale du processus juridique d'abjuration. Pendant le règne de Charles IX, un modèle d'abjuration du protestantisme est proposé sous la forme d'un texte normé que les « desvoyez de la foy catholique ¹¹⁷ » doivent réciter. Un véritable mode d'emploi de l'abjuration y est instauré : « Premierement, lesdits desvoyez voulans retourner au giron de l'Eglise, se doivent presenter à leurs Curez ou Vicaire, pour estre instruits de ce qu'ils devroient faire. Ce fait, estoient envoyez au reverent Evesque & Diocesain son Vicaire, ou Official, pour faire ladite abjuration & confession ¹¹⁸ ». Le rôle que joue le Concile de Trente dans la redéfinition de l'apostasie, au moment de la Réforme protestante, est souligné dans cette profession de foi :

Finalemēt, je promets estroitement garder, tout ce qui est statué & ordonné par le Concile dernièrement tenu à Trente. Et promets à Dieu & à vous de ne jamais departir de l'Eglise Apostolique & Romaine. Et où je le serois (ce que Dieu ne vueille) je me soubmets aux peines des Canons de ladite Eglise, faits, statuez & ordonnez contre ceux qui tombent en apostasie¹¹⁹.

L'encadrement de l'apostasie par le pouvoir royal s'installe donc progressivement, appuyé, au moins théoriquement, sur les décrets tridentins. L'apostat et l'apostate deviennent donc aussi des objets juridiques séculiers.

Ainsi, la définition de l'apostasie, telle qu'elle est promulguée par le Concile de Trente, constitue l'un des enjeux de la réforme catholique : pour l'Église, confrontée à une crise des vœux monastiques, dans le contexte des affrontements religieux, cette redéfinition est nécessaire car en prise avec des enjeux de reconquête confessionnelle. La version tridentine de l'apostasie se croise avec le renouveau des réglementations sur la clôture. En effet, les deux phénomènes sont étroitement liés, puisque la fermeture étroite de l'une permettrait de circonscrire la seconde. Cette entreprise définitoire et réglementaire est donc reprise par les Conciles nationaux, qui tentent de l'adapter. La clôture et la compréhension romaine de l'apostasie se font aussi l'un des angles de la critique réformée. En effet, le sens donné à l'apostasie, à savoir celui d'une sortie, même très éphémère, du cloître réactive le problème de la dispense pontificale. Le « précieux rescrit » apparaît en effet comme nécessité ou contradiction, sésame pour une sortie légale ou preuve finale de l'inutilité des vœux monastiques. Cette institutionnalisation poussée de la clôture des religieuses implique alors une relecture des apostasies féminines, qui peuvent être comprises comme la cible collatérale de l'entreprise de la rénovation des ordres féminins. L'apostasie, si elle est définie par les

¹¹⁷ P.-E. PIGUERRE et J. LE FRÈRE, *L'histoire de France, contenant les plus notables occurrences et choses mémorables advenues en ce royaume de France et Pays-Bas de Flandre jusques à présent tant pour le fait séculier qu'ecclésiastique sous le règne des roi Henry et François II, Charles IX et Henry III*, Paris, J. Poupy, 1581, p. 780.

¹¹⁸ *Id.*

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 782.

théologiens par un détournement de Dieu, un processus intérieur à l'âme pécheresse, se saisit donc par une mobilité illégale des corps. L'apostasie prend donc corps, et c'est cette réaction visible qui est au cœur des définitions théologiques : il faut se tourner vers les manifestations concrètes, incarnées, des péchés des religieuses.

b. Le corps en supplique, un corps supplicié ?

Au sein des processus de demande de dispense de vœux, la dimension corporelle des religieuses et religieux prend un sens particulier, et se retrouve au cœur des suppliques. Loin d'être annexe, l'obsession des juges pour le corps des femmes cloîtrées orienterait les réponses pontificales : le genre des religieuses jouerait ainsi sur la résolution juridique et spirituelle de leurs égarements. Le corps constitue en effet l'un des enjeux des suppliques, à la fois dans sa compréhension strictement charnelle et sexuelle, mais aussi dans ses fonctions biologiques au sens large. Si la chasteté est évidemment un sujet de plusieurs suppliques prononcées par des femmes et des hommes, les problèmes de maladies, de décès, de nourriture sont autant de causes motivant des requêtes au Saint-Père.

Les « suppliques de corps » ont été le lieu d'une recherche historiographique sur les déviances du clergé, qu'elles aient maille à partir avec la violence, ou les déviances sexuelles, ou encore les mésusages du corps. Elles forment un ensemble documentaire qui interroge, dans la lignée des travaux de Gabriella Zarri, la disciplinarisation monastique d'un point de vue genré et ce, par l'analyse des différences entre des prescriptions pré et post-tridentines¹²⁰. L'historienne utilise entre autres des suppliques italiennes de la Pénitencerie Apostolique pour comprendre les implications genrées de la réforme des régulier.e.s. Bien que religieux et religieuses soient représenté.e.s, dans la pensée théologique, comme des servantes et serviteurs du Christ, l'ensemble de la production textuelle et iconographique catholique présente la religieuse uniquement comme épouse du Christ. Cette imagerie prend un sens tel que l'historienne souligne la dimension « gender specific¹²¹ » de cette conception de la nonne *sponsa christi*. Car, en reprenant encore ses termes, « the nun was the wife of Christ *par excellence*¹²² ». En somme, malgré un statut similaire religieux, le champ métaphorique de références des moines et religieuses n'est pas identique : à définir l'un, on se réfère au champ militaire car le religieux est soldat du Christ, quand l'autre revêt, en lieu de casque et

¹²⁰ Cet apport des études de genre à l'histoire moderne, notamment religieuse, est particulièrement développé et stimulant dans l'ouvrage collective au sein duquel on retrouve l'article de Gabriella Zarri. G. ZARRI, « Gender, Religious Institutions and Social Discipline: the Reform of the Regulars », dans Judith C. Brown et Robert C. Davis (éd.), *Gender and Society in Renaissance Italy*, Londres, Routledge, 2014.

¹²¹ *Ibid.*, p. 202.

¹²² *Ibid.*, p. 203.

d'armure, des vêtements nuptiaux¹²³. Ces distinctions s'ancrent dans la société post-tridentine et les deux représentant.e.s des voué.e.s monastiques à Dieu prennent des chemins différents dans les représentations, en lien également avec les renouveaux idéologiques sur le mariages et sur le rôle des institutions monastiques. Ainsi, les réguliers voient un renforcement des normes sur l'apostasie, accompagné par un renouvellement identitaire : le moine devient le fer de lance dans la lutte contre les infidèles, au sens large. *A contrario*, la moniale voit sa clôture se renforcer, ce qui, souligne encore l'historienne, participe aussi de l'exaltation du « prestige civique des couvents, conférant aux nonnes le rôle spécifique de sauvegarde et de protection de la cité¹²⁴ ». Et Gabriella Zarri de souligner qu'ainsi « le *miles Christi* et la *sponsa Christi* acquèrent un nouveau sens dans la société¹²⁵ ». Ces attributions métaphoriques ont donc des conséquences fortes dans la distinction statutaire entre hommes et femmes des ordres monastiques. Ce que les suppliques donnent à voir des variations genrées entre les corps permet de poursuivre les réflexions sur les transformations tridentines des rôles sociaux des religieuses mais aussi de poser, comme en fond, les questions plus larges d'un changement de vision sur les corps à partir de la fin du XVI^e siècle, qu'ils soient séculiers ou réguliers, masculins ou féminins, en corrélation étroite avec le renouvellement de la vision du mariage, dans un contexte de redéfinition catholique et protestante des sacrements.

La ligne de partage genrée, sur la question des corps, ne suit pas absolument celle d'une domination masculine : dans certaines situations, les corps masculins sont davantage soumis à une pression de perfection. En effet, certaines suppliques concernent uniquement les corps des clercs masculins, contraints par une restriction nette liée à leur rôle sacerdotal et à l'administration des sacrements¹²⁶. L'importance de la main du prêtre, rompant l'hostie et bénissant les espèces, est rappelée au fil des requêtes qui mentionnent des anomalies et malformations manuelles. Par exemple, un prêtre du diocèse de Bordeaux demande une dispense pour exercer son office du fait que son pouce est malformé : « super fedectu [sic.] pollicis manus dextre¹²⁷ ». D'autres malformations sont théologiquement problématiques. L'idée que la chasteté ne doit pas être maintenue par contrainte mais par choix est un des thèmes abordés dans ces lettres : ainsi, plusieurs suppliques demandent une dispense du fait de malformations génitales. Contrôle spécifiquement genré, le corps du prêtre doit porter la perfection de sa fonction, jusqu'à ses organes. Or, cette surveillance spécifique n'est pas exercée sur le corps des nonnes car elles n'administrent pas les sacrements ; le pan des

¹²³ *Ibid.*, p. 204.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 212, (m.t.), original : « civic prestige of convents, conferring on nuns the specific role of safeguarding and protecting the city ».

¹²⁵ *Id.*, (m.t.), original : « the *miles Christi* and the *sponsa Christi* gained new meaning in [...] society ».

¹²⁶ Sur les limites sacerdotales de l'administration des sacrements liés à des imperfections physiques, voir les remarques de M. BERNOS, « Anomalies physiques, monstruosités et sacrements », dans Régis Bertrand et Anne Carol (éd.), *Le « monstre » humain : Imaginaire et société*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2017, p. 105-118.

¹²⁷ APA 113, 947v-948v.

suppliques sur les malformations correspondrait donc à un contrôle particulier des corps masculins. On pourrait cependant lire le pendant féminin de ces suppliques dans les demandes de sorties exceptionnelles pour aller prendre les eaux ou pour cause de maladie ou d'infirmité. Mais là, l'enjeu est pratique et pas théologique, la spécificité genrée de ces requêtes masculines correspondant à une vision du prêtre qui ne peut être que parfait physiquement. Les suppliques masculines sur les déformations physiques sont sous-tendues par un idéal-type du pasteur comme être humain complet et intermédiaire entre les fidèles et le sacré, tandis que celles féminines pour sortir pour cause de maladie s'appuient sur les représentations sociales d'un sexe faible, à la fois sujet aux maladies et capable de les feindre pour une escapade hors des murs.

Si les besoins et les impératifs corporels redessinent bien les frontières de genre au sein des suppliques, les corps en général produisent des suppliques, puisque toutes et tous ont à obtenir des grâces sur des aspects physiques de leur personne. Néanmoins, le corps des religieuses est à l'origine de plusieurs types de requêtes, semble-t-il en tant que corps féminin. Nous en dégageons quatre principales : les suppliques concernant le corps malade ou infirme, celles portant sur le corps fautif et charnel, celles questionnant les nécessités vestimentaires et enfin, celles portant sur la dimension biologique et les liens du sang entre les religieuses et leurs parents. Cette dernière catégorie appartient bien à une réflexion charnelle sur les religieuses car elle est posée comme telle dans les sources, qui évoquent le problème des relations maintenues et assidues entre les nonnes et ceux « qui leurs sont proches selon la chair¹²⁸ ». Si ces quatre types de suppliques sont aussi des catégories possibles d'étude pour les requêtes masculines, l'importance du biais genré dans ces dernières réaffirme une distinction clairement faite par la hiérarchie catholique : les abus du corps des religieuses sont plus à craindre que ceux de leurs collègues masculins.

Les suppliques liées à la carnalité sont les plus évidentes et plusieurs historiennes et historiens ont souligné les appels à la grâce du pape pour des déviances sexuelles des religieuses. Au xv^e siècle, un prêtre de Padoue est père de nombreux enfants portés par plusieurs religieuses bénédictines¹²⁹. Pour évoquer des déviances charnelles de religieuses, le cas de Maria le Chiene¹³⁰ est révélateur : religieuse cistercienne du diocèse de Liège, elle contacte le Saint-Siège pour obtenir l'absolution. Non seulement a-t-elle eu des rapports sexuels avec un religieux, lui aussi cistercien, mais est depuis sortie du monastère, sans licence et en revêtant des habits laïcs. À la suite de ce départ, ses parents

¹²⁸ J. B. THIERS, *Traité de la clôture des religieuses. Où l'on fait voir par la tradition & les sentimens de l'Eglise, que les religieuses ne peuvent sortir de leur clôture, ni les personnes étrangères y entrer, sans nécessité*, *op. cit.*, p. 180.

¹²⁹ G. BRUCKER, « Religious Sensibilities in Early Modern Europe », *op. cit.*, p. 18, citation de la source : APA 11, 156^v (mars 1463).

¹³⁰ L. SCHMUGGE (éd.), *Repertorium Poenitentiarie Germanicum XI*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2018, vol. XI-1522-1523. Cas 565, citation de la source APA 70, 246^r.

la renvoient dans son monastère, où elle est incarcérée pendant plusieurs mois. Elle promet qu'elle vivra désormais dans l'abstinence. Une autre professe des diocèses de Cambrai et Tournai, Joanne Vandensorghen, cistercienne, demande l'absolution, « absolutio ab incestu pro moniali cum licencia standi extra¹³¹ ». Elle travaillait à venir en aide à des pestiférés « et peste laborantibus ut eis subveniatur juxta easdem monasterii institutionem deputantur ». Elle explique ensuite l'engrenage qui la mène au péché, rendant responsable la faible condition humaine et sa toute aussi faible résistance aux tentations¹³².

Elle sort du monastère sans licence, car, conséquence de cet acte sexuel, elle se retrouve enceinte et accouche d'un garçon : « postmodum peperit masculum ». Sa supplique concerne l'obtention d'une licence pour sortir du monastère et continuer sa pratique monastique dans un lieu où la règle est respectée. Le pénitencier lui accorde la grâce par la formule « gratia speciali et expresse » et « fiat de expresse »¹³³. La même religieuse envoie une autre supplique au pape, traitée la même année, par laquelle elle requiert une licence « deferendi habitum subtus¹³⁴ », à savoir « la permission de porter un habit de religieuse sous le sien¹³⁵ ». La raison en est le scandale de devoir être confondue avec des laïcs, « inter laicos ipsos », sans distinction visible, ce qui mène à une « intolerabili confusione¹³⁶ » et un « gravi scandalo ». Elle écrit au pape à ce sujet après avoir obtenu de ses supérieurs la possibilité de sortir du monastère : est-ce une autorisation liée aux soins qu'elle donne hors du monastère ? La licence autoriserait alors le port de l'habit régulier de son ordre, sous une veste noire : « habitum suum regularem sub honesto vestibus vidualibus nigri coloris¹³⁷ ». Elle insiste par plusieurs fois sur l'utilisation de la couleur noire pour son habillement, rejoignant ainsi l'obligation de modestie qui caractérise l'habit religieux.

Ce ne sont pas uniquement les religieuses qui implorent le Saint-Siège, après avoir « souillé [leur] corps en ce péché¹³⁸ » de chair, mais aussi les hommes, laïcs ou non, qui ont « affaire charnellement » avec elles. Ainsi, un laïc du diocèse d'Assise, en Italie, supplie pour obtenir l'absolution des relations sexuelles qu'il a commises avec plusieurs religieuses, par le truchement d'une supplique intitulée « Absolutio pro eo qui cognovit monialem¹³⁹ ». C'est, explique la pétition,

¹³¹ APA 117, 563^v-565^r.

¹³² APA 117, 564^r.

¹³³ Pour la typologie précise et complète des types de « fiat » utilisés par la Pénitencerie Apostolique pour exprimer les grâces reçues, voir : K. SALONEN et L. SCHMUGGE, *A Sip from the « Well of Grace »*, *op. cit.*, p. 74-75.

¹³⁴ APA 117, 583^v-584^r.

¹³⁵ J. B. RENOULT (éd.), *Taxe de la Chancellerie romaine ; ou, La banque du pape dans laquelle l'absolution des crimes les plus énormes se donne pour de l'argent*, A. Du Pinet (trad.), Rome, A la tiare chez Pierre la Clef [rééd. XVI^e siècle], 1744, p. 168.

¹³⁶ APA 117, 583^v.

¹³⁷ APA 117, 584^r.

¹³⁸ P. de L. COSTE, *Sermons sur les dix commandemens du Decalogue esquels sont traitées plusieurs grandes matieres theologales...*, *op. cit.*, p. 254.

¹³⁹ APA 148, 193^r.

l'esprit diabolique qui le poussa à avoir des relations sexuelles avec plusieurs religieuses et qui fit que l'une d'entre elles se retrouva enceinte.

L'entrée de la chair dans le couvent, sous la forme du diable et de ses agents, est perçue comme l'un des dangers de la vie cloîtrée, mais qui concerne essentiellement celle féminine. Ainsi, la littérature conciliariste reportant les décisions du clergé aux échelles nationales ou locales répercute les craintes exprimées par le Concile de Trente sur les dérèglements sexuels dans les cloîtres, que le danger soit externe, introduit par des personnes de l'extérieur (bannies des couvents à partir du Concile) ou interne, car perpétré par les sœurs. Ces textes, rédigés dans l'immédiate continuité de l'assemblée tridentine, se positionnent de la même manière : les réformes monastiques entreprises localement répondent aux nécessités de lutte contre l'hérésie protestante.

Le point quarante-et-un du Concile de Rouen stipule que « les religieuses ont à considerer les moyens de complaire à Dieu tant d'esprit que de corps, & non pas au monde [...] qu'elles se facent [sic.] espouses de Iesus Christ, non pas adulteres¹⁴⁰ ». La soumission divine prend la forme d'un engagement spirituel et physique : les activités des religieuses doivent leur faire « soustenir les tentations & assaults de l'ennemy¹⁴¹ », dans la traditionnelle lutte contre l'ennui monastique, mais qui prend la forme, particulièrement chez les femmes, de soumission immédiate à la chair plutôt que d'acédie, donc sous les traits d'une bataille livrée par le corps à l'esprit. Cette immédiateté des femmes cloîtrées à la chair se règle de manière pragmatique et non théologique, car ses conséquences craintes s'ancrent dans le monde pratique. Par exemple, la publicité qui pourrait naître des égarements monastiques féminins constitue l'une des raisons pour lesquelles les femmes ne doivent pas succomber à l'appel de la chair : les règles du Concile rappellent que la virginité du lieu ne peut être entachée par des comportements déviants et il est nécessaire « qu'elles ne donnent point d'occasion à l'ennemy de faire mal parler d'elle, soit en leur vie, soit en leur paroles, soit en leur voile & accoustrement¹⁴² ». Le corps ne mène pas seulement aux vicissitudes de la chair, il est le siège, l'origine et le moteur d'un triptyque potentiellement pécheur : la chair, la langue, l'habit.

Or, dans la même optique de disciplinarisation des ordres réguliers féminins, le péché de langue traverse l'ensemble de ces écrits de conciles. Dans la traduction de celui de Cologne, il est rappelé que « si quelqu'un cuide estre religieux, ne refrenant point sa langue, ains decevant son cueur, la religion d'un tel est vaine¹⁴³ ». Le même concile insiste sur la confession des religieuses qui doivent

¹⁴⁰ *Le Concile provincial des Diocèses de Normandie tenu à Rouen 1581, op. cit.*, p. 110v-111r.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 111.

¹⁴² *Ibid.*, p. 131.

¹⁴³ *Le Concile Provincial de Cologne: Auquel est traite sainctement & doctement de l'office, doctrine, vie, & moeurs des Euesques, Abbez, Archediaces, Doyens, Curez, Chanoines, & autres gens d'Eglise ... Brief le vrai moyen de legitiment reformer l'Eglise, &*

toujours être faites à un homme, et à la vue de toutes et tous. L'apprentissage du corps dans sa dimension charnelle est posé puisque le confesseur doit veiller à ne pas « rememorer les pechez non confessez, de peur que les Vierges apprennent choses qu'elles ne sçavoient pas au-paravant¹⁴⁴ ». Il faut faire en sorte que les hommes en contact avec les religieuses ne soient pas des vecteurs inconscients de péchés nouveaux. Les religieuses deviennent le centre de réglementations successives qui mènent à un couvent qui s'enclôtre étroitement. La surveillance des débordements du corps s'intensifie : la dynamique lancée par Trente est bien entamée. À titre comparatif, la section consacrée aux religieuses du Concile Provincial de Tours (1585) consacre un long chapitre, dans l'esprit du *De Monialibus* tridentin et couvre un éventail de propositions et d'obligations larges. Ainsi, le concile insiste particulièrement sur la punition des « apostates », il ordonne « qu'elles soient contraintes de retourner en leur monasteres pour y estre punies comme Apostates¹⁴⁵ ». Les règles posées le sont « à fin qu'elles n'ayent point occasion de se plaindre » et elles mettent l'accent sur une fragilité inhérente au genre féminin qui le vouerait à succomber aux tentations que représentent des habits de luxe et la chair. Le rapprochement fait entre un corps paré et sa conséquence, une sensibilité plus grande aux séductions charnelles révèle la nécessaire mortification, du point de vue de l'auteur, du corps comme seul moyen de résister : un corps beau est, obligatoirement, sujet aux tentations :

D'autant que le sexe feminin est moins fort pour resister aux embusches, finesses, tromperies & tentations de l'ancien ennemy du genre humain, il est necessaire de le munir de double rempart : c'est pourcoy nous deffendons à toutes Religieuses & femmes voïees au service de Dieu, de porter des voiles de soye, ou bien des aiguilles d'or ou d'argent, ou des ceintures de soye¹⁴⁶.

Les règles rappelées de l'habillement se précisent même avec des considérations pointilleuses sur la coiffure, témoignant par le même temps de l'attention aux modes vestimentaires par les membres du clergé : « oultre-plus leur deffendons d'avoir les cheveux grilletez ou frizez autour des oreilles », enjoignent-ils, en fin connaisseurs des coiffures féminines. Le rattachement au Concile de Trente sur la question de la clôture est néanmoins subordonné, dans le Concile de Tours, à la Constitution de Pie V qui le poursuit : « nous voulons & ordonnons qu'elles demeurent d'oresnavant sous une perpetuelle closture, suivant la Constitution de feu de bonne & heureuse recordation le Pape pie cinquiesme ». La clôture a plusieurs niveaux : certes, les murs du cloître en sont l'élément principal, mais l'habit et la mortification du corps en sont un autre. La rigueur de l'encadrement physique des

remettre sus la discipline ecclesiastique, dissipée par la nonchalance des Prelats de l'Eglise, & malice des heretiques, C. Du Gué (trad.), Paris, chez Guillaume Chaudiere, 1575, p. 38.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 96.

¹⁴⁵ *Les decret du concile provincial de Tours, tenu partie à Tours au mois de May, partie à Angers au mois de Septembre, l'an de nostre salut, mil cinq cens quatre vingts trois. Corrigez et approuvez per le S. Siege Apostolique, traduicts de latin en françois*, S. Gallant (trad.), Paris, chez Gilles Beys, rue S. Jacques, à l'enseigne du Lis Blanc, 1585, p. 120.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 120-121.

religieuses (multipliant jeûnes et mortifications) est justifiée théologiquement au point quarante-deux du Concile de Rouen, « car religieuse qui vit en delices, vivante elle est morte, & aisément s'en retourne au monde apres Sathan¹⁴⁷ ». Le confort inviterait *in fine* à sortir du cloître, en décourageant la résistance physique au péché.

La dynamique conciliariste dans son ensemble est néanmoins convoquée pour légitimer le durcissement des règles punissant les suborneurs de religieuses, « des peines tres rigoureuses ordonnees, tant par les Saints Canons que par les loix civiles¹⁴⁸ ». La description des laïcs coupables d'entraîner des désordres monastiques accentue la punition sévère qu'ils doivent recevoir pour de tels sacrilèges :

Il s'en trouve neantmoins qui sont si desreiglez & si abandonnez à leurs voluptez, qui se plongeans au lac de la misere, & en la boüe & ordure de lasciveté & paillardise, osent corrompre la couronne de salut eternel, la reigle de toute honnesteté & la pudicité de telles Vierges : contre lesquels nous opposons le nerf de rigueur¹⁴⁹.

Les hommes coupables de ce péché sont excommuniés. Les prescriptions conciliaires reflètent les descriptions de punitions retrouvées dans les suppliques envoyées au pape. La religieuse, elle, est emprisonnée puis, de retour au couvent, continue à devoir porter et rendre visible sa faute passée, puisqu'après l'ensemble des punitions (d'abord épiscopale, puis celle de la discipline régulière), il est imposé : « finalement en signe de sa faute, qu'elle demeure & marche tousiours la derniere, tant au Cloistre qu'au Chœur¹⁵⁰ ». Le concile de Tours est le seul à évoquer cette punition intra-conventuelle, qui semble habituellement être laissée à la discrétion des couvents et des supérieures. La faute commise introduirait une nouvelle hiérarchie au sein de la communauté conventuelle, qui remet en question les différences statutaires entre les religieuses. Ainsi, la pénitence réalisée prend la forme d'une rétrogradation au sein de l'échelle sociale monastique. La faute prend corps : la religieuse, dernière de sa communauté, devient visuellement celle qui est tombée dans le péché, rétrogradée à la fin de la file. Il semble s'agir ici d'encadrer plus étroitement les communautés monastiques féminines, soumises à la juridiction de l'ordinaire : les décrets du Concile de Tours donnent donc une marche à suivre à l'échelle de la juridiction, condamnant les religieuses coupables des mêmes fautes à la même punition. Or, la Pénitencerie Apostolique se réfère la plupart du temps aux officiels du lieu pour juger des affaires de religieuses (c'est le cas pour l'apostasie de Seraphari Dalzeda, dont la résolution est envoyée par le Pénitencier à son ordinaire¹⁵¹) : il semblerait alors

¹⁴⁷ *Le Concile provincial des Dioceses de Normandie tenu à Rouen 1581, op. cit., p. 111v.*

¹⁴⁸ *Les decret du concile prouincial de Tours, tenu partie à Tours au mois de May, partie à Angers au mois de Septembre, l'an de nostre salut, mil cinq cens quatre vingts trois. Corrigez et approuuez per le S. Siege Apostolique, traduits de latin en françois, op. cit., p. 122.*

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 122-123.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 123.

¹⁵¹ APA 113, (1545-1546), 98v.

qu'il s'agisse pour la Pénitencerie Apostolique de mettre en place une jurisprudence évidente sur la question.

Face au tribunal pontifical, la marge de manœuvre des religieuses rencontre les limites que leur impose leur genre et leur statut. Si la dispense est accordée, elles peuvent néanmoins se retrouver confrontées à l'interprétation de ces autorisations de sorties par les tribunaux séculiers qui statuent de la légitimité de leur démarche : c'est le cas, dans le royaume de France, des procédures d'appels comme d'abus, qui remettent en doute la légitimité d'un jugement ecclésiastique.

Le deuxième pan des démarches, celui plus pragmatique de procès autour de la réinsertion dans les héritages ou de recouvrements de certains droits après une sortie du cloître, s'avère plus complexe que l'octroi d'une dispense pontificale, qui endosse la forme d'une solution de facilité. Ainsi, les religieuses, en possession d'une dispense pontificale, se voient obligées de défendre son obtention et la légitimité de la grâce pontificale.

III. Les jeux sur la dispense

a. Le « recrit », un levier en faveur des religieuses ?

Plusieurs femmes sollicitent une dispense papale avant de sortir. En France, la décision du Saint-Siège apparaît comme secondaire dans nos sources et ce sont en réalité les tribunaux qui tranchent sur la question. En Angleterre, et comme cela est renforcé par la rupture du royaume avec Rome en 1534, les religieuses obtiennent des dispenses du roi par l'intermédiaire de ses évêques. Mais ces intermédiaires fonctionnent déjà dans l'Angleterre de la pré-Réforme. Le cas d'Elizabeth Lutton permet de comprendre différentes versions d'apostasies, au sein du parcours de la même personne et l'implication des pouvoirs ecclésiastiques locaux. La trajectoire, fondée sur des sources croisées par les soins de Donald Logan¹⁵², révèle plusieurs étapes dans la sortie : après sa profession en 1512, Elizabeth Lutton entre en religion, sans contrainte et heureuse, d'après les témoignages des autres religieuses. En 1526 cependant, la nonne tombe enceinte. Séparée des autres membres de la communauté à la découverte de son état, elle accouche et manifeste le désir de continuer sa vie religieuse. Un premier relais à sa requête se manifeste à cette occasion, quand le confesseur du couvent plaide sa cause à l'abbesse. La situation d'apostasie est donc réglée de manière interne au couvent. Admise à vivre à nouveau dans le cloître, elle s'enfuit du Prieuré de Yedingham en 1531, refusant sa profession sous prétexte de force et épouse Thomas Scaseby. L'apostasie est complète, dans le sens où la religieuse sort définitivement du cloître, et puisque le dossier dépasse la juridiction du simple confesseur religieux, c'est la Cour ecclésiastique de York qui s'en empare. C'est donc à

¹⁵² F. D. LOGAN, *Runaway religious in medieval England*, *op. cit.*, p. 93-94.

l'ordinaire du lieu que revient la capacité de juger de ce départ illégal féminin. Il est fort probable que ce traitement ne soit pas unique, ce qui expliquerait le peu de suppliques féminines relatives à l'apostasie dans les registres pontificaux : les cas de méconduites féminines graves seraient donc principalement relayés par des intermédiaires à l'intérieur du couvent (l'abbesse, les confesseurs) aux cours ecclésiastiques locales.

L'intervention papale reste donc théorique dans ces situations de femmes fautives dans les monastères. En Angleterre, la rupture avec Rome renforce encore cette marginalisation des décisions papales en l'institutionnalisant : le couvent bénédictin de Blackborough (Norfolk), voit ses huit religieuses et l'abbesse demander et obtenir des dispenses de vœux de leur évêque au moment de la dissolution du monastère¹⁵³ (1534), ce que notent sèchement les *Commissioners* dans les *Suppression Papers* : « they have their dispensations¹⁵⁴ ». Les dispenses sont parfois même imposées aux religieuses : la Prieure de Legbourne (Lincolnshire), malgré une lettre à Cromwell dans laquelle elle est porte-parole de son couvent pour continuer dans les ordres, est dispensée et son couvent dispersé¹⁵⁵. On peut s'interroger sur la forme de la dispense accordée aux religieuses : selon Baskerville, elle constituerait seulement en une obligation à porter des habits séculiers et donc, « automatiquement », pour reprendre ses termes, à révoquer les vœux de pauvreté et d'obéissance¹⁵⁶. Néanmoins, dans le contexte anglais, la dispense, quand elle est obtenue (et, rappelons-le, seule une minorité de femmes la reçoit) n'équivaut pas à une sécularisation complète, puisqu'elle ne révoque pas le vœu de chasteté. Baskerville note bien la réjouissance de la partie la plus conservatrice de l'échiquier politique anglais à ce propos : ainsi, l'archidiacre Harpsfield se félicite du passage des Six Articles en 1539 qui perpétue l'obligation du célibat pour les ex-membres du clergé¹⁵⁷. Quant aux femmes des cloîtres suisses des cantons réformés, elles n'ont évidemment pas à solliciter de telles autorisations pour rentrer dans le siècle, et si certaines le font bien avant le basculement de leurs cantons dans la Réforme (on trouve bien des suppliques bâloises par exemple dans le *Repertorium Germanicum*), les années 1530 et les passages d'espaces à la Réforme stoppent instantanément les suppliques.

Au contraire, les religieuses qui souhaitent conserver leurs vœux, dans les espaces réformés, doivent passer par tout un ensemble de vérifications, de contrôles, d'assistances aux sermons réformés,

¹⁵³ « Henry VIII: January 1537, 26-31 », in J. GAIRDNER (éd.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1890, vol. 12 (1), *British History Online*, <http://www.british-history.ac.uk/letters-papers-hen8/vol12/no1/pp116-144> [accessed 9 December 2017]. Lettre 251 : « a list of the nine religious persons is subjoined, who have dispensations ».

¹⁵⁴ G. BASKERVILLE, « An Attempt to Divorce an Ex-Nun, 1541 », *op. cit.*, p. 505.

¹⁵⁵ G. BASKERVILLE, *English monks and the suppression of the monasteries*, Londres, Jonathan Cape, 1965, p. 217.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 221.

¹⁵⁷ G. BASKERVILLE, « An Attempt to Divorce an Ex-Nun, 1541 », *op. cit.*, p. 504-505.

avant d'être contraintes à l'exil si elles choisissent de persévérer dans l'ancienne foi. Théoriquement, l'absence de demande de dispense avant de sortir du couvent est donc une apostasie, et au fil du second XVI^e siècle, elle prend un autre sens, parfois seulement sous-entendu, et finit par définir, dans les textes catholiques, un premier pas vers une conversion au protestantisme. Dans divers espaces qui passent à la Réforme, il est rappelé qu'au scandale de la religion, des religieuses sortent sans le blanc-seing apostolique. À La Rochelle, le couvent de Sainte Claire est soupçonné d'hérésie dès l'enquête de la Cour en juillet 1546, car, depuis plusieurs années, plusieurs religieuses sont sorties sans « dispense apostolique¹⁵⁸ ». *La France Protestante* relate sobrement le fait, rappelant juste qu'« en 1546, plusieurs nonnes quittèrent leurs couvents pour se marier¹⁵⁹ ». Désormais donc, une sortie sans dispense équivaut, dans les représentations, à une tentative de passage aux nouvelles idées. Les religieuses doivent donc lutter contre les représentations portées sur les sorties, qui renforcent leur « culpabilité ». Une resémantisation du terme d'apostasie est donc à l'œuvre, qui renouvelle profondément les représentations des religieuses : le contexte des affrontements confessionnels modifie ces concepts, qui ont soudainement une réalité empirique, celle ici, d'une sortie encouragée par les réformés.

Cependant, en France, l'opposition des parlements au pape et leur soutien à l'idée gallicane modifie aussi l'approche juridique des religieuses sorties. On sort du terrain de l'affrontement confessionnel entre catholiques et protestants, puisque ce sont les tensions liées au Concordat de Bologne qui se rejouent sur la scène du traitement juridique des religieuses. Il faut garder à l'esprit l'arrière-plan du gallicanisme de la seconde moitié du XVI^e siècle pour comprendre les choix des parlements, berceau de cette conception de la religion en France¹⁶⁰. Marc Venard explique que, dans le contexte de la crise gallicane de 1551, un lien se crée entre le questionnement français sur l'application des décrets tridentins (pendant ce moment de crise entre Henri II et le pape) et l'essor de la répression antiprotestante (édit de Chateaubriant de 1551) : Henri II ne souhaite pas créer un schisme avec la papauté, qui pourrait bénéficier aux calvinistes et entreprend donc de superviser la lutte du clergé du royaume contre la Réforme¹⁶¹. Le roi veut surveiller son église et envoie en 1551 une lettre à tous ses évêques pour organiser des visites dans leurs diocèses et effectuer un état des lieux,

¹⁵⁸ Ce qui, pour Meyer, constitue l'un des signes du déclin de l'église catholique. Il cite cette source des religieuses clarisses : BMLR, ROLR, Ms 241, p. 9. J. C. P. MEYER, *Reformation in La Rochelle: Tradition and Change in Early Modern Europe, 1500-1568*, Genève, Librairie Droz, 1996, p. 85. L'analyse de ce cas est poursuivie par Pascal Rambeaud qui complète les événements, puisqu'en août 1546, l'abbesse Anne d'Angliers « refuse de donner les noms des nonnes qui ont défroqué sans dispense apostolique à l'évêque de Saintes », dans P. RAMBEAUD, *De La Rochelle vers l'Aunis. L'histoire des réformés et de leurs Eglises dans une province française au XVI^e siècle*, op. cit., p. 176. Les sources citées viennent donc des Archives Départementales de la Charente-Maritime, B 6223, fol. 5, et ADCM, B 6261, p. 10.

¹⁵⁹ E. HAAG et É. HAAG, *La France protestante, ou vies des protestants français*, Paris, Cherbuliez, 1846, 10 vol., p. 110-111.

¹⁶⁰ S. DAUBRESSE, *Le parlement de Paris, ou, La voix de la raison*, op. cit., p. 220.

¹⁶¹ M. VENARD, « Une réforme gallicane ? Le projet de concile national de 1551 », *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol. 67, n° 179, 1981, p. 201-225.

notamment sur la pénétration des hérésies. Par exemple, pour ce qui est des monastères des deux diocèses que Marc Venard étudie, le couvent des clarisses de Moncel présente une structure en parfait état et une observance irréprochable. Soixante-dix religieuses, dont aucune ne présente un soupçon d'hérésie¹⁶². Le résultat de ces visites épiscopales fait remonter au roi des requêtes particulières, formulées par les laïcs et les clercs, qui permettent d'ancrer notre réflexion dans ce cadre général du gallicanisme. En effet, ils insistent sur l'idée qu'il ne faut pas « accepter aux ordres des sujets qui auront obtenu, à l'insu de leur évêque, des lettres du Souverain Pontife¹⁶³ ». Le contournement des décisions royales par le recours au pape apparaît comme une possibilité pour les membres du clergé afin d'obtenir des paroisses ou des diocèses plus satisfaisants, par exemple, en sapant les recours nationaux possibles : l'Église française doit donc lutter contre ces tentatives de dépassement de son autorité par des membres de son clergé. Cette technique de contournement est aussi mise en œuvre par les religieuses, qui sollicitent le pape dans le but de doubler les tribunaux séculiers et d'obtenir, par ce biais, une autorisation de sortie des ordres.

Cardin Le Bret revient sur certains cas présentés devant le Parlement de Paris. Dans un de ceux-là¹⁶⁴, pour obtenir une dispense de vœux, Françoise de Foix allègue son entrée forcée au couvent. Plusieurs leviers sont activés par la religieuse : d'abord, elle tente de fuir, puis, après sa profession en 1591, elle demeure dans l'abbaye de Saintes jusqu'en 1600, date à laquelle elle est transférée comme coadjutrice du monastère Sainte-Glossinde de Metz. Elle y reste jusqu'en 1603. Là, *a priori*, exaspérée par les techniques d'enfermement et d'intimidation de son beau-frère qui a tout intérêt à ce qu'elle ne soit pas réintégrée dans l'héritage familial, elle « fist une depesche au roi¹⁶⁵ », une « lettre qui contient des plaintes du mauvais traitement qu'elle disoit avoir receu¹⁶⁶ » de son beau-frère. La première demande d'aide est donc adressée au roi : les religieuses sollicitent d'abord les réseaux qui leur semblent mobilisables et efficaces le plus rapidement possible. Elle rencontre le roi, qui la fait se retirer au monastère de Moncel, en 1605, comme pensionnaire et non comme religieuse. Elle y attend la justice royale, qui ne vient pas : Henri IV est assassiné en 1610. Françoise de Foix, pendant ces quelques années se retient d'entamer toute procédure, demeurant « en silence tant que le Roy a vescu pour tesmoigner son obeyssance¹⁶⁷ ». C'est le décès du roi, son protecteur, dont le rôle s'est pourtant limité à l'éloigner du scandale et la mettre dans un autre couvent, qui provoque l'appel au pape. Dans tout son plaidoyer, la religieuse insiste sur son allégeance au roi, sujétion

¹⁶² *Ibid.*, p. 217. Voir la note 53, qui cite le manuscrit : B.N., Mss., Coll. De Picardie, vol. 163, f°15v.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 222.

¹⁶⁴ C. LE BRET, *Les oeuvres de messire C. Le Bret, ... revuës et augmentées par luy de plusieurs choses notables depuis la dernière édition*, op. cit., p. 547-549.

¹⁶⁵ L. SERVIN, *Actions notables et plaidoyez de messire Loys Servin, ... avec les plaidoyers de M. A. Robert, Arnault et autres*, op. cit., p. 479.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 479.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 480.

d'autant plus importante à rappeler qu'elle passe au protestantisme après sa sortie du couvent. Elle insiste donc sur le traumatisme créé par la nouvelle du régicide :

Or étant sortie du Moncel après le mois de May mil six cens dix, mois funeste auquel advint la mort du Roy (dont le souvenir ne revient point sans larmes à toute ame bonne & Françoise). Dit la demanderesse qu'elle a obtenu un rescript du Pape afin d'estre secularisee : ce rescript fondé sur les faits de force & impression par elle proposez¹⁶⁸.

La démarche auprès du pape est secondaire et ajoute uniquement, du point de vue de la « demanderesse », une caution supplémentaire mais non nécessaire à la procédure : c'est de la volonté royale dont dépend la sortie des religieuses en France. La nonne admet même avoir renoncé à attendre l'entérinement du rescrit et préféré se confronter le plus vite possible au tribunal, afin d'obtenir sa part d'héritage et une sécularisation légale. L'explication de cette marginalisation de la justice ecclésiastique, alors que cette affaire juge une fuite du couvent, est donnée quelques pages plus loin par le juriste :

Car le Pape n'auroit peu donner telle dispense, mesmement pour rendre une Religieuse capable d'hereditez. Et ainsi a esté iugé toutesfois que quand le rescript du Pape porteroit une clause que l'impetrant ou impetrante pourroit succeder aux biens temporels, la clause seroit inutile & tenuë pour non escrite, ou pour abusive. Car ce ne seroit pas en vertu d'un rescript de Cour de Rome que la demanderesse parviendroit à son intention, d'autant que le Pape n'a aucun pouvoir sur le temporel de la France¹⁶⁹.

L'incapacité juridique pontificale, liée au Concordat de Bologne de 1516, s'étend aux conséquences patrimoniales contenues dans les dispenses : ainsi, si le pape et les juges ecclésiastiques peuvent séculariser un ancien membre des ordres religieux, ils n'ont pas les capacités de le réinstaurer en son héritage, ou de mettre fin à tout type d'exhérédation. Françoise de Foix se retrouve donc entre plusieurs feux et n'obtient pas gain de cause. Le juriste répond que si, en effet, sa profession a été forcée, le vœu est nul, mais que, sans preuves matérielles, les hommes ne peuvent établir la réalité de cette profession contrainte ; donc la nonne ne peut pas être réinstaurée dans l'héritage. Malgré la production de missives par sa supérieure, dépeignant le sentiment de tristesse de la nouvelle professe, le juriste conclut que ce n'est pas suffisant : les regrets formulés à la suite d'une profession sont fréquents chez les jeunes personnes et l'abbesse, la propre tante de cette femme, n'aurait pu accepter une telle profession faite sous la contrainte. Ainsi, la procédure de nullité d'une profession forcée devient un jugement partial, dans lequel l'absence de preuve accuse la religieuse.

La justice séculière se dispense encore de l'autorisation papale ou ecclésiastique dans l'affaire proposée au Parlement de Toulouse par Françoise de Bus, religieuse en Provence : selon elle, sa profession faite à l'âge de 14 ans, contrairement aux obligations du Concile de Trente, légitime sa sortie 20 ans plus tard et son mariage subséquent, contracté après avoir obtenu « rescrit du saint

¹⁶⁸ *Id.*

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 502.

Père pour faire annuler ses vœux¹⁷⁰ ». Mais, encore une fois, la religieuse n'obtient pas d'être réinstaurée dans son héritage. La raison juridique en est donnée plus haut :

Ce Rescrit tient plus de la grace que de la justice ; [...] il est obreptice et subreptice en plusieurs points, [...] en effet c'est plustost une secularisation émanée de la pleine puissance du saint Père, qu'une annulation des vœux procedant d'une juste cause ; [...] cette provision n'a point esté obtenuë dedans les cinq ans du Concile, ni long temps après : de sorte que de tous costez elle est gracieuse¹⁷¹.

Les avocats du parlement utilisent les décrets du Concile de Trente pour déclarer abusives les dispenses obtenues de Rome. Il y aurait donc une confrontation juridique entre la légitimité des actes du Concile, compris comme lois par les juristes, et celle de l'administration actuelle de Rome. Le Saint-Siège délivre des dispenses obreptices, sans connaître l'ensemble des implications qui motivent leurs demandes : il donne donc son aval alors qu'une partie des situations n'est pas connue. Sur le cas d'un moine « ayant jetté le froc » et s'étant converti à la foi réformée, l'arrêt du parlement précise que les juges ecclésiastiques, en accordant la dispense de vœux, ont circonvenu à deux autres législations : celle du Concile de Trente, qui donne cinq ans à tous les moines et toutes les religieuses professes pour remettre en question leurs vœux, et la loi séculière, « car le droit de recueillir les successions est un effet de l'autorité du Prince ; & le Juge Ecclesiastique n'y peut toucher qu'en jettant la faux en la moisson d'autrui, & usurpant la jurisdiction Royale¹⁷² ». Sortir du couvent présente une trajectoire juridique complexe sur laquelle statuent et s'affrontent les différentes justices : la dispense du pape ne suffit pas et c'est dans cette optique que Papon souligne que les lettres déclaratoires de professions, à savoir les rescrits demandés au pape, s'obtiennent aisément, mais ne sont pas validées aussi facilement par les cours françaises¹⁷³. La superposition des législations complique considérablement une sortie légale du couvent et un retour de l'ancienne religieuse dans ses pleins droits, successoraux et familiaux. Quand Rome acquiesce, Paris refuse, et vice-versa. En somme, la possibilité d'un empiètement du pouvoir ecclésiastique en France agit en défaveur des religieuses hors du cloître, soumises à la justice.

Izabeau de Pienne est emblématique de ces atermoiements juridiques. Professe en 1588, transférée de l'Abbaye du Pont aux Dames en 1595 à celle du Val-de-Grâce, elle se « pourvoit en Cour de Rome¹⁷⁴ » d'un rescrit. La procédure est très précisément décrite : la religieuse, qui depuis sa sortie,

¹⁷⁰ S. d'Olive du MESNIL, *Questions notables du droit, décidées par divers arrêts du Parlement de Toulouse. Recueillies par feu monsieur Maistre Simon D'Olive, sieur du Mesnil, conseiller du roy audit Parlement*, Toulouse, J.-D. Camusat, 1682, p. 69-70. La religieuse entre au couvent au début du XVII^e siècle.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 69.

¹⁷² *Ibid.*, p. 66.

¹⁷³ J. PAPON, *Secrets du troisieme et dernier notaire de Jean Papon, conseiller du roy, et lieutenant general au bailliage de Forests, op. cit.*, p. 244.

¹⁷⁴ P. BARDET, *Recueil d'arrêts du Parlement de Paris, pris des mémoires de feu M. Pierre Bardet, avec les notes et dissertations de M. Claude Berroyer, Nouvelle édition revue et augmentée par M. C.-N. Lalaure*, Avignon, P.-J. Roberty, 1773, vol. 1, p. 262.

s'est mariée, a besoin d'être dispensée de son vœu ; « sur quoy le Pape adresse son rescrit au Supérieur du Pont aux Dames & à l'Official de Meaux, ausquels il est mandé, *si constet in jus de extrajudiciali reclamatione, & de vi & metu qui constantem virum cadere possint*, qu'ils dispensent ladite de Pienne¹⁷⁵ ». L'entérinement de la dispense est un processus à deux têtes : le supérieur de l'ordre accepte simplement la dispense, tandis que l'Official de Meaux dispense la femme, la reçoit aux successions de ses parents et ordonne que le mariage soit à nouveau célébré. Or, ces deux manières de procéder (acceptation simple ou complète avec réintégration dans les droits de successions, constitution d'un douaire...) sont causes de la remise en question de la légitimité du mariage au moment de la succession. Les héritiers du mari d'Izabeau, Sieur de Vé, appellent comme d'abus de la décision de l'Official de Meaux et fondent leur plaidoyer sur deux « abus » visibles dans la dispense accordée : d'abord, l'abus d'avoir initialement libéré la femme de son vœu, le religieux « ayant prononcé contre les Constitutions Canoniques & Arrests de la Cour : contre les Constitutions Canoniques, parce qu'ils ont dispensé l'Intimée de son vœu, vingt-quatre ans après sa Profession & vœu solennel ». Dans ce cas, le dépassement des cinq années prescrites par le Concile de Trente pour réclamer contre son vœu est trop largement excédé, selon les accusateurs. L'autre abus correspond à cette seconde compréhension de la dispense, qu'on pourrait dire extensive, appliquée par l'Official de Meaux et qui équivaut, pour les héritiers en un « abus en ce qu'on l'admet aux successions de ses père & mere, le Juge d'Eglise n'ayant pouvoir de prononcer sur le temporel¹⁷⁶ ». Malgré une sortie du couvent et une vie séculière qui aurait pu permettre une réclamation hors des cinq ans (car elle montre activement que sa profession est nulle en retournant au monde), elle est restée trop longtemps dans le cloître, même si elle est trop jeune au moment de sa profession, pour ne pas avoir, en quelque sorte, validé son vœu : « ne s'étant pourvûe dans les cinq ans, suivant le Concile de Trente, on ne doit pas douter que la puissance *a Voto* n'excede la puissance du Pape, comme aussi le mariage ». Son mariage, plus de dix ans après l'avoir contracté et avoir quitté les ordres, s'avère nul puisque l'ex-religieuse a outrepassé l'ensemble des lois qui régulent la sortie des cloîtres, identifiées par les avocats à des « barrières » qui limitent la fuite monastique : « l'Intimée a franchi toutes ces barrières & nonobstant son vœu, a contracté le mariage, dont la nullité est indubitable ». Ainsi, exclue de ses droits malgré un mariage qui établissait un partage égalitaire des biens, Izabeau de Pienne reçoit uniquement une pension de la part des héritiers alors que ses enfants ne peuvent toucher que la part paternelle de leur héritage.

L'exemple est repris par les traités juridiques pour expliquer l'importance de ce que les sources nomment « les cinq ans du Concile » : par exemple, Fevret reprend cette sentence d'Izabeau de

¹⁷⁵ *Id.*

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 263.

Pienne en détails, en prêtant une grande attention à l'action du parlement de Paris, qui « debouta la demanderesse de ses fins & luy adugea seulement une provision alimentaire : par ou il prejugea assés, que la nullité de la profession faite avant le temps & par force, avoit est couverte par une longue demeure dans le Monastere¹⁷⁷ ». La dimension fautive de la dispense accordée par les autorités ecclésiastiques, dans les premiers temps de la réception du document, est donc au fondement de cette exclusion. Les mésinterprétations successives du Saint-Siège puis de l'ordinaire de Meaux condamnent l'ancienne nonne à une invalidation *a posteriori* de ses prérogatives maritales. Ainsi, la dispense n'est pas une clé de sortie du cloître mais son absence questionne les raisons de sortie des religieuses. Dans un contexte où la crainte monastique s'exacerbe et où une sorte de panique ecclésiastique imagine le départ en masse des cloître, l'outil juridique pontifical deviendrait le moyen de tracer, dans les représentations, une ligne de partage entre les diverses motivations au départ. Ainsi, qui ne se pourvoirait pas d'une dispense serait potentiellement une hérétique. Mais la possession de l'écrit papal n'épargne pas des soupçons : avec une dispense, les religieuses peuvent quand même apparaître comme des manipulatrices ou des intrigantes. La dispense se présenterait parfois comme un moyen de dissimuler un passage à la foi réformée. Ce système de grâces obtenues autour des suppliques de Déclaration Religieuse est donc profondément métamorphosé par l'émergence de possibilité de sortie nouvelles. C'est ce que montre bien l'affaire des sœurs Girard.

b. Les sœurs Girard

Le cas des sœurs Girard, souhaitant être relevées de leurs vœux des décennies après leur profession (l'aînée rentre au couvent en 1548, la cadette en 1556, le procès a lieu en 1590¹⁷⁸), donne à voir les divers procédés utilisés dans les plaidoyers séculiers pour défendre ou condamner les religieuses et le rôle-pivot de la dispense au cœur de la procédure judiciaire. Les avocats de la défense mobilisent le rescrit papal obtenu pour mettre en valeur la légalité canonique de la demande des sœurs. Dans ces plaidoyers, l'obtention de la dispense est, une fois n'est pas coutume, le levier qui permet aux deux femmes d'être réintégrées dans leur héritage. La subtilité de la défense de l'aînée des deux sœurs réside en l'étude approfondie d'un point particulier : la chronologie de la procédure d'annulation de vœux. En effet, les deux sœurs se convertissent à la Réforme mais pour l'aînée, après avoir obtenu l'autorisation apostolique d'être remise ses vœux. Cette conversion complique

¹⁷⁷ C. FEVRET, *Traité de l'abus et du vray sujet des appellations qualifiées de ce nom d'abus*, Dijon, P. Palliot, 1653, p. 500.

¹⁷⁸ On retrouve un long temps écoulé entre la profession et la demande d'invalidité dans le cas espagnol d'Elena Cervera, analysé par I. Poutrin. En effet, cette religieuse prononce ces vœux en 1590. 16 ans plus tard, elle demande que sa profession soit invalidée, car elle fut forcée. La procédure dure plusieurs années. Voir I. POUTRIN, « “Muchas profesan por fuerza, se quejan, y con el tiempo, se aquietan”. El caso Elena Cervera, Barcelona-Roma, 1616 », *Historia Social*, n° 91, 2018, p. 146-148.

leur accès à la justice en devenant l'argument-phare de l'accusation : non seulement ces deux femmes (les tantes de l'accusateur) sont apostates, mais elles sont aussi hérétiques.

L'insistance sur la barbarie des parents qui forcent leurs filles à entrer au couvent est particulièrement sollicitée par les deux avocats de la défense pour susciter l'empathie des juges. Soumises à une « cruelle barbarie » et à un « martyr continu », les religieuses dont le vœu est imposé souffrent bien plus que les enfants abandonnés¹⁷⁹. Les plaidoyers en faveur des Damoiselles Girard prennent garde à ne pas associer dans leurs lignes sortie du couvent et apostasie. À lire ces précautions rhétoriques, on comprend que les ex-religieuses ne présentent pas un cas-idéal à défendre, du fait de leur conversion post-sortie. Tout l'enjeu de la défense est donc de montrer que la conversion s'est faite après un départ qui a toutes les couleurs du licite et du légitime. La construction des deux plaidantes féminines se fonde sur la faiblesse des recours auxquels elles ont accès : la justice est leur dernier secours. En effet, pour être libérées de leur vœu, elles « ne peuvent avoir recours qu'à l'autorité du Pape pour en obtenir la dispense & n'ont d'esperance quelconque de liberté que par le moyen de la Justice¹⁸⁰ ». La responsabilité du Juge est grande car seule sa juste bienveillance peut venir en aide aux religieuses : c'est sur cette dynamique que l'avocat de Françoise Girard, Maître Anne Robert, établit le plaidoyer de l'aînée des deux sœurs. L'avocat est alors au début de sa carrière mais a déjà une certaine renommée¹⁸¹, qui va croissante par la suite car, dès 1600, il plaide devant le roi. À la fin de sa carrière, il a laissé une trace suffisamment importante pour être cité dans la plupart des traités de jurisprudence et dans le dictionnaire de Pierre Bayle¹⁸². Ce plaidoyer suit une construction classique, après une entrée en matière efficace, rappelant que depuis des temps anciens, les parents se débarrassent de leurs filles dans des couvents, il donne un résumé des faits. La jeune femme (encore jeune à ce moment), contrainte à entrer en religion, demande un rescrit du pape et l'obtient, selon le critère canonique d'un vœu fait par « vim et metum » : « ce rescrit, présenté au Juge d'Eglise, les procédures commencées, la deffunte mere oüye & examinée, déposa de la verité du fait & de la force¹⁸³ ». Mais les bouleversements nés des guerres de religion bloquent la poursuite de l'instruction du procès pour que la femme soit relevée de ses vœux, donc que la dispense soit entérinée par la cour ecclésiastique :

Cette instance alloit estre jugée, & le rescrit estoit prest à estre enteriné : mais les troubles augmentèrent, qui furent cause que la demanderess qui commençoit à avoir quelque

¹⁷⁹ N. de CORBERON, *Plaidoyez de messire Nicolas de Corberon ... avec les Arrêts, Ensemble les Playdoyez de Abel de Sainte Marthe*, *op. cit.*, p. 471.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 472.

¹⁸¹ M. HOULLEMARE, « Un avocat parisien entre art oratoire et promotion de soi (fin XVI^e siècle) », *Revue historique*, n° 630, 2004, p. 283-302.

¹⁸² P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, Reinier Leers, 1702, vol. 3, p. 1384.

¹⁸³ N. de CORBERON, *Plaidoyez de messire Nicolas de Corberon ... avec les Arrêts, Ensemble les Playdoyez de Abel de Sainte Marthe*, *op. cit.*, p. 472.

sentiment de la Religion prétendue réformée, se retira chez le sieur Eschaudires son oncle¹⁸⁴.

Dans les troubles que liste l'avocat, à la situation politique conflictuelle s'ajoute un événement familial redoublant la crise globale : la mère se remarie avec un homme qui freine la procédure en arrêtant le paiement de la pension de Françoise Girard, interdisant, pour des raisons pécuniaires, la poursuite du procès « de sorte que l'instance du rescrit & de la dispense est demeurée pendant long temps interrompue et sans poursuite¹⁸⁵ ». La reprise du procès, et l'on retrouve dans la description de ce cheminement juridique l'engagement de l'avocat pour sa profession et pour le roi, est permise par l'amélioration de l'encadrement judiciaire et par les édits de pacification, car « par le moyen de l'Edit, de la trêve & de l'établissement du Parlement dans cette Ville », la Damoiselle a obtenu la poursuite de cette commission. Afin de ne pas être associée aux religieuses qui utilisent l'édit d'Amboise et la liberté de conscience pour sortir¹⁸⁶, l'avocat explicite l'absence de lien de cause à effet entre la demande de sortie et l'édit de pacification : « nous ne sommes aucunement aux termes des Edits de pacification, mais aux termes de la disposition du Droit Canon¹⁸⁷ ». En reformulant les causes de la sortie, et en montrant que la loi qui préside au jugement de cette sortie n'est pas liée au contexte d'un édit de tolérance, mais bien à la cause supérieure du droit canon, l'avocat change la nature de la demande. La distinction est verbalisée et affirmée : ce n'est pas la liberté de conscience qui est prétexte à la sortie de la religieuse, ce sont bien les règles de l'Église. Cette formulation est importante car elle révèle le climat représentationnel dans lequel les nonnes sécularisées accèdent à la justice : la reconnaissance institutionnelle de la liberté de conscience personnelle (dès ses balbutiements avec l'édit d'Amboise de 1560, dont Marc Venard souligne qu'il est « pour les protestants une énorme bouffée d'air¹⁸⁸ ») constitue en fait une entrave à celle des religieuses, puisque cela renforce les suspicions d'hérésie à leur égard et exacerbe les contrôles mis à leurs tentatives de départs. Rien de surprenant à cela : Marc Venard démontre que le clergé catholique, face à ces idées de tolérance, est plus que réfractaire ; d'ailleurs, la notion d'une tolérance confessionnelle est celle d'un second XVI^e siècle, puisqu'au siècle suivant, les catholiques font savoir au roi qu'ils sont opposés à ce « privilège odieux¹⁸⁹ ».

Maître Abel de Sainte-Marthe assure la défense de la cadette, Barbe Girard. Il choisit, lui aussi, de se référer aux ordonnances du droit canon pour donner un socle à son plaidoyer. La première partie

¹⁸⁴ *Id.*

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 273.

¹⁸⁶ Revoir les pages de Sylvie Daubresse sur les religieuses et le Parlement : S. DAUBRESSE, *Le parlement de Paris, ou, La voix de la raison*, *op. cit.*, p. 159.

¹⁸⁷ N. de CORBERON, *Plaidoyez de messire Nicolas de Corberon ... avec les Arrêts, Ensemble les Playdoyez de Abel de Sainte Marthe*, *op. cit.*, p. 473.

¹⁸⁸ M. VENARD, « Les catholiques et la liberté de conscience au XVI^e siècle », *Nouvelle Revue du XVI^e Siècle*, vol. 11, 1993, p. 19-35, p. 28.

¹⁸⁹ Texte d'une assemblée du clergé cité par *Ibid.*, p. 35.

de sa défense suit celle donnée par Anne Robert : ainsi, il reprend l'ensemble des interdictions formulées contre des parents qui obligeraient leurs filles à entrer en religion. La référence au Concile de Trente est mobilisée : « que le Concile de Trente fulmine anathème non seulement contre les auteurs d'une telle contrainte, mais encore contre ceux qui participent à cette violence, ou qui la favorisent¹⁹⁰ ». Il place, comme son collègue dans son discours, la loi de l'Église au-dessus des lois civiles car, en ce qui concerne la sauvegarde des femmes contraintes, « l'Église paroît beaucoup plus douce que les Loix Civiles, qui faisoient subsister les mariages par contrainte des parens¹⁹¹ ». En cela, il pratique la stratégie de Robert : insister sur la mansuétude canonique reviendrait à interpeler les juges pour qu'ils prennent pour modèle cette tolérance digne d'être poursuivie. D'ailleurs, le *pathos* sollicité pour décrire la situation de ces sœurs sans moyens de subsistance participe de la même logique puisque les juges, pour exercer avec justice, doivent faire appel à leur humanité : seules face à la violence du monde, « elles implorent aujourd'hui votre secours¹⁹² ». Barbe Girard, contrairement à son aînée, n'a jamais fait profession religieuse : c'est sur ce point difficilement contestable que se fonde l'argumentaire. En effet, « ma partie refusa toujours de faire cette profession & ne voulut jamais porter autre habit que celui qu'elle avoit toujours porté¹⁹³ ». L'enjeu est donc de montrer que « la demanderesse n'a jamais fait le vœu de la Religion¹⁹⁴ ». La preuve avancée est que la jeune femme a toujours conservé « ses habits de Demoiselle ». Or l'habit de religieuse est bien « la vraie marque de sa profession¹⁹⁵ ». Autre preuve apportée au dossier : l'avocat fait habilement pencher un des documents utilisés par l'autre partie en la faveur de sa défense. En effet, deux quittances de la Prieure sont ajoutées au procès et supposément preuves incontestables de la profession de Barbe Girard. Mais l'avocat souligne que « la Prieure l'appelle seulement sa Sœur, mot qui leur est commun pour nommer toutes personnes & ne la qualifie point Religieuse ». Ainsi, le document à charge est transformé en pièce à conviction de l'innocence de Barbe : la femme qui n'a jamais été religieuse doit être reçue en héritage.

Face à ces deux plaidoyers, celui mené par Antoine Arnaud pour la partie du neveu des deux sœurs, révèle les représentations sociales défavorables aux ex-religieuses qui pèsent sur ces affaires. L'avocat du neveu se présente comme le défenseur du Bien Commun puisque « cette cause touche plus le public que l'intérêt particulier du défendeur¹⁹⁶ ». Ainsi, son objectif est de faire reconnaître la culpabilité des filles sur deux points : elles avaient bien fait vœu de religion et elles sont parties

¹⁹⁰ N. de CORBERON, *Plaidoyez de messire Nicolas de Corberon ... avec les Arrêts, Ensemble les Playdoyez de Abel de Sainte Marthe*, *op. cit.*, p. 476.

¹⁹¹ *Id.*

¹⁹² *Ibid.*, p. 477.

¹⁹³ *Id.*

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 478.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 480.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 482.

pour vivre dans la religion réformée. Il travaille à réduire l'empan chronologique proposé par ses deux confrères et adversaires : s'ils établissent une conversion au protestantisme bien après le départ du cloître, Antoine Arnaud instille l'idée que le passage à la Réforme est en fait la cause du départ, dans un paragraphe qui joue sur la confusion des événements historiques et de l'histoire personnelle des deux femmes :

Ces troubles [l'ouverture des guerres civiles] entr'autres desordres amenerent celuy-cy, que plusieurs religieuses crurent, sous pretexte de la Religion pretenduë reformée dont elles firent profession, pouvoir donner couleur à cette induë liberté & apostasie : les autres sous autre sujet quitterent leurs Cloistres & la profession Monastique : & de ce nombre fut François Girard demanderesse.

Et quant à Barbe Girard, après le décès du feu sieur de la Roussiere son pere, elle fut aussi faite Religieuse Professe au Prieuré de Notre-Dame de Longefons, & ce dès l'années 1556 où elle est demeuré long-temps vivant & continuant dans les exercices de sa profession : & enfin suivant l'exemple de beaucoup d'autres, par une effrenée liberté que la licence des guerres & la diversité de Religion a apportée, elle quitta sa Religion au grand scandale de l'Ordre Ecclesiastique¹⁹⁷.

Donnant à son argumentation la forme d'un syllogisme juridique, l'avocat tente de faire fonctionner ensemble la sortie du cloître et la conversion au protestantisme dans l'esprit de ses auditeurs. Il établit la prémisse générale : « des religieuses sont sorties car elles étaient passées à la Réforme », puis énonce une autre vérité générale, certaines sortent pour d'autres raisons avant d'amener, enfin, le cas particulier de François Girard. Mais la conclusion « François Girard est sortie pour cause de la Réforme » qui consisterait à associer les deux propositions, n'a pas de fondement. La mention de nonnes séduites par les nouvelles idées confine au hors-sujet et fonctionne donc comme une prétérition. L'avocat, en rappelant que ce n'est pas le cas de François, met en lumière par la même occasion la dangerosité de tels comportements, qui mènent à l'hérésie.

Le fonctionnement de l'argumentaire pour la sœur cadette est similaire puisque l'avocat cherche à lier étroitement les termes « sortie du cloître » et « Réforme ». De la même manière donc, l'avocat utilise l'implicite que Barbe suit comme exemple celui des femmes qui se convertissent au protestantisme et sortent des couvents. Elle deviendrait, ce faisant, une émule de ces contingents féminins en rupture de ban. Les religieuses sont jugées principalement sur leur conversion à la Réforme et plus uniquement sur le fait de demander partage aux successions de leurs parents, cause initiale du procès. Stratégiquement, l'avocat passe donc du particulier au général, d'un neveu lésé à l'intérêt global de la société qui est corrompu par les conversions et défections monastiques féminines aux nouvelles idées. Il n'avance pas masqué sur ce point et insiste d'ailleurs directement sur le préjudice que la conversion au protestantisme provoque au dossier des sœurs :

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 485.

La declaration qu'elles font d'estre de la Religion pretenduë reformée, rend leur cause encore moins favorable, puis qu'elles se veulent servir de ce pretexte pour se dispenser des regles communes & pour rompre un vœu qu'elles sont obligées de garder par le commendement de Dieu. [...] elles aiment tellement leur liberté que sans estre retenuës par leur conscience, elles embrasseront aveuglément tout ce qu'elles estimeront la leur pouvoir procurer. C'est pourquoy l'on a desiré que les Religieuses fissent vœu de clôture, parce que la foiblesse de leur jugement les rend plus faciles à se laisser surprendre¹⁹⁸.

Ainsi, selon l'avocat, même la conversion au protestantisme des sœurs n'est pas sincère et l'on rejoint, avec ces propos, les accusations multiples adressées aux Édits de faire du protestantisme, en proclamant la liberté de conscience, un prétexte légal de sortie des cloîtres. Le vocable « se dispenser soi-même » participe de ces critiques catholiques adressées aux nouvelles idées, corrompant le fonctionnement et le système catholique de grâces et de dispenses accordées.

Exemple paradigmatique de ce type d'accusation, une confession de foi anglaise, traduite par le Prieur du couvent des Frères Prêcheurs à Paris, en 1604. Dans ce dialogue entre le « ministre escossois » réformé et le « docteur catholiq. », un paragraphe de réponse à la phrase réformée « nous detestons sa [celle du Pape] dispensation des vœux, ses parjuremens¹⁹⁹ », le docteur explique que les dispenses sont en fait œuvre de charité : « Le Pape et les Evesques dispensent des promesses indiscrettement faictes [...] de peur qu'elle ne soient lieux d'iniquité comme l'expliquent les canonistes²⁰⁰ », avant de renverser l'argument dans un retournement stylistique peu subtilement mené ici, « c'est vous Ministres, qui estes coupables de ce dont vous accusez le Pape, car vous dispensez malheureusement nos Prestres, nos religieux, nos religieuses qui vont à vous, des vœux qu'ils ont faits solennellement à Dieu²⁰¹ », ce qui est résumé en une phrase dans le sommaire « Calvinistes dispensent malheureusement les Religieux & Religieuses de leurs vœux ». Les deux sœurs, en s'affranchissant des règles d'accords des dispenses et des vœux prêtés, circonviennent la hiérarchie catholique et sont donc coupables d'être rebelles au pape et à l'Église en suivant une autorité qui n'a pas de légitimité, celle des nouvelles idées.

Néanmoins, cette stratégie de sape ne dupe pas l'avocat général Louis Servin, qui résume ainsi les faits.

D'ailleurs il ne paroist pas que ladite Girard soit du nombre des Religieuses que l'on doit accuser d'apostasie, ny condamner à reintegrer le Monastere, suivant l'Ordonnance de Roussillon faite en 1563, d'autant qu'elle n'est point du nombre de celles qui pour suivre la Religion pretenduë reformée, sortirent dans ce temps là des Monasteres, mais elle estoit sortie auparavant, & elle avoit obtenu son rescrit en Cour de Rome, qui estoit une voye

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 489.

¹⁹⁹ F. N. COEFFETEAU, *Examen d'une Confession de Foy, publiée n'agueres en France sous le nom du Roy d'Angleterre, & de son Parlement*, Paris, I. Gesselin, 1604, p. 165.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 167.

²⁰¹ *Id.*

licite, et la pensée qui luy est venuë depuis de vivre selon la doctrine de ceux de la Religion pretenduë reformée, ne la met pas aux termes de cette Ordonnance²⁰².

La dispense obtenue auprès de Rome devient, dans ce procès, la cause déterminante du succès des deux religieuses : c'est ce document qui confère à la demande sa légitimité. Un ensemble de facteurs joue en faveur des deux sœurs, entre la notoriété de leurs conseillers, les atouts statutaires qu'elles proposent, les preuves documentaires qui viennent consolider leur dossier, le contexte heurté de leur sortie du couvent. Tous ces éléments contribuent à la reconnaissance de leur place familiale, par la justice, et à discréditer l'appel comme d'abus de leur sécularisation, orchestrée par leur neveu. Les solidarités familiales ne se maintiennent pas dans ce double-contexte d'une réinsertion dans l'héritage et d'une conversion à la Réforme : il s'agira d'interroger si ce trait commun à ces deux sécularisations est partagé par les autres. Une solidarité maintenue hors du cloître et dans les logiques de sécularisation dépendrait alors peut-être d'une confession partagée à l'échelle de la famille : le neveu des sœurs Girard, à lire la ligne de défense de son avocat, et étant à l'instigation de la procédure judiciaire, ne se rattache pas aux nouvelles idées. La ligne de fracture familiale rejoindrait alors la ligne de séparation confessionnelle : elle se concrétiserait dans ces démarches judiciaires.

c. Il y a dispense et dispense

Malgré le succès des sœurs Girard, l'obtention du rescrit n'est pas toujours la cause du succès ou de l'échec d'un procès. Ainsi, Françoise de Foix face à son beau-frère présente le même cas d'une conversion au protestantisme postérieure à sa sortie du couvent. Françoise de Foix explique

qu'elle a obtenu un rescript du Pape afin d'estre secularisee : ce rescript fondé sur les faits de force & impression. [...] depuis elle seroit allee au Consistoire de ceux de la Religion pretenduë Reformee & illec le douziesme decembre mil six cens onze déclaré que dés long temps elle s'estoit proposé de faire publique profession d'icelle Religion pretenduë reformee, à quoy elle aurait esté receuë²⁰³.

L'obtention du rescrit intervient, dans le discours de la religieuse, comme l'élément qui l'autorise à sortir : dans la narration de ses faits et gestes, c'est à partir du moment où elle reçoit la dispense qu'elle se sent fondée à quitter le couvent et à se présenter devant le Consistoire. Cependant, le beau-frère souligne que l'entérinement de la dispense n'est pas mené par Françoise de Foix car elle aurait conscience de l'illégitimité de sa demande :

²⁰² N. de CORBERON, *Plaidoyez de messire Nicolas de Corberon ... avec les Arrêts, Ensemble les Playdoyez de Abel de Sainte Marthe, op. cit.*, p. 492.

²⁰³ L. SERVIN, *Actions notables et plaidoyez de messire Loys Servin, ... avec les plaidoyers de M. A. Robert, Arnault et autres, op. cit.*, p. 480.

La demanderesse recognoissant qu'elle n'eust esté recevable ny bien fondée à poursuivre l'entérinement du rescrit par elle obtenu en Cour de Rome, donne un mauvais exemple, & de dangereuse consequence pour la Religion & pour l'Estat²⁰⁴.

La publicité de cette affaire nuirait trop au Bien Commun : ainsi, la dispense apostolique, si elle n'est pas acceptée par les cours et tribunaux de France, finit par légitimer des faits contraires à l'intérêt général du royaume. Les conséquences d'un entérinement abusif sont doubles : elles peuvent nuire au catholicisme et à l'État. On rejoint ici les remarques de Marc Aberlé qui montre que les protestants sont accusés d'être des rebelles de l'intérieur, en tant que sujets du royaume : la trahison de Dieu, consommée dans le passage à la Réforme, met en question la loyauté des réformés au roi, dans un contexte où on craint une crypto-invasion genevoise²⁰⁵.

Pour que le rescrit soit un levier efficace à soulever en faveur des religieuses, il est donc circonscrit à son utilisation par de bons avocats, dans des contextes où la famille d'origine des filles ne souffrirait pas de leur obtention d'une dispense et enfin, dans des cas où la conversion au protestantisme ne puisse pas être vue comme la cause de la demande d'une dispense : Françoise de Foix, alors qu'elle n'avait pas encore obtenu la dispense, aurait explicité le fait qu'elle ferait profession publique de la Réforme une fois hors du cloître. Cette différence marquante entre les deux affaires serait la preuve qu'un procès perçu comme entaché par les nouvelles idées conduit, en France, à l'éviction judiciaire des religieuses. Toute l'habileté des avocats réside alors dans la manière qu'ils ont de tenir à distance la conversion au protestantisme dans leurs plaidoyers. La dispense et son entérinement ne peuvent avoir partie liée avec les idées réformées. Si les deux processus, la demande de dispense et la conversion réformée, peuvent être maintenus éloignés l'un de l'autre (dans le discours, dans la chronologie des faits, dans les relations cause-conséquence mises en avant lors du procès) alors, l'entérinement de la dispense est plus à même d'être accepté. La réussite est aussi fonction d'une distinction entre la demande de sortie et les évolutions politiques en arrière-plan, notamment celles des édits de pacification.

Dans l'affaire des sœurs Girard, il est fondamental que l'avocat distingue entre la demande de restitution au siècle et les édits de pacification, nommément l'édit d'Amboise. Sylvie Daubresse évoque plusieurs cas où les religieuses – et la stratégie est mise à jour par le parlement de Paris – demandent à être rendues au siècle sous les nouvelles clauses proposées par le règlement royal. Le fait que des religieuses « attirées par l'hérésie ont, pour rompre leurs vœux, accusé leurs parents de les avoir envoyées de force dans un couvent²⁰⁶ » scandalise la Cour, qui requiert des enquêtes sur

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 482.

²⁰⁵ M. ABERLÉ, « Cantonner la France. La circulation du modèle politique de Suisse au cours des guerres de religion », *Traverse*, vol. 1, 2019.

²⁰⁶ S. DAUBRESSE, *Le parlement de Paris, ou, La voix de la raison, op. cit.*, p. 146.

ces femmes afin de prouver qu'elles ne suivent pas cet exemple délétère. Ainsi, si la preuve est faite d'une conservation dans le catholicisme ou d'une conversion tardive au protestantisme, l'entérinement de la dispense est simplifié. Un dernier type de dispense corrobore bien la dimension de préservation catholique que prennent les rescrits papaux à l'heure de la Réforme. À la dispense obtenue par fait de force ou par profession illégale s'ajoute la dispense accordée pour raisons dynastiques. Par exemple, le dévoilement de la très catholique Gabrielle de Saint-Chamond, évoquée plus haut, suscite une réflexion théorique importante.

Papon revient sur des affaires semblables de dévoilement, avec un autre exemple. Un garçon et une fille d'une « bonne maison²⁰⁷ », lui profès, elle non, vivent dans des couvents. L'ensemble de leur fratrie est décimé, du fait du « temps tant injurieux & turbulent auquel nous sommes par la volonté de Dieu²⁰⁸ ». La jeune femme a moins de 25 ans, elle est donc mineure et, comme Barbe Girard, n'a pas besoin de rescrit pour sortir du couvent. « Poussee contre son gré » dans le couvent, « elle librement sans dispense declare sa volonte²⁰⁹ ». À la différence du « moyne son frere » qui

a obtenu rescrit à cause de sa profession, fondé partie en ce, que par le commandement des père & mere pour accommoder la conservations des noms & armes de la maison s'est fait moyne, & aussi, que depuis par la mort advenue de ses freres les choses sont reduites en tel estat, que sans estre ladite maison secourue de luy, qui est moyne, elle est finie²¹⁰.

Ce cas de dispense appartient donc à la même catégorie que celle obtenue par Gabrielle de Saint Chamond²¹¹, accordée lorsqu' « il est notoire de craindre la perte des noms & armes d'une maison illustre, & que partant la republique fust interessee²¹² ». Mais le problème du genre se pose, pour le notaire, dans le cas où une fille seule survit à sa famille : il évoque donc, sans la nommer, la situation de Gabrielle et se montre critique d'une telle procédure. Pour le notaire, comme les femmes sont « inhabiles à retenir une famille », ainsi « cesseroient en elles toutes raisons qui peuvent mouvoir le Pape d'ottroyer telle restitution²¹³ ». On aurait donc bien un socle de critiques contre les dispenses de vœux religieux, même parmi les auteurs catholiques, pour qui la préservation des familles peut primer. Néanmoins, la dispense pour fait de force reste une autorisation de sortie imparable : c'est de cette dernière dont se réclament les religieuses souhaitant quitter les ordres, et qui prend donc,

²⁰⁷ J. PAPON, *Secrets du troisieme et dernier notaire de Jean Papon, conseiller du roy, et lieutenant general au bailliage de Forests*, op. cit., p. 245.

²⁰⁸ *Id.*

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 246.

²¹⁰ *Id.*

²¹¹ Voir chapitre II.

²¹² J. PAPON, *Secrets du troisieme et dernier notaire de Jean Papon, conseiller du roy, et lieutenant general au bailliage de Forests*, op. cit., p. 247.

²¹³ *Id.*

tour à tour sous les plumes catholiques et protestantes, les couleurs possibles de la fausseté et du mensonge.

*

Les trajectoires de sorties légitimes du couvent se sèment d'embûches au cours du XVI^e siècle. La Réforme protestante et les réponses qu'elle provoque dans les sphères politiques, juridiques, et religieuses avec le Concile de Trente et les législations suivantes, constituent les socles de cette complexification procédurale. En effet, la possibilité d'une demande de dispense pour cause de conversion au protestantisme trotte dans les esprits des juristes, des membres du clergé, des juges. Ces soupçons, parfois justifiés par des conversions effectives à la nouvelle foi dans les suites de sortie, rendent les procédures de vérification plus précautionneuses et plus réticentes à reconnaître la légitimité de motifs de sorties, pourtant réelle selon le droit canon.

S'adresser au pape n'est pas un réflexe féminin : le traitement des affaires scandaleuses par les couvents et leurs ordinaires indique que les relais des suppliques monastiques féminines s'ancrent dans des réseaux ecclésiastiques locaux. Supérieures du couvent, supérieurs de l'ordre, juges ecclésiastiques, évêques du lieu combinent leur expertise pour estimer de la légitimité d'une demande de sortie.

La Réforme complexifie l'accès des femmes aux dispenses en renforçant les préjugés négatifs qui pèsent sur elles. Non seulement, elles demeurent des êtres fragiles et aisément corruptibles, mais encore elles deviennent des hérétiques potentielles. Notons que si le Saint-Siège semble accorder les grâces, ce sont les tribunaux locaux qui freinent la reconnaissance de la sécularisation de telle ou telle religieuse. La possibilité d'une conversion au protestantisme, en France, devient la raison d'un durcissement des juges et des cours où comparaissent ces femmes. Sur ce socle, de législations, de règlements, et de représentations nées de ces recherches juridiques, des religieuses sortent. Il s'agit alors de comprendre comment ces sorties sont mises en œuvre, et comment, pratiquement, des femmes retournent au siècle.

Chapitre IV- Les belles échappées

La fuite constitue un dénominateur commun des chemins pris par les religieuses vivant en France, en Suisse et en Angleterre, et qui se retrouvent, par choix ou non, hors de leur maison. De manière générale, le processus de sortie se décline selon trois modalités principales. Il emprunte soit la voie « légale », étudiée précédemment, soit celle de l'évasion, accomplie par des religieuses décidant, seules ou en petits groupes, de quitter volontairement la vie monastique, soit celle de l'expulsion, renvoyant à une logique en apparence plus passive, puisqu'elle concerne des religieuses qui se retrouvent chassées des territoires nouvellement passés à la Réforme. Entre les deux dernières formes de sortie du couvent se déploie toute une zone grise offrant une panoplie de situations qui échappent à une catégorisation simple, car elles font apparaître une multitude de choix mitigés, de sorties négociées ou encore d'allers-retours incessants entre le monde et le cloître. Ces trajectoires complexes permettent de donner une vision moins statique et plus précise de la réalité de la société monastique, et de rendre un compte plus exact de l'expérience des nonnes cloîtrées au XVI^e siècle. Ainsi, le point de rencontre entre l'expérience monastique des femmes cloîtrées catholiques, à l'instar de Jeanne de Jussie ou des dominicaines de Dartford (Kent), et celles des évadées Marie Dentièrre, Charlotte de Bourbon ou encore des fontevristes de l'Espinasse de Toulouse (selon plusieurs récits¹) ; le pont reliant ces destins par d'autres aspects si dissemblables et que des décennies peuvent séparer, c'est cette confrontation des religieuses et professes avec le siècle. Ce choc du cloître et du monde engendré par les Réformes peut se révéler éphémère ou, au contraire, être perçu comme une nouvelle étape de vie². La question de la sortie du couvent et de ses modalités concrètes se rencontre en tout cas partout. Elle incite à reconsidérer les couvents du XVI^e siècle comme des lieux dynamiques.

La sortie du couvent renvoie à un phénomène ancien, celui des religieuses fugueuses du Moyen-âge qui, dans nos représentations héritées de toute une littérature plus ou moins romancée, empruntent les fenêtres et les portes mal fermées des couvents. Or, les types d'échappées pratiquées

¹ Par exemple, G. de L. FAILLE, *Annales de la ville de Toulouse*, op. cit., p. 212.

² Pour ces différentes trajectoires, voir, entre autres : J. de JUSSIE, *Petite chronique. Einleitung, Edition, Kommentar*, op. cit., où l'on retrouve la secrétaire du couvent et Marie Dentièrre ; J. DELABORDE, *Charlotte De Bourbon, Princesse d'Orange*, op. cit., édite lui les sources liées à la princesse d'Orange. En ce qui concerne les religieuses de Dartford, pour une analyse de la dissolution et du maintien d'un sens de leur communauté, voir : P. LEE, *Nunneries, Learning, and Spirituality in Late Medieval English Society: The Dominican Priory of Dartford*, Woodbridge, York Medieval Press, 2001. Enfin l'histoire des religieuses de Toulouse parties pour se marier à Montauban apparaît aussi dans : E. HAAG et É. HAAG, *La France protestante, ou Vies des protestants français*, Paris, Cherbuliez, 1855, vol. 5, p. 131.

au XVI^e siècle se déploient selon une large gamme de comportements, allant de la fugue quasi romanesque et impulsive, qui semble trahir le désespoir né d'une vie conventuelle rejetée, à l'abandon collectif du cloître, planifié et préparé dans le but de rejoindre le siècle ou, au contraire, de se réfugier dans un autre territoire catholique. Ces catégories tracées à grands traits présentent diverses facettes d'un même mouvement, allant de l'intérieur vers l'extérieur, des murs à la vie séculière, du cloître au monde. La réalisation effective de la fugue peut être corrélée à plusieurs facteurs, notamment à celui du statut social des nonnes qui la mettent en œuvre. À première vue, la sortie clandestine entreprise par une religieuse détentrice d'un haut rang, au sein du couvent et de la société, se trouve facilitée par un ensemble d'adjuvants mobilisés pour l'occasion, qu'ils soient membres de sa famille ou alliés à sa cause. Au contraire, plus le rang social et conventuel de la fugueuse est bas, plus elle aurait de chances d'être rattrapée, punie, emprisonnée. Ainsi, les abbesses parviennent *a priori* à sortir plus aisément (en termes qualitatifs plutôt que quantitatifs) que leurs consœurs évoluant moins haut dans l'échelle monastique. Mais les enjeux dynastiques ou lignagers auxquels sont soumises les femmes de la haute noblesse viennent souvent contredire ce schéma simpliste : le retour potentiel de Charlotte de Bourbon dans le jeu complexe de l'héritage familial complique les chances présidant à sa sécularisation. Enfin, le critère confessionnel semble constituer une dimension fondamentale du succès ou de l'insuccès des « belles échappées » : la famille réformée paraît en effet accueillir avec plus d'enthousiasme la religieuse sortie que la famille catholique.

Bien que le phénomène de sortie repose sur une dynamique simple, un passage du dedans au dehors, la fuite des monastères répond à une multiplicité de situations et de motivations. Sortir du couvent n'est jamais une action unilatérale car elle met en branle de nombreuses compétences, aussi bien intellectuelles (prévision, anticipation, planification) que matérielles (élaborer les conditions d'un nouvel accueil, séculier ou monastique, organiser le voyage ou l'évasion), et implique la mobilisation d'actrices et d'acteurs varié.e.s. Le moment de la fugue ou de l'expulsion ne peut être pensé qu'à condition de considérer ensemble sa réalisation ponctuelle, à un moment donné, et ses conséquences à moyen et long terme pour la vie de ces femmes. Sortir, de manière forcée ou volontaire, contraint celles qui s'y décident à projeter leurs existences dans le futur. Le moment de sortie est donc déjà informé par ses suites, par la sécularisation (complète ou ponctuelle) qu'il amorce.

Dans l'élaboration d'une typologie des fuites, des distinctions et des variations jouent à plusieurs niveaux. Si le référent utilisé pour comprendre le phénomène est la réussite ou l'échec, il faut distinguer une fuite organisée d'une (qui semble) spontanée, et tâcher d'établir leurs succès respectifs. Le « succès » sera ici envisagé non pas en termes d'adaptation réussie au siècle, de

concrétisation complète des aspirations menant à la sortie (de toute façon non quantifiables), mais bien plutôt en fonction de la capacité des ex-religieuses à rester dans le siècle ou à revenir dans leur cloître, selon leur situation. En somme, il s'agit d'évaluer leur aptitude à quitter l'entre-deux de la fuite. L'aspect solitaire ou collectif du départ représente aussi un critère significatif pour caractériser ces événements : l'opposition entre sorties de groupe et départs individuels, entre fuites aidées par l'extérieur ou celles menées seules, mérite d'être soulignée. Enfin, le delta temporel qui se forme entre l'expression du désir de sortie et son actualisation doit attirer notre attention : certains mouvements présentent un temps long entre l'expression d'une volonté de sécularisation et la sortie actuelle ou, au contraire, une immédiateté telle que les deux logiques paraissent d'un même tenant et que la prise de décision de sortie coïncide avec sa réalisation pratique. Il faut donc lutter contre l'impression de ponctualité que donne l'événement de la fuite pour l'inscrire dans des trajectoires individuelles se déployant sur un segment de temps plus long : la fuite n'en est alors que le point visible, et comme l'aboutissement.

Dès lors, il s'agit de retracer l'ensemble des causes, motivations et envies charriées par cette fraction infime de temps que constitue la fuite, et qui nous reste accessible aujourd'hui. La tâche est complexe, tout comme la méthode à appliquer. Si le désir de créer des catégories globalisantes, supra-phénoménales, est tentant, il est préférable de s'en abstenir : les cas se ressemblent, certes, mais ne suivent pas les mêmes arrière-plans sociaux, politiques, ni même culturels. Un socle de points communs régit néanmoins ces parcours et permet leur étude comme itinéraires similaires. D'abord, ce temps passé hors du couvent, dans le monde, au contact des acteurs politiques et juridiques, ecclésiastiques et laïcs, est partagé par toutes les religieuses dont les parcours sont examinés dans notre corpus. Or, selon nous, la sécularisation, qu'elle représente une simple parenthèse ou une installation pérenne dans le siècle, est d'abord cette rencontre avec les actrices et acteurs séculier.e.s, à laquelle les religieuses doivent s'adapter. Le second point commun entre les différentes trajectoires concerne le genre des religieuses : mobiliser le genre comme catégorie d'analyse permet de questionner la manière dont les spécificités d'un groupe féminin orientent l'organisation, la prévision, la planification des sorties et conditionne l'élaboration de stratégies différenciées de retour au siècle, souvent plus difficiles à mener que celles de leurs homologues masculins.

Dans le contexte de la Réforme, deux situations particulières se font jour puis se multiplient : il s'agit, d'une part, de la sortie de religieuses issues de couvents touchés de plein fouet par les affrontements religieux – qui suscitent leur fermeture ou leur dissolution –, en France, en Angleterre et, dans une certaine mesure en Suisse. Il s'agit et d'autre part, de la sortie volontaire des femmes dont les motivations varient selon les contextes, religieux mais aussi politiques, dans

lesquels elles évoluent. Mais les fuites ne se circonscrivent pas au cadre de confrontation confessionnelle. Certaines femmes sortent car elles voulaient sortir depuis longtemps et cela n'a que peu à voir avec les Réformes en cours, sinon qu'elles fournissent le prétexte idéal pour motiver, étayer, justifier leur « désertion ».

Dans cette optique, il faut aussi se prémunir de la tentation d'associer étroitement sortie du couvent et conversion confessionnelle. Les sources à notre disposition ne permettent pas de faire la distinction entre une sortie-conversion ou une évasion sous tout autre motif. Certes, le cas exceptionnellement bien documenté de Marie Dentièrre, permet d'assurer que son engagement précoce pour la cause réformée, énoncé et mis à l'écrit, témoigne d'une conversion religieuse, professée publiquement, et qui motive sa sortie. On peut envisager de la même manière la conversion de certains moines passés aux nouvelles idées³. Mais l'impossibilité fréquente d'avoir accès aux convictions religieuses intimes des anciennes nonnes après leur sortie du couvent (dans la mesure où aucune ne lègue un récit ou un témoignage à l'historien.ne sur le sujet) n'autorise pas de conclusion sur des passages individuels à la Réforme. Seules des hypothèses peuvent être élaborées, à l'aune des parcours menant dans les pays du refuge, sur des conversions. Mais la persécution des ex-religieuses, en France ou dans l'Angleterre de Mary Tudor, par les pouvoirs liés à l'ancienne foi, peut aussi constituer une motivation suffisante pour mener ces fugueuses dans des pays protestants, par pragmatisme plutôt que dans l'idée de trouver un endroit où vivre adéquatement sa foi. Vouloir établir la conversion avérée de ces femmes en rupture de cloître est une chimère. Néanmoins, certaines utilisent l'argument d'une conversion pour sortir : outre la possibilité réelle d'un passage à la foi rénovée, une conclusion à tirer à partir de ces cas reste celle d'une utilisation, ingénieuse, des contextes de guerres de religions et de pacification religieuse comme prétexte à la sortie. La Réforme agit sans doute comme impulsion, moteur des départs conventuels. Elle crée le contexte favorable pour accueillir ces initiatives personnelles, qu'elle devienne prétexte des sorties volontaires, qu'elle organise les départs par le truchement d'acteurs

³ Sur ces trajectoires de conversion, que nous ne voyons pas comme les réactualisation d'un modèle augustinien ou paulinien, nous accordant sur ce fait aux remarques percutantes d'Isabelle Poutrin contre ce type d'interprétation historique des conversions, souvent ramenées à un socle chrétien de modèles, ce qui n'est pas efficace pour comprendre la conversion comme processus dual (voir I. POUTRIN, « Conversions religieuses et fidélités politiques dans l'Europe moderne », sur *Conversion / Pouvoir et religion*, 2017 (en ligne : <https://pocram.hypotheses.org/1481> ; consulté le 18 avril 2018)), en effet, sur la conversion comme processus dual, et comme le mentionne l'historienne, nous avons une dette à l'égard des sociologues et des politologues qui créent des outils indispensables pour mieux analyser les processus conversionnels, notamment dans les ouvrages très récents qui étudient les conversions à l'Islam. S. A. Allievi propose ainsi un couple conceptuel convaincant en distinguant une « conversion relationnelle » (liée à l'entourage, à la société) d'une conversion rationnelle, plus intime, motivée par une quête d'absolu ou de transcendance, par exemple (S. ALLIEVI, *Les convertis à l'Islam : les nouveaux musulmans d'Europe*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1998). Dans le cas de Marie Dentièrre, les sources nous laissent, comme c'est le cas pour la plupart de ses homologues masculins, davantage de certitude sur une conversion relationnelle qu'une conversion rationnelle.

(réformateurs, réformé.e.s, prédicateurs) qui la véhiculent ou qu'elle recueille, dans ses espaces, les « apostates ».

Le motif de la fugue du couvent est ancré dans l'imaginaire des auteurs du XVI^e siècle, et je fais l'hypothèse qu'il se renforce au fil de sorties des monastères de plus en plus fréquentes impulsées par la Réforme. L'« anxiété monastique » générale, cette inquiétude de voir les institutions monastiques débordées par la Réforme, alimente cet imaginaire. Les auteurs pensent les fuites et proposent leur interprétation du phénomène. Il faut donc prendre en compte cette proto-analyse, biaisée par l'attachement confessionnel des contemporains de ces « départements ». Les départs de couvent, du point de vue des auteurs catholiques, sont présentés comme des évasions précipitées et quasi spontanées : l'aspect impensable et scandaleux du phénomène est renforcé par une insistance fréquente sur la dimension de dissimulation qu'il recèle, et qui souligne sa malhonnêteté, voire malignité. L'interprétation alternative qui se déploie dans les productions des partisans des Réformes religieuses est de considérer la sortie du couvent comme un sauvetage.

La dualité sémantique du terme « sauver » n'est pas qu'un outil rhétorique ici : elle est utilisée par les tenants d'un départ des couvents. Dans les *Apologues* du réformateur italien Bernardino Ochino, traduits en français dès 1554, l'un des courts récits rassemblés pour convertir le lecteur évoque la situation d'un monastère de nonnains. Sans plus de précisions – indiquant, par ce manque de détails, le but de généralisation qui sous-tend l'exemple convoqué – Ochino donne la parole à une abbesse, dépassée par l'ampleur des désordres dans son monastère et des siens propres. Celle-ci décrit la débauche sans nom qui y règne et prononce un *mea culpa* complet : c'est par la faute des supérieures du couvent que les novices, arrivant pures au monastère, subissent une dépravation continue tout au long de leur carrière monastique jusqu'à atteindre, à la fin de leur *cursus honorum*, la perversion absolue. La conclusion de l'apologue invite à réfléchir à cette polysémie du verbe « sauver ». L'abbesse y formule la seule solution possible après cette démolition en règle des institutions monastiques, qui détruisent toute trace de bonté ou d'innocence chez leurs habitantes : « finalement l'abbesse voyant qu'il n'y avoit point d'accord entre elles, dit, le plus expedient est que nous bruslions le monastere : & ainsi chacune son honneur sauve, s'en pourra retourner en sa maison & là vivre en paix et se sauver. Ce qui pleut à toutes, & le firent ainsi⁴ ». Pour réchapper au péché, il

⁴ B. OCHINO, *Apologues, esquels Se Descouvrent les abuz, folies, superstitions, erreurs, idolatries et impietez de la Synagogue du Pape et spécialement des moines d'icelui*, Traduits d'Italien, op. cit., p. 112. L'auteur insiste sur la dimension de dégradation morale subie par les professes du fait de leur présence dans le cloître, en soulignant une désagrégation de toutes les valeurs chrétiennes parmi ces femmes. La dichotomie est complète car la conversion monastique est clairement présentée comme une transformation globale des traces de bonté et de bonne vie en péchés mortels : « pensans icy entrer comme en une escole de perfection, nous sommes devenues cauteleuses, malignes, superbes, ambitieuses, partiales, ennuieuses, impudiques, desobeissantes, avars, remplies de rancunes & de malignité » (p. 112). Sortir devient le seul moyen d'inverser le processus de dégradation morale.

faut donc s'échapper. Faire table rase des institutions monastiques, les vider de leurs occupantes et faire que la société s'occupe de leur réinsertion dans le monde : autant de nécessités que liste Ochino dans ses *Apologues*.

Les différents cas de sortie des couvents offrent un panorama des opportunités dont s'emparent ces femmes pour quitter leurs vœux ou pour affronter les conséquences matérielles d'une expulsion de leur monastère. Pendant les décennies s'écoulant entre les débuts de la Réforme protestante et les balbutiements de la Réforme catholique, les trajectoires monastiques féminines incluent souvent un passage au monde, que ces mises au siècle soient forcées ou choisies. Cette réalité est de courte durée mais, pendant quasiment un siècle, l'expérience du monde des professes est en fait partagée par un grand nombre d'entre elles : prendre le voile n'est pas encore synonyme de se cloîtrer pour toujours, et c'est l'analyse des réactions conventuelles face aux réformes protestantes qui permet de mettre à jour ces dynamiques et ces allers-retours entre le couvent et le siècle dont les religieuses sont les actrices principales.

Décrire ces passages au monde, ponctuels ou définitifs, donne à voir cette mobilité fondamentale du monde monastique féminin du XVI^e siècle. Une typologie de ces retours au siècle s'élabore en distinguant d'un côté les religieuses qui sortent volontairement, fugitives vilipendées par la littérature catholique, et celles qui, face aux affrontements religieux, à l'arrivée des réformés sur leur territoire, ou à la crainte de débordements, fuient, momentanément, leur havre religieux. Cette opposition nette se brouille, au fil des expériences vécues par ces femmes : le nuancier des comportements, des motivations liées à la fuite atténue ainsi la dichotomie immédiate entre volonté de sortir et contrainte de fuir. Enfin, corollaire d'une sortie du cloître momentanée, un enjeu supplémentaire jaillit pour celles qui voudraient revenir à leur pratique religieuse : le lieu du couvent, souvent détruit lors des affrontements, doit être récupéré, rénové, voire réinventé. Cette question, objet d'un renouvellement historiographique concomitant à nos recherches, notamment par les recherches de Barbara Diefendorf, révèle les difficultés sous-jacentes d'une confrontation entre les religieuses et le monde extérieur⁵.

I. Évasions volontaires, mode d'emploi

a. Les préparatifs au(x) départ(s)

Les sources permettent d'établir une sorte de mode d'emploi de sortie, à partir duquel des tendances, des passages obligés, peuvent être relevés, qui semblent ponctuer la préparation de la fuite. Il s'agit

⁵ B. B. DIEFENDORF, *Planting the Cross: Catholic Reform and Renewal in Sixteenth- and Seventeenth-Century France*, Oxford, Oxford University Press, 2019.

d'abord d'orchestrer, de préparer l'événement en termes d'adjuvants, de matériel, de planification générale. Charlotte de Bourbon organise minutieusement et longuement sa fuite. Les religieuses auprès desquelles son père enquête pour connaître les raisons de ce départ infamant laissent percevoir le temps écoulé entre la prise de décision d'une sortie à venir, quasi immédiate à une profession forcée et faite jeune en 1559, et le « moment départ », au début de l'année 1572. Les causes de la sortie individuelle s'enchevêtrent dans un canevas complexe, dont l'histoire n'a conservé que quelques fils rouges. L'identification de certaines d'entre elles révèle la complexité d'une telle décision et les conséquences multiples pour l'évadée.

En amont de la fuite, Jules Delaborde, historien de la princesse, cite une lettre de Jeanne d'Albret adressée à Charlotte. Les préparatifs du départ, insiste la reine, doivent être discrets et, dans le but de mener à bien le projet de la princesse – qui est donc bien élaboré au moins six mois avant son départ – elle se propose comme organisatrice du voyage : on comprend qu'elle enverra les lettres nécessaires à l'accueil de Charlotte de Bourbon au Palatinat, étape finale du trajet.

Ma cousine, [...] vostre affaire est de telle importance, qu'il ne fault faire qu'une petite faulte pour tout gaster ; et, puisque ce porteur m'a assuré vous faire rendre mes lettres bien seurement, je vous diray que nous ne trouvons point de meilleur expédient pour vous, que celui que vous avons mandé, d'aller vers madame de Bouillon, vostre soeur, et delà en Allemagne. Et si avez besoing que j'en escrive encores au seigneur dont il est question, vous me le manderez, où je dresseray vostre voyage par mes lettres [...] Il faut, ma cousine, que ceci soit mené bien sagement et secrètement. Je vous prie, par le moyen de monsieur de Telligny, qui me fera seurement tenir voz lettres, me mander ce que vous voulez que je face, et faire estat de mon amitié. Et sur ceste assurance, je prieray Dieu, ma cousine, qu'il vous donne accroissement de ses saintes grâces. De La Rochelle, ce 28 de juillet 1571⁶.

Les étapes sont prévues et préméditées. L'abbesse demande conseil à la reine, qui prend en charge une partie de l'organisation. Charlotte de Bourbon réussit à imaginer, depuis l'abbaye de Jouarre, des alternatives de fuites possibles : se rendre chez sa sœur, chez la reine, en Allemagne. Les choix sont discutés avec la reine de Navarre. Cette pluralité de réponses montre l'efficacité des réseaux qu'elle sollicite et le maintien par la religieuse, alors qu'elle est encore dans le couvent, de liens interpersonnels forts avec des soutiens potentiels. La sollicitation d'actrices et d'acteurs externes au couvent, l'envoi de messagers de confiance et leurs allers-retours placent Charlotte de Bourbon au centre d'un réseau de mobilité et d'échanges qui structurent sa sortie future.

⁶ J. DELABORDE, *Charlotte De Bourbon, Princesse d'Orange*, *op. cit.*, note 29. L'auteur cite cette source avec sa cote : « British Museum, mss. Harlay, 1. 582, f°367 ». La cote actuelle est BL, Harley MS 1582, f°367. Voir H. WANLEY, *A catalogue of the Harleian manuscripts in the British Museum*, Londres, G. Eyre and A. Strahan, 1808, vol. 2, p. 141. Les lettres en question sont cataloguées ainsi : « 109. Copie of three French Letters from Joan Queen of Navarre to Mademoiselle de Bourbon Sr. Monpensier's daughter, being with the Palgrave, A. D. 1571 & 1572 ».

Au sein des récits des religieuses interrogées par Louis de Bourbon, furieux de cette sortie, une autre cause humaine à l'évasion s'incarne, dans le réseau de proximité de l'abbesse, en la personne des frères d'Averly, réformés notoires dans son entourage, qui sont soupçonnés de l'avoir encouragée à sortir. Peut-être leurs discours ont-ils convaincu la jeune professe, déjà réticente à ses vœux, mais peut-être ont-ils surtout procuré à la fugueuse les conditions matérielles nécessaires à ce voyage en forme d'exil. Un certain opportunisme chronologique explique aussi le moment de la sortie : l'abandon est masqué derrière le prétexte d'une visite officielle de Charlotte à sa tante, l'abbesse du Paraclet, connue pour ses convictions en faveur de la nouvelle foi. Cette dissimulation révèle une longue planification en amont, qui serait la dernière motivation de ce départ : tout est prêt pour que l'abbesse fuie et trouve refuge près du prince palatin qui l'attend.

Glaner des informations sur cette fuite, au cœur de l'enquête paternelle dans le couvent, met à jour les stratégies de certaines religieuses parmi celles qui sont interrogées, et la finesse dont elles font preuve : elles n'affirment rien de définitif, mais leurs propos délivrent une forme d'appropriation narrative de ces événements de fuite par les couvents qui en sont la toile de fond.

Elle ne sçayt ceux qui pourroient avoir sollicite et donne conseil à madame Charlotte de Bourbon, abbesse de ladite abbaye, de sortir hors et s'en avoir alle hors du royaume de France, sinon François et Georges d'Averly, qui estoient ordinairement avec madite dame, ausquels elle monstroït grande faveur; et nul ne pouvoit sçavoir ce qu'ils vouloient faire; et emmenerent madite dame, faisant semblant d'aller voir madame du Paraclet; et a on este longtems qu'on pensoit qu'elle ne fust allee que jusques audict Paraclet, jusques a tant qu'il vint nouvelles de ceulx qui estoient allez avec elle, qui estoient Me Jehan Petit, Jehan Parent, Loys Lambinot, Gilles Leroy et Jacques de Conches, fussent revenus, qui dirent qu'elle estoit allee en Allemagne, au logis du comte palatin, et que lesdits d'Averly et un nommé Robichon estoient demourez avec madite dame; et qu'elle pense certainement qu'il y a ja long temps que lesdits d'Averly sollicitoient madite dame de s'en aller⁷.

Outre le fait que le récit confirme que les abbesses de la seconde moitié du XVI^e siècle se déplacent, même après le Concile de Trente, en convoi, accompagnées d'hommes, le récit de Catherine de Perthuis, religieuse de Jouarre, apporte des éléments sur la perception communautaire de la fuite et sur le décryptage que font les religieuses de cette situation exceptionnelle. De prime abord, les récits montrent que la confusion règne à propos des agissements de la supérieure. La recherche d'une cause de départ exogène au couvent anime les témoignages et donc certainement les questions des enquêteurs : le départ de Charlotte de Bourbon est présenté unanimement comme un moment de ralliement à la Réforme de l'abbesse, longtemps attendu par deux de ses partisans, les frères d'Averly. L'explication par un facteur exogène est simple : elle finit par céder aux sirènes

⁷ BNF, Département des manuscrits, Français 3182, « Recueil de lettres et de pièces originales et de copies de pièces indiquées comme telles dans le dépouillement qui suit », Lettre 27, fol. 53 : « information secrette... aux fins de trouver la verité de ceux qui ont suborné madame Charlotte de Bourbon abbesse de Juerre fille de Louis de Bourbon ».

des nouvelles idées. Néanmoins, les nonnes sont mesurées et identifient comme causes de départ, toutes aussi plausibles, des facteurs endogènes. Toutes témoignent en effet de la répulsion pour la vie conventuelle manifestée par leur ancienne supérieure et des manipulations de sa famille qui l'ont rendue possible. La communauté identifie alors deux grandes tendances à l'œuvre dans le départ de cette femme de la grande noblesse, supérieure d'une abbaye royale : le rejet de la vie conventuelle et un lien interpersonnel avec des tenants de la nouvelle foi, sans qu'on puisse identifier si cette relation amicale avec les frères réformés implique une conversion réelle au protestantisme ou un prétexte de sortie. Sœur Marie Beauclerc corrobore la présence d'un cercle réformé autour de l'abbesse, prodiguant conseils et innovations théologiques : « elle ne sçayt qui lui a donne conseil de laisser son abbaye, sinon les d'Averly et quelques autres de la religion prétendue réformée, qui hantoient en ladite maison, qui lui mettoient en opinion qu'elle se damnoit en ladite abbaye⁸ ». Les témoignages rendent clairement compte d'une circulation des informations et des ragots dans le couvent qui n'est pas un espace coupé du monde : la fréquentation par l'abbesse de ces individus est de notoriété publique et ne semble pas avoir posé de problème ni soulevé de critiques majeures avant son évasion. En outre, les religieuses manifestent une connaissance des idées réformées sur les vœux monastiques : Marie Beauclerc a déjà été en contact avec l'opinion réformée forgée sur les couvents. Elle ne donne pas son opinion au sujet des idées mais on voit que les critiques protestantes sur l'illégitimité des vœux et leur dangerosité pour celles qui les prêtent se propagent au sein des cloîtres. Il faut néanmoins noter que les femmes interrogées dans le cadre de cette enquête appartiennent à l'aristocratie du couvent : leurs liens avec l'abbesse, avec les membres de la noblesse conventuelle, expliquent qu'elles participent aux interrogatoires et qu'elles aient pu, assez aisément, entrer en contact avec ces nouvelles conceptions. Ce document donne ainsi la version rare de l'interprétation, par les membres du couvent, de la fuite d'une d'entre elles, ainsi que de la pénétration des idées réformées au sein des cloîtres.

Les religieuses d'Angleterre, au moment des dissolutions, peuvent aussi penser leur fuite comme un évitement, que ce soit de la sanction pour cause de refus de quitter le cloître, ou de la confrontation avec les commissaires du roi, présents pour organiser la dissolution. Le prieuré de Bungay (Suffolk), monastère de bénédictines, ne passe pas sous les fourches caudines de l'acte de 1536 mettant fin aux plus petites maisons religieuses. Le duc de Norfolk, nouveau propriétaire des lieux, au moment de prendre possession de cet espace, le trouve vide et découvre qu'« aucune religieuse n'est restée là⁹ ». Tout se passe comme si les religieuses fuyaient la fuite : le moment du

⁸ *Id.*

⁹ W. PAGE (éd.), *A History of the County of Suffolk*, Londres, Victoria County History, 1975, vol. 2, p. 81-83. Cette fuite des religieuses est rapportée par le Duc de Norfolk ici : J. GAIRDNER (éd.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, vol. 10-Janvier-juin 1536, *op. cit.*, lettre 1236. « not one nun left therein » (m.t.).

passage de propriétaires est évité ; le duc rappelle que les religieuses s'opposaient à la fermeture du couvent. La politique du « cloître vide » permet de marquer un désaccord qui ne peut être réglé. La fuite anticipe une dissolution inéluctable, elle est donc le résultat d'une prévision : les religieuses ont dû apprendre ce qui se passait dans les autres monastères et préfèrent éviter d'assister à leur propre éviction.

Certaines fuites du couvent prennent même la forme d'évasions rocambolesques qui nous sont rapportées par plusieurs récits, dont celui retranscrit dans les Registres du Consistoire et du Conseil de Genève, concernant le cas d'Anne de Beaumont, déjà évoqué¹⁰. Cette dernière est en prison à Vienne, vraisemblablement à la suite d'une première fuite d'un couvent cistercien. Afin de s'évader de ce second emmurement, elle séduit le fils du geôlier, Jacques Charvier, et lui promet de l'épouser s'il l'amène à Genève. Ainsi, la sortie du couvent n'est pas directe et peut se faire en plusieurs étapes avant la sécularisation : Charlotte comme Anne passent par un « lieu intermédiaire », s'intercalant entre les murs du couvent et la vie séculière *stricto sensu*. La princesse est prise en charge par le comte palatin pendant quelques années ; la première trajectoire de la cistercienne aboutit en prison. La fuite ne se construit pas linéairement et ses circonvolutions conduisent les religieuses dans des espaces nouveaux, étrangers, qui requièrent des adaptations comportementales et des conceptions renouvelées de leur itinéraire général de fuite, en cours de route. Anne de Beaumont utilise l'argument de la nécessité de cette fausse promesse, contrainte par les circonstances de son emprisonnement, pour invalider ses fiançailles avec le charpentier Jacques Charvier. Elle redouble cet enjeu par celui du non-consentement de ses parents à son union. Les allers-retours nombreux entre le consistoire et le conseil, retardant la décision officielle sur son cas, montrent les hésitations que provoquent ces parcours : déterminer la vérité, lutter contre la dissimulation des faits deviennent des *leitmotivs* pour les cours genevoises qui doivent gérer ces « apostates » en fuite et leurs statuts. Le fiancé dupé présente sa supplication au consistoire « par laquelle espose qui l'a [*sic*] delivrés des prisons de Vyenne et estoit filz du jollyé, et alors la promist en mariage », ce qui est corroboré par la religieuse devant le Conseil, « estant en prison pour sortir elle luy primys et dict quelle le eppuseroit¹¹ ». La promesse de mariage est à ce moment précis la seule ressource que la religieuse peut mobiliser. Le marché semble simple, sa parole donnée contre son évasion ; ce qui montre à la fois l'absence d'autres recours possibles pour l'ex-religieuse (juridiques ou familiaux) et la capacité de projection, d'anticipation et de manipulation probable qu'elle est à même de déployer pour s'échapper. Elle ajoute plus loin avoir fait « ladicte promesse [...] par crainte de la prison¹² ».

¹⁰ Voir chapitre 2.

¹¹ La promesse est citée par I. M. WATT et J. R. WATT, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, vol. VII (25 février 1552-2 février 1553), *op. cit.*, p. 29, et les réponses du conseil se trouvent à la cote : RC 5, f. 108, 11 avril 1552.

¹² AEG, RC 5, 118v-119, 26 avril 1552.

Face aux instances de vérification que les autorités genevoises mettent en place, l'ex-nonne semble jouer la carte de l'honnêteté. Mais notons qu'avouer une tromperie initiale, faite apparemment à regret, fruit de circonstances compréhensibles et promptes à susciter l'empathie de ses juges, permet à la religieuse de se présenter sous un meilleur jour que si elle devait défendre la dissolution d'une promesse de mariage, processus complexe à Genève, notamment avec le soupçon de fornication qui pèse sur les exilé.e.s français.e.s non-marié.e.s qui voyagent ensemble jusqu'à la Nouvelle Babylone.

On fomenté donc l'évasion : loin de l'immobilisme d'une vision qui voudrait que la Réforme eût libéré les religieuses, restées passives dans ce processus, il faut mettre en avant les dynamiques à l'œuvre¹³. Si dans ces deux cas, les nouvelles idées peuvent avoir contribué à l'élaboration d'un plan de sortie, la religieuse et l'abbesse en question construisent elles-mêmes leurs parcours de fuite et en subissent les conséquences judiciaires. Plus généralement, les nonnes établissent leur programme de départ, dont les récits qui nous sont parvenus montrent la préparation. Elles forgent des stratégies qui garantissent une sortie effective des ordres par la fuite. L'ingéniosité mise en œuvre par ces femmes détruit l'impression qui émerge parfois dans l'historiographie plus ancienne d'une passivité des religieuses, amalgamées sous des appellations globalisantes comme « couvent », « communauté », « congrégation » qui suppriment ces individualités pourtant actives et actrices de leurs parcours¹⁴. La fuite comme point de rupture, comme moment de visibilité publique des choix des religieuses, comme mise en scène affichée d'un choix, permet de redonner aux religieuses une *agency* dont l'historiographie traditionnelle les avait dépossédées, et de les considérer en tant

¹³ Si de plus en plus d'historien.ne.s prouvent en effet que les impacts de la Réforme sur les religieuses ne sont pas si libérateurs, des traces de cette interprétation liant Réforme et libération des couvents ponctuent certains ouvrages, qui gommement les actions des religieuses. Par exemple, S. E. Ozment (dans S. OZMENT, *When fathers ruled, op. cit.*) voit la sortie du couvent de Katharina von Bora seulement comme une conséquence de l'influence sur elle des idées nouvelles et sa sortie est uniquement décrite comme le succès de Koppe qui l'en a sortie : « *twelve Nimbschen nuns [...] came under the influence of the Reformation and with Koppe's help fled the cloister* » (p. 17), « douze religieuses de Nimbschen [...] tombèrent sous l'influence de la Réforme et avec l'aide de Koppe furent le couvent » (m.t.). Même remarque dans un autre de ses ouvrages ; c'est le théologien Andreas Karlstadt qui « *successfully urged other monks and nuns at this time (1521) to leave their cloister and marry* » (dans S. OZMENT, *The Age of Reform, 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven, Yale University Press, 1980, p. 341), donc qui « pressa, avec succès, d'autres moines et religieuses de ce temps (1521) à quitter leurs couvents et à se marier » (m.t.), ramenant la fuite du couvent à une réussite individuelle d'un prédicateur protestant, sans prendre en compte les nuances et les logiques plurielles menant à cette fugue, comme si une prédication efficace menait nécessairement à une sortie de couvent.

¹⁴ L'utilisation de ces catégories est fréquente dans les ouvrages qui traitent des réformes religieuses en générale, et très souvent quand les moments de dissolutions monastiques sont analysés. Par exemple, le passage sur la réforme anglicane dans J.-M. MAYEUR *et al.*, *Le temps des confessions (1530-1620) : Histoire du christianisme*, Paris, Desclée, 1992, vol. 8, p. 196 et suiv., amalgame sous la dénomination « les religieux » l'ensemble des nonnes et des moines et les logiques à l'œuvre (reçoivent des pensions, sont interdits de se marier, doivent se séculariser), sans distinguer ces situations. De même, la par ailleurs très intéressante somme de G. W. Bernard sur la Réformation du Roi et la création de l'Église anglicane, mentionne, en ce qui concerne l'entreprise de dissolution des petits monastères, que « *thirteen of the twenty nunneries were allowed to continue* » (p. 273), ce qui passe sous silence tout l'ensemble de négociations sur lequel nous reviendrons et qui installe les nonnes comme actrices décisives de ces logiques. G. W. BERNARD, *The King's Reformation: Henry VIII and the Remaking of the English Church*, Yale, Yale University Press, 2007.

qu'individus animés de volontés propres. Néanmoins, notons que Charlotte de Bourbon et Anne de Beaumont appartiennent toutes les deux à la noblesse, voire à la très haute noblesse, ce qui renforce leur capacité d'action et leur marge de manœuvre. L'une et l'autre sont capables de s'appuyer sur des réseaux d'aide, et le comte palatin ou le Consistoire de Genève prennent en compte leur statut pour leur proposer les meilleures conditions de sécularisation. Il faudra alors essayer de déterminer si ce statut social fonctionne de manière inconditionnelle comme un adjuvant de la sortie du cloître et constitue une des conditions de possibilité d'une sortie effective.

b. Sortir accompagnée

Malgré ces exemples de parcours individuels, la sortie est rarement solitaire. Dans une analyse sociologique du fonctionnement conventuel, on pourrait se demander dans quelle mesure les abbesses qui s'évadent sont accompagnées, ce qui mettrait en avant les relations de pouvoir et de clientèle qui forment la communauté conventuelle. Étudier dans son entier le groupe de personnes qui participent de la sortie du couvent donne des indications précieuses sur le fonctionnement du cloître, et sur les connaissances interpersonnelles qui se nouent dans le cadre de la hiérarchie monastique. Charlotte de Bourbon emmène avec elle deux des religieuses de Jouarre. Parmi les témoignages de ses anciennes nonnes, seule la grande prieure note ce fait. Sœur Marie Brette relate qu'elle

pense qu'il n'y avoit aucunes religieuses de ladite abbaye qui en pussent sçavoir aucune chose [des projets de départ], sinon Jehanne Mousson et Jehanne Vassetz, qui s'en sont allées avec madite dame. Et quand elle partit, elle disoit qu'elle alloit au Paraclet; et neantmoins elle s'en seroit allée en Allemaigne, au logis du comte palatin, ainsy qu'elle a ouy dire¹⁵.

La grande prieure connaît, malgré les précautions oratoires prises, le parcours de l'ancienne abbesse et de ses deux acolytes. Encore une fois, ce document livre une image de l'abbaye de Jouarre comme d'un espace traversé par les informations, partagées au moins par les sœurs qui occupent les positions les plus élevées de l'abbaye. Charlotte de Bourbon a donc créé des liens personnels avec deux religieuses qui acceptent ou demandent de fuir avec elle. Même s'il est impossible de déterminer si ces femmes appartiennent au réseau de relations qui gravitent autour de sa famille ou si ces liens sont ceux d'une répulsion monastique commune aux trois femmes, la sortie multiple est un phénomène qui met en avant des réseaux intra-monastiques dont les autres religieuses ont conscience : l'abbesse part avec ses alliées, celles à qui elle a pu évoquer son plan et qui constituent vraisemblablement ses soutiens au sein du couvent. Ces noms ne ressurgissent pas dans les autres documents sur la princesse. Peut-être les deux femmes ont-elles profité d'un convoi et d'un

¹⁵ BNF, français 1582, *source cit.*

équipage jusque dans les terres d'Empire ou en Suisse. Ce cas mis à part, les supérieures de monastère associent en fait très rarement leurs professes au moment des départs, révélant ainsi que les relations de pouvoir liées à l'exercice de la fonction abbatiale ne s'exercent que dans le cadre ritualisé du monastère. Le pouvoir des supérieures serait alors moins étendu que ce que les textes officiels des couvents laissent penser, ce qui va dans le sens d'une perte de puissance des têtes des monastères amorcée au XV^e siècle et qui a été expliquée en détail par l'historiographie¹⁶. En tout cas, l'autorité des supérieures, en ce tout début de la Réforme catholique et avant celle plus générale des ordres religieux du Grand Siècle, n'a pas l'air d'être uniforme et laisse paraître des béances dans lesquelles se niche une forme d'autonomie de choix des religieuses vivant sous leur juridiction.

Si certains parcours révèlent une unanimité ou même l'influence des choix de l'abbesse sur sa communauté, comme celui de Philippe de Chasteigner, abbesse de Bonneval de Thouars, qui part en 1557 avec une petite dizaine de ses religieuses, ou encore celui du couvent des clarisses de Montauban, qui passe tout entier à la Réforme, la plupart des supérieures des monastères sortent seules. En 1561, l'abbesse de Tarascon, même si elle est accompagnée devant le Consistoire par plusieurs religieuses de l'abbaye de Saint-Sauveur de Nîmes, est l'unique religieuse de son couvent à se convertir et à abjurer, avec l'aide de Pierre Viret¹⁷. L'abbesse de Notre-Dame d'Andecy, dans le diocèse de Chalons, s'enfuit en Allemagne en 1562, tandis que Marie de Halen, à la tête d'un couvent à Orléans, part quinze mois de son couvent avec son amant dans la dernière décennie du XVI^e siècle. Elles ne forment que quelques noms d'une longue liste de supérieures qui, jusqu'au début du XVII^e siècle, prennent seules les routes de sortie du couvent¹⁸. Gilberte d'Anglot, à la tête des religieuses de Saint-Quentin en Picardie, consentirait, « par un esprit de libertinage », à son enlèvement par un homme en 1627¹⁹. En 1622, Edmée de Bridrières, abbesse de l'abbaye du Lys, quitte aussi le couvent²⁰. Malgré les facettes diverses de ces sorties, une constante traverse la

¹⁶ Une historiographie assez récente se penche sur ces questions d'autorité et de pouvoir au sein des monastères, notamment féminins, par exemple : R. ANNINO (éd.), *Les Religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours : actes du deuxième colloque international du C.E.R.C.O.R., Poitiers, 29 septembre-2 octobre 1988*, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, 1994 ; D. KNOWLES, D. M. SMITH et C. N. L. BROOKE, *The Heads of Religious Houses: England and Wales, III. 1377-1540*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 ; M. HEALE, *The Abbots and Priors of Late Medieval and Reformation England*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

¹⁷ A. BORREL, *Histoire de l'église réformée de Nîmes*, *op. cit.*, p. 36.

¹⁸ S. BROOMHALL, *Women and Religion in Sixteenth-Century France*, *op. cit.*, p. 26 ; l'historienne a découvert cette fuite de la supérieure de Notre-Dame d'Andecy dans le brevet de nomination de l'abbesse qui lui succède (AD de la Vienne, 2H2, liasse 19). Le cas de Marie Halen est traité dans J. PELEUS, *Actions foreuses singulières et remarquables*, Paris, Chez Nicolas Buon, 1604, p. 29 et suivantes.

¹⁹ P. BARDET, *Recueil d'arrêts du Parlement de Paris, pris des mémoires de feu M. Pierre Bardet, avec les notes et dissertations de M. Claude Berroyer, Nouvelle édition revue et augmentée par M. C.-N. Lalaure*, *op. cit.*, p. 472.

²⁰ F. de J. de L. GUESSIÈRE, *Journal des principales audiences du Parlement, depuis l'année 1623 jusques en [1685], avec les arrests intervenus en icelles*, Paris, G. de Luyne, 1692, vol. 2, p. 885. Pour quelques informations sur les réseaux de la grande noblesse qui se retrouvent dans cette abbaye du Lys, lire J. DAVIES, « The Montmorencys and the Abbey of Sainte Trinité, Caen: Politics, Profit and Reform », *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. 53, 2002, p. 665-685. L'article présente aussi quelques informations sur le parcours de Françoise de Foix, en jugeant sa conversion au protestantisme

quasi-totalité des exemples d'abbesses enfuies : elles sont présentées comme ayant succombé à la tentation et principalement à celle de la chair. Elles suivent des hommes, les retrouvent, les épousent. C'est le motif principal de leur sortie exposé sous la plume de leurs détracteurs. Madeleine de Foix-Caraman, abbesse souvent citée par l'historiographie²¹, quitte son couvent, abjure et se marie après avoir essuyé l'échec de convertir son couvent aux idées réformées²². Les abbesses, peut-être davantage que leurs consœurs moins gradées, sont la cible de ces jugements de débauche et de comportements licencieux. Les impératifs forts d'exemplarité et d'irréprochabilité qui reposent sur elles, alimentés par les décrets du Concile de Trente rappelant les bases pratiques et théoriques de l'abbatiate, rendent leur défection extrêmement problématique pour la hiérarchie catholique. De plus, la peur d'une dynamique d'entraînement dans l'hétérodoxie par le biais de l'abbesse, susceptible d'avoir une certaine emprise sur ses religieuses, accentue les représentations négatives des abbesses « apostates ».

Mais plusieurs des femmes d'un même couvent peuvent aussi fuir ensemble leurs vœux. La mise en récit de ces situations révèle l'aspect politique que prend la publicité de ces événements. Olivier Christin a montré que les maisons féminines pouvaient être « le théâtre de ruptures de vœux collectives²³ ». Un chapelet d'exemples égrène des situations de succès de la foi réformée, souvent assimilé à celui d'un réformateur particulièrement éloquent ou d'une population prête à tout pour accéder à la vérité de l'Évangile. L'historiographie mentionne plusieurs de ces désertions de groupe et, si le départ groupé de Katharina von Bora et de ses sœurs est une référence sans cesse rappelée, d'autres cas jalonnent les études sur la Réforme : à Caen, seize religieuses sortent en même temps de l'Abbaye-aux-Dames ; à Nîmes, les nonnes de Saint-Sauveur abjurent devant Viret²⁴. Néanmoins le terme de fuite n'est pas celui qui décrit ces sorties de groupe : dans les récits relatés par des auteurs favorables aux idées nouvelles, ce qui est mis en avant est davantage l'idée d'un plébiscite, d'une évidence de la conversion à la nouvelle foi que d'une fugue hors des murs, devenus insupportables, du couvent.

plus « opportune » chez la belle-sœur du duc d'Épernon que celle manifestée par Charlotte de Bourbon, peut-être plus « sincère » (p. 667).

²¹ Notamment des allusions récentes dans : M. WOLFE, *Changing Identities in Early Modern France*, Durham, Duke University Press, 1997, p. 135.

²² O. CHRISTIN, « Des héritiers infidèles ? Clercs réformateurs au début du XVI^e siècle », *op. cit.* ; E. HAAG et É. HAAG, *La France protestante, ou Vies des protestants français*, vol. 5, *op. cit.*

²³ O. CHRISTIN, « Des héritiers infidèles ? Clercs réformateurs au début du XVI^e siècle », *op. cit.*, p. 42.

²⁴ Sur Caen voir : F. VAULTIER, *Histoire de la ville de Caen depuis son origine jusqu'à nos jours : contenant la description de ses monuments et l'analyse critique de tous les travaux antérieurs*, Caen, B. Mancel, 1843, p. 139. Les religieuses de Saint-Sauveur apparaissent chez : A. BORREL, *Histoire de l'église réformée de Nîmes*, *op. cit.*, p. 36, voir aussi E. HAAG et É. HAAG, *La France protestante, ou Vies des protestants français*, Paris, Cherbuliez, 1859, vol. 9, p. 515.

Ces sorties de groupes montrent que le phénomène de départ des cloîtres peut se jouer à une échelle méso, entre celle micro de l'individu et celle macro du couvent : un groupe, au sein des communautés, monastiques ou sociales, construit parfois des sorties. Ainsi, les sœurs sans statut particulier réussissent aussi à solliciter des adjuvants extérieurs pour sortir. Elles montrent alors une compréhension fine de leur lieu de vie et de leur fonctionnement. À Bordeaux, en 1561, une religieuse est diagnostiquée comme potentiellement porteuse de la rage. Traitement recommandé après cette observation médicale, le couvent en entier doit « s'aller baigner en la mer salée ». En raison de cette maladie contagieuse, attestée par les médecins, la sortie est légitime et entérinée par le provincial des franciscains : tout est en ordre pour écarter les nonnes d'un danger immédiat, motif valable de sortie. Mais au retour au couvent, une semaine plus tard, la sœur Métadier est absente. Dans les archives du parlement de Bordeaux, le réquisitoire mené contre elle par le procureur général Antoine de Lescure note qu'elle « auroit esté ravie par deux de ses cousins²⁵ ». La famille de cette femme appartient au milieu réformé bordelais, ce que le procureur général rappelle en soulignant ses liens de parenté avec le pasteur Campagne « ung des principaulx ministres et des plus séditeux qui soit en Guyenne par le moyen duquelle elle a pu estre induicte a sortir de la religion²⁶ ». Dans son étude du cas, Ernest Gaullieur a noté qu'un mandat d'arrestation avait été décrété contre elle dès le 29 mai 1561 soit le lendemain du retour des religieuses au couvent. La rapidité de la dénonciation du crime et de la prise de décision d'une punition adéquate, le retour au couvent, affirme l'implication du Parlement de Bordeaux dans la lutte contre l'hérésie. De la même manière que Charlotte de Bourbon utilise une sortie « officielle » pour la détourner en départ définitif, cette fuite de Métadier pendant une excursion hors des murs atteste que la religieuse se saisit d'une opportunité et qu'elle est capable de communiquer les spécificités de cette aubaine à sa famille. Même situation pour l'abbaye Notre-Dame de Saintes, victime d'une épidémie de peste en 1550. L'épisode implique la dissolution momentanée de la communauté. Mais, une fois le danger passé, cinq religieuses ne rejoignent pas les rangs et l'abbesse doit recourir au parlement de Bordeaux, car les familles protègent leurs filles²⁷.

Cette transmission implicite mais nécessaire d'informations est la preuve d'une réflexion menée à plusieurs, et qui situe la religieuse au centre de réseaux amicaux et familiaux, lui permettant d'envisager une sortie du couvent. Le relais d'un pasteur réformé, dans le cas de la religieuse Métadier, supposé ou avéré, montre l'importance de connexions dans les milieux réformés pour les religieuses qui veulent sortir. On rejoint ici le rôle certainement joué par les frères d'Averly pour

²⁵ Source citée par E. GAULLIEUR, *Histoire de la réformation à Bordeaux et dans le ressort du parlement de Guyenne*, op. cit., p. 269.

²⁶ *Ibid.*, p. 270.

²⁷ A. TISSOT, *Une abbaye de renom à l'époque moderne*, op. cit., p. 28.

la sortie de la princesse d'Orange. L'analyse de cette fuite bordelaise montre que la dimension matérielle du départ s'articule autour d'une idée principale, qui est une constante des récits de fuite : s'évader du cloître consiste la plupart du temps à prévoir un moyen de transport.

Ces fuites sont assorties d'une volonté nette et affirmée, souvent sur un temps long à l'échelle de la vie de professe, de sortir du couvent. Le premier prétexte qui se présente devient le levier à actionner pour orchestrer la sortie. Mais dans plusieurs cas du XVI^e siècle, le départ du couvent est présidé par des éléments exogènes : guerres en France, suppressions monastiques en Angleterre et en Suisse. Il arrive néanmoins que la sortie imposée et donc pensée comme parenthèse se pérennise. Par exemple, une religieuse sortie en raison de circonstances de guerre veut obtenir une sécularisation et refuse, dans un même mouvement, de rejoindre la communauté à l'endroit où elle peut s'établir à nouveau. La guerre devient l'occasion d'un retour au monde qui se perpétue une fois le danger écarté. Julienne du Tertre, membre de la communauté de la Madeleine à Orléans, est contrainte de fuir la ville passée au protestantisme en 1562. Mais une lettre de l'abbesse à son frère, le 27 novembre 1563, indique qu'elle ne s'est toujours pas manifestée auprès d'une des communautés d'accueil possibles pour des fontevristes en vadrouille. Ce départ d'abord prévu comme temporaire, circonstanciel et officiel, se transforme ensuite en retour définitif dans le foyer familial. Le cas de cette religieuse témoigne des stratégies de sortie qui peuvent être élaborées sur l'instant, en réaction à des nouvelles possibilités qui s'offrent à la professe et à sa famille. Ce type de retour familial peut parfois s'expliquer par un passage à la Réforme des parents de la professe, entre le moment où leur fille ou leur sœur est mise au couvent et celui où elle en sort, ce qui faciliterait la création d'une trajectoire de sécularisation²⁸. Encore une fois, le mécanisme à l'œuvre est la création d'une voie de sécularisation construite sur les fondements d'une sortie, tolérée par la hiérarchie catholique, des murs du couvent. En un mot, la sortie imposée par les circonstances se transforme en fuite choisie.

c. Récits d'évasion

Les narrations du phénomène soulignent les différentes facettes du jugement des contemporains porté sur ces évasions : ainsi, par des documents notariés comme des contrats de mariage, des sources judiciaires comme les registres de consistoires ou des enquêtes, des récits apparaissent de religieuses qui expliquent, parfois justifient, leur parcours. Le récit mené par les religieuses mêmes

²⁸ On pense par exemple au cas présenté en 1599 par Robert de Colincourt pour faire sortir sa fille du couvent car il est passé à la Réforme entre temps. J. FILLEAU, *Décisions catholiques, ou Recueil général des arrêts rendus en toutes les cours souveraines de France en exécution ou interprétation des édits qui concernent l'exercice de la religion prétendue réformée, avec les raisons fondamentales desdits arrêts tirées de la doctrine des pères de l'Église, des conciles, et des loix civiles et politiques du royaume...*, Poitiers, Vve H. Braud, 1668, p. 584 et suiv.

n'est pas toujours aussi révélateur des logiques familiales, sociales et économiques à l'œuvre dans ces processus, que ceux prononcés par des personnes externes à l'évasion. En effet, ces histoires relatées par les nonnes sont des documents notariés ou judiciaires, extrêmement codifiés, au sein desquels la parole de la plaidante ou de la représentée ne cherche pas forcément à décrire son vécu authentique, mais plutôt à construire un argumentaire ou un plaidoyer en vue d'obtenir des rétributions de la justice. Des allusions à la fuite sont donc présentes dans les documents officiels qui ponctuent ces vies. Une religieuse réfugiée à Genève, Yolande du Chastellet, revient sur son parcours en réglant devant un notaire les détails des héritages parentaux auxquels elle peut prétendre et de la dot que ses frères peuvent lui attribuer²⁹. Dans une série de dossiers voués à mettre en place le versement d'une pension par ses frères, une réinstauration dans l'héritage familial et la constitution de sa dot, quelques phrases explicitant son départ des ordres établissent ce qu'on pourrait voir comme une interprétation personnelle de sa trajectoire. Yolande réside dorénavant à Genève, est apparemment convertie au calvinisme et a mis en œuvre non seulement sa conversion aux nouvelles idées, mais semble aussi avoir participé à celle de ses frères. La fuite du couvent n'est pas mentionnée telle quelle. L'allusion est subtile car la religieuse insiste moins sur le processus de fuite mis en œuvre, que sur la conséquence de cette fuite. Dans son récit, elle s'attarde uniquement sur la conséquence d'une arrivée à Genève : tout se passe comme si sa vie antérieure, au couvent, et l'expérience de sa fuite n'étaient pas dignes d'être relatées.

Pour eviter les Idolateries et superstitions papistiques esuelles elle avoyt esté plongees des son jeune aage nayant chois aulcung jugement ny discretion et encores moins cognoissance de la verite du saint evangile et de son salut se soyt retiree en ceste cite pour y vivre selon la reformation de l'evangile³⁰.

La fuite n'est pas décrite au sein de la narration mais c'est la mention d'une retraite à Genève, d'un but supérieur et atteint, qui est mise en exergue. Dans le texte, l'ancienne nonne insiste sur la recherche d'un lieu où elle pourrait suivre un mode de vie en adéquation avec ses idées. Le départ du couvent amorce donc la quête d'un lieu où vivre selon sa foi. Le monastère apparaît uniquement comme ce point de départ d'un itinéraire de découverte, de dévoilement de la nouvelle foi : s'extraire de ce lieu caractérisé par la superstition, c'est franchir le premier seuil dans l'herméneutique de la vérité. La mention de sa conversion est en fait indispensable pour Yolande du Chastellet, qui cherche à s'établir à Genève, en recouvrant et ses droits de succession et une possibilité de se marier. Sans pouvoir prouver de la sincérité de cette conversion, notons que cette allusion, insérée dans un document notarié, indique un pragmatisme et la subtilité manifestée dans la gestion de la sécularisation que la religieuse met en œuvre pour retrouver toute sa potentialité

²⁹ AEG, Notaire Jean Ragueau 8, fol. 73.

³⁰ AEG, Notaire Jean Ragueau 8, fol. 73.

d'action. L'absence de retour sur le passé de cette femme, alors que plusieurs documents retracent ses avancées administratives, corroborerait la nécessité d'insérer une phrase, assez convenue, d'affirmation d'un passage à la Réforme. Sur la dizaine de *folios* qui traitent de cette affaire, seuls ces mots inscrivent Yolande du Chastellet dans la catégorie d'une sortie de couvent suivie par un passage aux nouvelles idées.

Le récit des évasions, quand il est formulé par des détracteurs, propose quelques *topoi* quasiment littéraires. La mention de matériel dérobé, d'argent et d'objets précieux volés est l'une des constantes de ces récits, qui participent à l'édification d'un socle commun de préjugés et de représentations sur ces échappées. Quand les envoyés d'Henry VIII en Angleterre réalisent les inventaires des biens monastiques, que ce soit dans le *valor ecclesiasticus* (qui liste les revenus des monastères), ou au moment des dissolutions, ils font signer des reconnaissances par les abbesses³¹. Lors de la première série de dissolutions, en 1536, les documents de visitations recensent les biens des monastères. Par exemple, un inventaire est réalisé à l'abbaye de Bruisyard (une maison de clarisse dans le comté de Suffolk) en août de cette année, et signé par Mary Page, l'abbesse :

Inventaire signé, fait le 22 août 1536, entre Sir Ant. Wingfield, Sir Tho. Russhe, Rob. Southwell et Thomas Mildmay, les commissionnaires du Roi et Mary Page, abbesse de Brusyard ; à propos des ornements de l'église et de l'ameublement des différentes cellules... que l'abbesse doit conserver à l'usage du roi. Valeur totale : 40 £ 14s 5d. Signé par l'abbesse³².

Peu de temps auparavant, Mary Page avait écrit à Thomas Cromwell afin de lui assurer, au nom de son couvent, que les biens de la maison n'étaient pas aliénés, et que les bois attenants n'étaient pas non plus utilisés plus que de coutume³³. Les biens matériels des institutions monacales faisant, depuis la loi de dissolution, partie des possessions royales, l'abbesse s'engage à les conserver et protéger pour le roi et ses envoyés. Les listes précises des propriétés, faites par les envoyés royaux, établissent l'ampleur des avoirs des couvents et inventorient l'ensemble des biens fonciers et matériels, recensant le nombre de terres possédées jusqu'au linge de maison. Cette précision extrême des listes semble être la réponse institutionnelle et politique à la suspicion généralisée contre les religieuses. Les *Visitors* semblent estimer, par cette précision, qu'elles sont capables (voire déterminées) de ne pas quitter le monastère les mains vides. Ces préventions émises à l'encontre

³¹ Sur les systèmes mis en place par les *commissioners* du roi, notamment le *valor ecclesiasticus*, voir la somme de D. KNOWLES, *Bare Ruined Choirs. The Dissolution of the English Monasteries*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

³² 22 Aug. R. O., lettre 347, Brusyarde Abbey. (Nonnes mineures, Brusyarde Abbaye, Suff.), J. GAIRDNER (éd.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1888, vol. 11, (m.t.), original : « Inventory indented, made 22 Aug. 28 Hen. VIII., between Sir Ant. Wingfield, Sir Thos. Russhe, Rob. Southwell, and Thomas Mildmay, the King's commissioners, and Mary Page, abbess of Brusyarde; of the ornaments of the church and furniture of the different chambers, &c. which the abbess is to keep to the King's use. Total value, 40 l. 14 s. 5 d. Signed by the abbess ».

³³ J. GAIRDNER (éd.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, vol. 9-Août-Décembre 1535, *op. cit.*, lettre 1094 « the Abbess and Convent of Brosiarde to Cromwell »,

des religieuses dépassent largement le seul cas anglais et fonctionnent aussi bien dans les cas de religieuses catholiques chassées que dans ceux d'« apostates » qui cherchent un refuge hors des terres catholiques.

Charlotte de Bourbon est ainsi accusée d'avoir emporté dans ses malles toutes les richesses du couvent. L'accusation à son encontre circule internationalement. Dans une des lettres écrites par le chevalier Charles Moryson, le 7 mars 1572, à Lord Burghley, *High Treasurer* d'Elizabeth, on fait par exemple état de cette accusation. Outre les remerciements d'usage qu'adresse le chevalier pour la bonté avec laquelle le traite ce grand noble protestant, Moryson évoque quelques actualités sur la situation française, notamment l'affaire de « la fille de M. de Montpensier, qui était abbesse, a quitté son abbaye avec sa gouvernante et quatre ou cinq de ses religieuses, et a emporté toutes les reliques et tous les bijoux, et une grande quantité d'argent³⁴ ». Cet échange permet de mettre à jour plusieurs traits. Déjà, la célébrité du cas de sortie : Charlotte de Bourbon, appartenant à une des plus grandes familles françaises, voit sa situation connue de tous, dépeinte et devenir un sujet de commérages dans l'ensemble de l'Europe. Les conditions de la fuite sont également reprises et commentées à l'envi. Le grossissement des faits, l'ajout de religieuses à la liste des évadées, l'impression hyperbolique de la succession de biens volés montrent que la fuite de Charlotte passe du fait divers à l'affaire d'État et que les ragots qui la concernent accèdent au statut d'événements dignes d'être évoqués dans une lettre qui parle des actualités françaises. En effet, le début de la missive, qui décrit la situation du roi et sa rencontre avec la Reine de Navarre, est directement suivie par l'évocation de la fugue. Dans le panorama des événements du Royaume, cette évasion constitue un fait saillant et les contemporains en font, à partir de ses descriptions et de ses récits, un événement-type, exemplaire des sorties monastiques³⁵. Le bruit de cet événement se répercute des deux côtés de la frontière confessionnelle et les lettres entre les réformateurs font résonner son écho dans les jours qui suivent le départ de Charlotte. Le récit de la fuite, là aussi, est retravaillé : on passe du statut du ragot à celui du mythe en quelques lignes seulement. Dans une lettre de Bèze à Bullinger datée de mars 1572, le réformateur se réjouit de cette sortie d'une ex-religieuse haut-placée et la transforme en un événement déterminant dans la fin du monastère de Jouarre, puis que Charlotte, dans son récit, sort avec « toutes ses nonnes » :

³⁴ A. J. CROSBY, *Calendar of State Papers Foreign. Elizabeth, 1572-1574*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1876, vol. 10 : (m.t.), original : « M. de Montpensier's daughter, who was abbess departed from her abbey with her governess and four or five of her religious women, and has taken away all the relics and jewels, and a great quantity of money ».

³⁵ Voir les lettres échangées par les catholiques au moment de sa mort, par exemple, celle du cardinal de Granvelle, qui écrit à propos de la tentative d'assassinat du Taciturne en 1582, et dans laquelle il mentionne la mort bienvenue de son épouse : « l'on assure fort que sa nonnain apostate soit morte de pleurésie, il seroit bien les avoir enterrés ensemble tous deux ». La lettre est du 2 juin 1582, envoyée de Madrid. Dix ans après son évasion, c'est encore l'apostasie qui la qualifie du point de vue d'un ecclésiastique catholique : G. GROEN VAN PRINSTERER, *Archives Ou Correspondance Inédite De La Maison D'Orange-Nassau : Première Série*, Leide, S. et J. Luchtman, 1847, vol. VIII-1581-1584, p. 104-105.

Abbatissa quaedam ditissimi in Campania finibus monasterii, Mompenserii (unius ex regii sanguinis principibus omnium qui vivunt religioni infensissimi) filia, una cum suis nonnis omnibus, renuntiato cum abbatial papatu, in vicinam Germaniam transit³⁶.

Les mêmes aspects (accusation de vol, fuite des supérieures) sont mis en avant dans le récit de plusieurs évasions. À l'instar du curé parisien Jean de la Fosse, qui retient dans ses mémoires le vol des reliques par l'abbesse de Jouarre³⁷, en 1572, le parlement de Paris exprime la volonté de capturer et de ramener au cloître une autre abbesse, celle des cisterciennes de Gômbre. Elle aurait voulu autofinancer sa sécularisation en emportant tout ce qu'elle pouvait des possessions de l'abbaye, même les meubles³⁸. En 1547, Gabrielle de Borne, abbesse de Saint-Pierre d'Orange est quant à elle accusée de s'être enfuie,

ayant recueilli tout le thresor & argent de ce Monastere, suivie de ses religieuses, & accompagnée de deux Prestres, plia bagage, quitta son Monastere, & en pleine nuit se retira en la ville de Geneve selon la reformation. Une autre Religieuse d'Orange la suivit tost après & print la mesme route soubz l'escorte d'un prestre de Montdragon³⁹.

Tous les critères de qualification d'une ignominieuse évasion se rencontrent ici : la fuite en devient caricaturale en se déroulant de nuit, en secret, après que ses actrices et acteurs aient consciencieusement regroupé les fruits d'un larcin complet. L'autre élément est bien sûr celui d'une abbesse qui transmet un exemple répréhensible : elle porte ainsi la responsabilité du départ d'une autre religieuse qui, littéralement selon l'auteur, suit son exemple. Pourtant, dans les *Registres* du consistoire de Genève, qui retranscrivent les interrogations de ces femmes, la faute du départ semble davantage reposer sur le prêtre en question, Pierre Rolier, leur accompagnateur jusqu'à Genève.

Les récits de fuite sont souvent questionnés par les autorités catholiques qui cherchent à comprendre les défections et à mettre en place les moyens pour lutter contre une contagion possible. Dans le monastère de la Madeleine où, en 1560, vingt-quatre religieuses auraient refusé (selon l'historiographie) de faire acte de profession de foi catholique, avant de quitter le couvent,

³⁶ T. de BÈZE, *Correspondance*, Genève, Droz, 1988, vol. 13, 1572, p. 92 Lettre 907 : « L'abbesse du plus riche monastère de Campanile, une fille de Montpensier (un des Princes de sang qui vivent dans la religion ennemie), elle et toutes ses nonnes, après avoir renoncé solennellement à l'abbatial papal, s'est réfugiée en Allemagne voisine » (Merci à Nicolas Besse pour l'aide en traduction latine).

³⁷ « Respondit ledit. Montpensier [le père de Charlotte de Bourbon] que ce n'estoit bien faict audit Palatin d'avoir faict ung tel acte [recevoir sa fille], et que jamais sa fille n'amenderoit de ses biens, et qu'elle en avoit plus pris en reliques de l'Eglise qu'il ne luy en sçauroit appartenir », dans J. de L. FOSSE, *Les « mémoires » d'un curé de Paris (1557-1590) : au temps des guerres de religion*, Genève, Librairie Droz, 2004, p. 108.

³⁸ Exemple cité dans l'article de Charmarie Blaisdell, qui déploie une typologie des sorties possibles, et dans lequel elle insiste notamment sur la difficulté à évaluer et mesurer la réception et l'impact du calvinisme dans les couvents, en considérant la variété des moteurs de sortie (elle identifie principalement « une profonde absence de vocation », p. 156). Voir C. J. BLAISDELL, « Religion, Gender and Class : Nuns and Authority in Early-Modern France », *op. cit.*, p. 157.

³⁹ J. de L. PISE, *Tableau de l'histoire des princes et principauté d'Orange*, La Haye, Théodore Maire, 1640, p. 263-264.

des stratégies sont élaborées par l'abbesse fontevriste Louise de Bourbon pour tenter de comprendre les dysfonctionnements de cette abbaye-fille d'Orléans :

Le 19 février 1559, Louise assembla devant le cardinal de Bourbon plusieurs personnes de distinction, et Madame fist remontrance de l'accident de ravissement des religieuses de la Magdelaine-lèz-Orléans, et fust conclud qu'on ferait venir le confesseur, les prieures, dépositaire, bourcière et aultres, qui pouvoient estre chargées d'avoir favorisé ou dissimulé, afin de cognoistre l'origine de l'entreprise et envoyer un aultre religieux fidel, et des religieuses⁴⁰.

L'entreprise de fuite commune est interprétée comme le résultat d'une préméditation longue et obligatoirement réalisée avec le concours d'éléments internes au couvent. Les femmes sorties sont présentées comme passives dans cette action et il s'agit alors de trouver le responsable. La quête d'un coupable se fait parmi les membres endogènes au couvent (des supérieures sont soupçonnées d'avoir participé ou dissimulé cette saignée, les faits et geste du confesseur se retrouvent scrutés) et l'attention portée aux mécanismes d'une complicité potentielle entre les nonnes sortantes et celles restantes est un révélateur. En effet, ce type de questionnement sur un ou une « ennemi.e de l'intérieur » montre que la conception du couvent par la supérieure de l'ordre est celle d'un tout, d'une unité conventuelle, au sein de laquelle les relations interpersonnelles priment sur la fidélité à la maison-mère. En outre, Louise de Bourbon ne semble pas être intéressée par la recherche des acteurs externes au couvent, ceux responsables du « ravissement », terme qui implique pourtant un concours extérieur à l'action. Cette focalisation de l'abbesse au niveau intra-conventuel montre l'émergence d'une idée de réforme interne à instaurer : l'envoi d'éléments « fidèles », prêtres et religieuses, pour contrebalancer les éléments rebelles, indique la nécessité ressentie de restaurer la foi initiale. La fuite d'une partie du couvent devient l'opportunité de faire rentrer dans le rang les professes restées, et d'entamer une réforme plus globale du monastère en déroute⁴¹. D'ailleurs, la question de la fidélité, qui se pose dans les suites de l'événement, montre la reprise en main drastique de l'établissement par la hiérarchie catholique : c'est en élaborant une confession de foi catholique, texte soumis à la signature des religieuses, que l'abbesse peut rétablir son autorité spirituelle sur le couvent dépendant de sa juridiction.

Dans la littérature pamphlétaire, les récits de cas particuliers – une telle sort du couvent, une telle s'évade – disparaissent au profit de discours traitant de logiques d'ensemble – les protestants font sortir les religieuses – hautement blâmables. Le prêtre angevin René Benoist utilise ce processus de

⁴⁰ Le passage semble extrait d'une histoire de Fontevrauld par l'un de ses prêtres, Jean Lardier, *La Sainte Famille de Fontevraud*, cité par plusieurs auteurs, dont : A. JUBIEN, *L'abbesse Marie de Bretagne et la réforme de l'ordre de Fontevrauld : d'après des documents inédits*, Angers, E. Barassé, 1872, p. 54 ; L.-A. PICARD, *Légendes et Miracles de Fontevraud*, Saumur, Impr. Paul Godet, 1913, p. 119. Charmarie Blaisdell indique les côtes actuelles du document microfilmé : Archives Départementales du Maine et Loire, MI 87.

⁴¹ Sur la réforme énergique menée par Louise de Bourbon, voir les pages de L. de VAUZELLES, *Histoire du prieuré de la Magdeleine-lez-Orléans, de l'ordre de Fontevraud*, *op. cit.*, p. 100-101.

généralisation, souvent à l'œuvre dans les écrits catholiques qui n'évoquent pas individuellement des femmes sortant des couvents mais qui veulent lutter contre la possibilité de fuite liée au protestantisme. Celles qui sont sorties, sans plus de précision, forment un groupe idéal-typique, destiné à fonctionner comme repoussoir pour une communauté fidèle. La description de la sortie s'ancre donc fortement dans une condamnation catégorique de ces trajectoires d'apostasie, notamment à l'aide d'une rhétorique hyperbolique, largement mobilisée par les écrits polémiques dont les auteurs sont engagés dans les luttes confessionnelles. Le docteur angevin tente de prévenir toute défection des cloîtres au moyen d'hypotyposes, de descriptions présentées comme réalistes et vives, catastrophiques décrivant la vie spirituelle des ex-nonnes dans leur existence post-sortie. La sortie est assimilée à la Chute, condamnant les religieuses qui la subissent à une vie de péchés et à la damnation. Pas de rédemption possible ici : le prêtre doit convaincre un couvent que ces femmes perdues sont au-delà du secours. Il décrit ainsi le phénomène, assimilant son auditoire à ces apostates repentantes afin de provoquer une identification riche d'enseignements : « vous cherchez, vous fréquentez, vous aymez & embrassez le monde, retournant à vostre vomissement, & regardant derriere, & vous vous esbahissez de votre blessure ?⁴² ». L'évocation des remords que la professe sortie a nécessairement, conséquences de son action, est visuelle et violente. Le monde est une déjection, le retour dans ses miasmes, une plaie ouverte. Le confesseur des religieuses condamne ces comportements grâce à un ressort stylistique original et certainement efficace : la généralisation par la seconde personne du pluriel (« vous cherchez »), invitant à une identification forte entre ces apostates, bannies de Dieu, et ses fidèles servantes.

d. Recueil réformé de vies exemplaires

En contrepoint de ce traitement critique de la fuite du couvent, la relecture confessionnalisée des événements que produisent les auteurs protestants, notamment les pasteurs, crée quasiment un genre à part, constitué de recueils d'*exempla*, soit de vies exemplaires. En effet, ce corpus de textes exploite l'aubaine, en termes de publicité, d'impacts religieux et politiques, que constitue le passage de personnalités et de représentant.e.s de l'ancienne foi vers la nouvelle. Les historiens qui ont étudié les trajectoires de conversion montrent bien l'importance que représente, pour le camp confessionnel adverse, la persuasion ou conversion d'un membre de l'autre Église. Cette importance se lit dans la formation et publication de recueils d'exemples visant à constituer un socle de situations de référence pour celles et ceux qui souhaiteraient quitter l'hérésie, quelle qu'elle soit. Thierry Wanegffelen explique notamment que, dans le cadre de l'explosion des récits de

⁴² R. BENOIST, *Remonstrance aux prestres, religieuses, et moynes qui soubz le pretexte d'un licite mariage ont commis abominable inceste et sacrilège*, *op. cit.*, 15 v.

conversion destinés à convaincre leurs lecteurs de désertir la « mauvaise » foi, « le meilleur argument parai[t] fourni par la conversion d'un ecclésiastique de l'autre Église⁴³ ». Les religieuses pourraient alors être analysées dans ce cadre conceptuel, en tant que représentantes converties de l'ancien clergé : en effet, souvent de familles nobles, entreprenant des chemins d'exil pour vivre selon leur nouvelle foi, elles incarneraient ce parcours idéal, aisément mobilisable par les discours sermonnaires.

Néanmoins, à part Charlotte de Bourbon et, plus tôt dans le siècle, Marie Dentièrre, aucune de ces femmes ne fournit un argument convaincant à solliciter, par les pasteurs et les institutions protestantes, pour convaincre d'autres personnes de se convertir. Aucun récit de leur conversion n'est utilisé, ni retranscrit, ni recherché. Or, le maître-livre de Didier Boisson, qui retrace le parcours d'anciens ecclésiastiques convertis à la Réforme, met en exergue la compréhension genrée du phénomène de publicisation de la conversion. Les religieuses sorties ne constituent pas des exemples assez éclatants de réussite confessionnelle, d'efficacité prédicatoire : si elles sont citées, c'est en tant que groupe, et uniquement comme faire-valoir d'un prêcheur particulièrement convaincant. C'est le cas à Toulouse, quand, relate l'historiographie hagiographique réformée, le diacre Jean Fontenay convainc toutes les religieuses du couvent de l'Espinasse de rejoindre les nouvelles idées⁴⁴.

Du fait de leur genre et peut-être aussi à cause des représentations très négatives qu'elles suscitent, celles de débauches, de licences, de sorties faites dans le but d'assouvir leurs besoins charnels, les religieuses semblent donc exclues des mises en scène de conversion et les récits inexistantes de leur conversion ne peuvent *a fortiori* pas faire l'objet de notre recherche⁴⁵. Toujours suspectes, les anecdotes de sortie féminines ne rentrent pas dans le processus d'élaboration d'un lexique et d'un corpus de conversion propres à chacune des confessions, apte à servir de terreau d'une identité communautaire partagée et à procurer un substrat d'arguments pour convaincre de la supériorité d'une confession sur l'autre. Autre raison, encore une fois liée au genre : les stigmatisations genrées, c'est-à-dire les procédés de qualification négative ayant recours à un champ lexical féminin, dont les protestants font les frais dans les affrontements idéologiques entre les deux confessions jouent certainement un rôle dans l'éviction des femmes du « panthéon des convertis ».

⁴³ T. WANEGFFELEN, « Récits de conversion des XVI^e et XVII^e siècles. Discours confessionnel et expérience individuelle », *op. cit.*

⁴⁴ E. HAAG et É. HAAG, *La France protestante, ou Vies des protestants français*, Paris, Cherbuliez, 1853, vol. 4, p. 325-326.

⁴⁵ Le cas du prosélytisme de Marie Dentièrre, encadré et encouragé notamment par Pierre Viret, est néanmoins souligné par les historien.ne.s. L'ancienne abbesse arrive devant Sainte-Claire flanquée des réformateurs : ce qui indique certainement que la force de persuasion qui pouvait venir de son parcours était valorisée. Voir : J. L. THOMPSON, *John Calvin and the daughters of Sarah*, *op. cit.* ; M. DENTIÈRE, *Epistle to Marguerite de Navarre*, Mary B. McKinley (éd.), Chicago, University of Chicago Press, 2004.

En effet, constamment vilipendés sur le fait que la Réforme attirerait particulièrement les femmes, attraction créant donc du point de vue de ses contradicteurs une religion de « femmelettes », il est fort possible que, pour les tenants des nouvelles idées, l'arrivée dans le milieu réformé de religieuses apostates ne fasse pas partie des conversions éclatantes à exposer publiquement⁴⁶. Mais, si la fuite des religieuses n'est pas vue comme une opportunité confessionnelle, elle reste à encourager et il faut malgré tout démontrer son efficacité. Des auteurs se félicitent de la fuite des nonnes en tant que groupe ou collectif, pour deux raisons : en tant que phénomène collectif, la fuite semble entériner le passage au protestantisme d'un espace (les couvents féminins incarnant souvent le dernier bastion de la confession romaine) et elle est signe de l'efficacité de la nouvelle foi, en termes de conversion, de force de conviction et d'attraction⁴⁷. Tout d'abord, chasser les religieuses constitue un passage obligé pour débarrasser un espace d'un catholicisme délétère. C'est une des preuves les plus visibles de la conversion globale d'un territoire, car les couvents font partie des institutions qui entretiennent, véhiculent et étendent la religion catholique, notamment par le biais des écoles qui accueillent les filles des élites nobiliaires et notabiliaires locales⁴⁸. Le démantèlement des monastères est donc la condition *sine qua non* d'une suppression du catholicisme dans un espace donné. C'est dans ce sens qu'on peut comprendre le passage que Jean Crespin, dans son célèbre martyrologe, consacre à Thomas Cromwell et à son rôle dans la dissolution des monastères, masculins et féminins, anglais :

Soudain apres avoir reietté le ioug du Pape, la ruine des monasteres survint. Au moyen de quoy il semble que Dieu ait voulu susciter cest homme [Cromwell] pour poursuyvre le reste de la dissipation de ceste moynaille : veu qu'autrement s'ils demeuroyent en leur premier estre, le Pape ne pouvoit estre exterminé d'Angleterre, ny eux aussi rengez à la raison, que premierement le Pape n'en eust esté forclos⁴⁹.

⁴⁶ Ce vocable de « femmelette » a été bien étudié par les historien.ne.s sensibles aux problématiques de genre dans leurs approches de la Réforme, au point de devenir un quasi poncif de la question du genre au moment de la Réforme. Voir par exemple : T. HEAD, « The Religion of the Femmelettes: Ideals and Experience among Women in Fifteenth and Sixteenth Century France », dans Lynda L. Coon et Katherine J. Haldane (éd.), *That Gentle Strength: Historical Perspectives on Women in Christianity*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1990, p. 149-175, ou encore le chapitre d'Amanda Eurich, traitant de manière généraliste de la question des femmes huguenotes, qui prend quand même le temps de questionner le sujet de l'inversion genrée dans les insultes lancées à l'une ou l'autre confession : A. EURICH, « Women in the Huguenot Community », dans R. A. Mentzer et B. V. Ruymbeke, *A Companion to the Huguenots*, Leiden, Brill, 2016, p. 118-150, p. 143.

⁴⁷ L'historienne J. McNamara montre à quel point les pouvoirs protestants locaux tentent de supprimer des monastères féminins et créent des stratégies pour amorcer leurs dissolutions. L'autrice souligne que, dans les premières décennies de la Réforme, les protestants pensaient simplement qu'en autorisant la sortie, les couvents seraient détruits, car toutes les religieuses voudraient sortir. Cependant, la norme est davantage celle d'une résistance à la suppression que d'un accueil favorable de la dissolution. Voir J. A. McNAMARA, *Sisters in arms: Catholic nuns through two millenia*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1996, p. 435 et suiv.

⁴⁸ Sur ce recrutement nobiliaire et notabiliaire des monastères enseignants, voir : E. RAPLEY, *A Social History of the Cloister: Daily Life in the Teaching Monasteries of the Old Regime*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's Press, 2001.

⁴⁹ J. CRESPIN, *Actes des martyrs déduits en sept livres*, op. cit., Genève, J. Crespin, 1565, p. 149.

Ce rôle de « Cromel » est encore développé dans une édition plus tardive de Crespin, qui insiste sur l'action unique de l'homme politique pour débarrasser l'île des monastères, et donc de la présence catholique :

Ce Cromel extrait de petit lieu, receut en sa personne toutes les inimitiez & embusches de toute la Prestraille & Moinaille de ceste Isle : la porta en soy seul, & en triompha, & finalement ne laissa monastere ne maison de toute ceste racaille, qu'il ne mist bas & ruinast jusqu'aux fondemens, mesmes il rangea les Archvesques & Evesques⁵⁰.

Démanteler les institutions monastiques est une mesure nécessaire car, afin de concrétiser l'horizon d'attente réformé de territoires enfin débarrassés du « joug papal », il convient de supprimer ses agents sur place, les membres des ordres monastiques.

Après la prise de distance et la séparation avec Rome, la dissolution monastique est le deuxième échelon à franchir dans ces étapes qui mènent à la vraie foi. La même interprétation du départ des religieuses et religieux d'un espace est proposée dans l'*Histoire ecclésiastique* publiée de manière anonyme en 1580 mais attribuée à Théodore de Bèze. Lorsque celui-ci évoque la victoire de la Réforme à Castres en 1562, son récit identifie trois moments, qui ne sont pas tout à fait les mêmes que ceux évoqués par Crespin pour le cas anglais, du fait de contextes différents, mais tout aussi significatifs. Il s'agit de la suppression des images et des autels, de l'interdiction de la messe et du départ des nonnes du couvent. Ce dernier est relaté en ces termes :

Qui plus est, trois jours après, le procureur du roi, viguier, accompagné de plusieurs autres, allèrent quérir les nonnains, appelées les minorettes, qui étaient vingt en nombre, et, les ayant amenées au temple Saint-Benoît pour ouïr le prêche, les logèrent en trois maisons bourgeoises, desquelles puis après leurs parens les retirèrent. Par ainsi cessa comme de soi-même l'exercice de la religion romaine en cette ville de Castres⁵¹.

Les religieuses sont bien celles qui (sup)portent la foi catholique : leur départ clôt l'histoire de l'ancienne foi de la ville. Ainsi, la sortie et la destruction des monastères sont à encourager en ce que leur mise en œuvre démontre la prise en main, puis la maîtrise réformée d'un espace.

Le pamphlétaire Nicolas Barnaud, huguenot proche des monarchomaques, dans *Le miroir des frençois*, fait dialoguer deux personnages, Tubalcain et Honorat, le second instruisant le premier sur les avantages de la nouvelle foi. Au sein de ce miroir confessionnel, un long passage est consacré, comme il est d'usage dans la littérature confessionnelle réformée, à la question monastique au sens large et pas simplement aux vœux. L'auteur présente en fait les solutions aux différents problèmes rencontrés dans la société qui sont tous liés à l'ancienne foi. Les religieuses sont donc moins vues

⁵⁰ J. CRESPIN, *Actes des martyrs déduits en sept livres*, op. cit., Genève, J. Crespin, 1565, p. 148.

⁵¹ T. de BÈZE, *Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France, en laquelle est descrite au vray la renaissance & accroissement d'icelles depuis l'an M.D.XXI. insques en l'année M.D.LXIII. leur reiglement ou discipline, synodes, persecutions*, Anvers, de l'imprimerie de Jean Remy, 1580, p. 875.

comme des cas perdus, des femmes damnées, que comme des créatures à sauver de leur cloître. L'argumentaire, sur ce sujet, prend essentiellement la forme d'une apologie de la fuite du couvent. Celle-ci se construit au niveau individuel, puisque les professes doivent prendre la décision de partir et, au niveau social plus large, que les familles et les « gens de bien » doivent concentrer leurs efforts pour les sortir des couvents. Les nonnains sont donc poussées directement à fuir : « pauvres creatures, sortez de vos cavernes, venez ouïr la parolle de Dieu », les exhorte l'auteur⁵². Détruire les monastères devient alors une question de salubrité publique, de sauvegarde du bien (et des biens) à l'échelle globale. Il faut donc que la société en son ensemble produise les conditions de possibilité d'une réinsertion sociale de ces « bastards & bastardes » au sein des branches productives du monde : le retour au monde est pensé comme le passage de l'oisiveté à l'activité, et, selon un argument que l'on repère fréquemment dans la littérature à partir des années 1530, comme la fin d'un engraissement des moines et moniales sur le dos des plus pauvres⁵³. La marche à suivre décrite par Barnaud est la suivante : « les moyens qu'il conviendrait tenir en cecy [la procédure de destruction des couvents], seroit que les gens de bien retirassent leurs freres ; sœurs, & plus proches parens qui sont aux cloistres, moineries & convents de ceste pepiniere ou ils habitent⁵⁴ ». Faire sortir les religieuses témoigne donc non seulement d'un engagement de la société dans un passage au protestantisme mais constitue aussi la condition sans laquelle une vie chrétienne n'est pas possible. En décrivant les démarches nécessaires pour libérer le monde de ces abus, pour « rembarer ce serpent cauteleux » que représente l'institution catholique, le miroir de Barnaud présente une société idéale, dans une sorte d'utopie réformée décrivant un monde débarrassé du catholicisme⁵⁵. La virulence du passage place comme nécessité absolue la sortie des nonnains, inutiles et débauchées, qui constitue donc un palier obligatoire à franchir.

L'autre raison de se réjouir de la sortie des religieuses est donc qu'elle met en avant la puissance de conviction des prédicateurs de la foi nouvelle et la force de conversion à la Réforme qu'elle suscite. Théodore de Bèze évoque de la sorte les évadées d'Orléans, dont l'échappée belle annonce, pour lui, une conversion plus globale de la société orléanaise. Cette fois, la sortie du couvent constitue un indice du mouvement général de la ville en faveur des idées réformées : « le premier jour de l'an 1560, à commencer l'année en janvier, six nonnains du monastère de la Magdeleine, près d'Orléans,

⁵² N. BARNAUD, *Le miroir des frencois compris en trois livres contenant l'estat et le maniement des affaires de France tant de la justice que de la police etc.*, Nancy (?), 1582, p. 286.

⁵³ *Ibid.*, p. 288. Calvin note déjà dans son *Institution de la religion chrétienne* : « quand au vivre [des moines] quelle sobriété y a-il ? On n'engraisse point autrement les pourceaux en l'auge ». J. CALVIN, *Institution de la Religion chrestienne composée en latin par M. Iean Caluin et translâtée en François par Iuyesme, et encores de nouveau reueue et augmentée*, Genève, François Iaquy, Antoine Dauodeau, et Iaques Bourgeois, 1557, p. 129.

⁵⁴ N. BARNAUD, *Le miroir des frencois...*, *op. cit.*, p. 289.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 297.

sortirent du couvent, ce qui causa un grand bruit, mais tant y a qu'il ne s'en ensuivit autre chose⁵⁶ ». Le manque de réaction pour poursuivre les nonnains semble être la preuve d'une attitude pro-réformée de la communauté urbaine. Fuir le cloître se transforme ainsi en un comportement exemplaire, prend les allures d'un modèle à suivre. C'est aussi une preuve de l'efficace prédication des ministres⁵⁷. Le récit bézien portant sur le cas des religieuses de Béziers va dans ce sens puisque l'auteur insiste sur le caractère d'évidence qui entoure la conversion globale en 1562 :

Quant au dedans de la ville, les uns se gouvernant selon le temps, les autres ayant eu quelque bon vouloir, mais étant auparavant surmontés de crainte, embrassèrent franchement et publiquement la religion, et nommément toutes les nonnains quittant leur habit sans force ni violence aucune⁵⁸.

C'est le départ du couvent qui indique la réussite de la conversion, la fuite procurant le signe d'une conviction profonde. Mais, dans ces lectures protestantes, les religieuses ne sont plus fugitives : au contraire, elles réintègrent la société après leur fuite initiale et condamnable du monde. Ces interprétations sont communes à la plupart des écrits qui évoquent la question des vœux monastiques. L'*Histoire des martyrs* propose plusieurs de ces confessions de foi des condamnés à mort par les catholiques dans lesquelles l'auteur expose l'opinion de ces martyrs sur les sorties de couvent : Guillaume de Schuvolle, par exemple, est brûlé à Malines en 1529, après avoir donné son opinion sur « le vœu des Moines et nonnains » : « il est donc loisible à telles gens de sortir de leurs cloîtres, veu que ce qu'ils font, & croyant meriter & estre sauvez par leur superstitieuse façon de vivre, est directement contre la verité de l'Escriture Sainte⁵⁹ ». Non seulement la sortie est encouragée, mais elle n'est pas vue comme une fuite, elle est un acte de liberté, elle est « loisible », c'est-à-dire autorisée, permise, et tout individu est libre de l'accomplir.

Ces narrations, même si elles s'éloignent de la réalité des religieuses qui sortent, rappellent encore une fois l'impact du phénomène sur les contemporains confrontés à la saignée ou à la délivrance des cloîtres, selon leur positionnement. Les laïcs et les laïques sont donc les témoins d'une

⁵⁶ T. de BÈZE, *Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France, en laquelle est descrite au vray la renaissance & accroissement d'icelles depuis l'an M.D.XXI. iusques en l'année M.D.LXIII. leur reiglement ou discipline, synodes, persecutions*, op. cit., p. 288.

⁵⁷ *A contrario*, l'échec subi par les prédicateurs dans certains couvents est souvent vu comme un signe d'incompétence par les catholiques. Martin Bucer est décrit comme se mettant extrêmement en colère face à la résistance des religieuses de Strasbourg dans la chronique de leur départ (A. LEONARD, « Defending Women's Communal Life. Dominican Nuns at Strasbourg (1526) », op. cit.). Les cas de religieuses strasbourgeoises, fort bien documentés, fournissent un contrepoint intéressant à nos trajectoires, bien que ne faisant pas partie de notre corpus. Nous y reviendrons. Notons encore les religieuses clarisses qui soulignent l'inefficacité de Farel à Genève (voir la chronique de Jeanne de Jussie, à ce sujet).

⁵⁸ T. de BÈZE, *Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France, en laquelle est descrite au vray la renaissance & accroissement d'icelles depuis l'an M.D.XXI. iusques en l'année M.D.LXIII. leur reiglement ou discipline, synodes, persecutions*, op. cit., p. 175.

⁵⁹ L'édition de 1582, étoffée, de l'histoire des martyrs, insiste sur ce dialogue : J. CRESPIN, *Histoire des martyrs persecutez et mis a mort pour la verité de l'Evangile, depuis le temps des apostres jusques à l'an 1574, comprinse en dix livres*, Genève, Eustache Vignon, 1582, p. 97.

nouveauté sociale qui provoque une kyrielle de discours sur ces femmes qui choisissent de s'extraire des couvents par différents moyens et stratégies d'exfiltration. Mais un hiatus apparaît entre les explicitations de ces fuites par les sources attenantes à ces femmes et les récits généralisant proposés par ceux qui veulent les encourager ou les dissuader. Entre le récit-type de l'évasion, lu au travers des focales confessionnelles, et la réalité de sa mise en œuvre, des différences notoires s'ajoutent au jugement positif ou négatif posé sur ces départs par ces textes polémiques, prenant fortement parti pour ou contre les religieuses. *A contrario* des documents traitant idéologiquement de la fuite, la décrivant comme un processus simple et procédant uniquement de la volonté des nonnes qui l'engagent ou de celle de leurs instigateurs, la fuite ou la sortie du couvent est un événement avant tout matériel : les femmes souhaitant retrouver le monde doivent découvrir, organiser et mettre en œuvre les solutions pour le faire, ce qui nécessite de mobiliser leurs réseaux et mettre en branle des plans complexes⁶⁰. Les fins visées sont donc pragmatiques (revenir au siècle) et les moyens pour y accéder proposent en fait un ensemble de réponses matérielles à ce qui peut se résumer à un problème très pratique : comment sortir ? En contraste avec cette phénoménologie de la fuite, la relecture littéraire des évasions, quant à elle, prend corps à un autre niveau narratif, celui des affrontements idéologiques et confessionnels.

Les sources offrent ainsi une vision très contrastée : qu'elles relèvent de ce qu'on pourrait appeler des écrits « de Réforme(s) » ou des documents plus institutionnels ou politiques, le regard porté sur les différentes formes qui concrétisent la sortie du couvent (exclusion, renvoi, fuite) et l'interprétation faite par leurs contemporains (ou par la génération suivante) de ces phénomènes transforme l'analyse historique que l'on peut en proposer. Comment, dès lors, se placer à hauteur de vue des religieuses et comprendre, ou tâcher d'établir, les raisons et l'organisation de ces départs ? Comparer les trajectoires de celles qui choisissent volontairement de sortir et de celles dont la fuite est forcée permet de mettre en valeur toute une dimension pratique du départ, allant de la décision de la route à emprunter aux questionnements liés au voyage et à ses conditions matérielles. Le mouvement commun à ces trajectoires, celui du départ depuis un lieu clos, habituel, constituant un foyer souvent assez protégé, vers un inconnu séculier, permet de proposer une comparaison de ces sorties de couvent et de mettre en exergue leurs modalités pratiques. En outre, en assistant aux préparatifs de départ des religieuses forcées à prendre les routes de l'exil, on ne peut que constater l'adaptation et l'organisation rigoureuse de ces femmes à une situation inédite : loin d'être

⁶⁰ Par exemple, la manière avec laquelle le jésuite anglais John Floyd évoque les sorties des religieuses est caractéristique. Elles sont soit séduites et mariées hors de leur couvent, « *entysing & marrying nunnes out of Cloyster* », p. 110, soit attirées à l'extérieur, « *drew so many nuns out of their Cloisters* », p. 285, dans J. FLOYD, *The Overthrow of the Protestants Pulpit- Babels, Convincing Their Preachers of Lying Et Rayling, to Make the Church of Rome Seeme Mystical Babel*, s. l., College Press, 1612. Le processus est évacué en une phrase et ce faisant devient davantage un argument rhétorique qu'un fait prouvé, étayé.

complètement démunies, leur réactivité face aux événements laisserait envisager l'idée que, même pour les femmes sortant seules et volontairement des cloîtres, des ressources, intellectuelles ou matérielles, sont mobilisées.

II. De la fugitive à la chassée

a. Négocier la fuite forcée

La mise en fuite sous la contrainte de forces ou facteurs exogènes au couvent est le bouleversement le plus partagé, en termes de nombre et d'institutions touchées par les religieuses de nos trois espaces étudiés, dans lesquels des couvents ferment, sont détruits, reconstruits, transférés ailleurs⁶¹. Il faut néanmoins lutter contre l'impression de passivité des religieuses qui émergent des sources décrivant la destruction de ces institutions, l'exclusion des femmes cloîtrées ou le bannissement des membres du clergé. Ces départs imposés créent en fait des trajectoires individuelles et collectives originales et témoignent de la multiplicité des réponses données à une situation inédite dans son ampleur au XVI^e siècle. Si l'Angleterre et la Suisse, du fait des entreprises de dissolutions monastiques, contribuent aisément à la catégorie des départs imposés, des régions du royaume de France, comme dans les quelques fois nommées « Provinces-Unies du Midi », voient leurs monastères endurer une version française de dissolution⁶². Lorsque les villes passent à la Réforme, la destruction ou, du moins, l'expulsion des membres des couvents performe et rend visible, au sein de l'espace public, la prise en main réformée de la cité. À Alençon, en juillet 1562, les religieuses sont chassées du couvent de l'Ave Maria ; dans le même temps, environ, les clarisses montalbanaises doivent quitter leur cité⁶³. Mais le départ imposé, plus ou moins brutalement, ne provoque pas, à part dans les cas de guerres violentes et de destruction complète, une débandade éperdue menant ces femmes, cahin-caha, vers des terres d'accueil imaginées pendant la fuite. Les trajectoires d'exil font l'objet de réflexions et de préparatifs que les membres des couvents mettent en œuvre selon le temps imparti par les autorités sur place et en fonction du nombre de religieuses

⁶¹ Les communautés monastiques qui doivent se déplacer représentent bien plus de personnes que les religieuses individuelles qui rentrent dans le monde. Toutes les religieuses anglaises, par exemple, ou une grande partie des couvents helvétiques, se retrouvent dans ces situations.

⁶² Jean Delumeau et Janine Garrisson ont utilisé cette expression. L'expression « Provinces-Unies du Midi » est utilisée ici surtout pour son aspect pratique. En effet, une critique récente de l'expression, qui a en fait eu davantage d'implications théoriques que pratiques, est apparu dans l'historiographie. Voir : M. ABERLÉ, « Protestantisme et démocratie : l'articulation entre religion et politique par le biais d'une histoire régressive », (à paraître) ; M. CASSAN, *L'Europe au XVI^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2018 [3^e édition], H. DAUSSY, « Un phénomène européen ? Peut-on parler de 'républiques calvinistes' en France dans la seconde moitié du XVI^e siècle ? », dans Monique Weis (éd.), *Des villes en révolte. Les républiques urbaines aux Pays-Bas et en France pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 65-76.

⁶³ Les historiens du XVIII^e et XIX^e siècles se sont beaucoup intéressés à ces cas : P. J. ODOLANT-DESNOS, *Mémoires historiques sur la ville d'Alençon et sur ses seigneurs*, Alençon, J. Z. Malassis, 1787 ; E. HAAG et É. HAAG, *La France protestante, ou Vies des protestants français*, Paris, Cherbuliez, 1852, vol. 3, p. 94.

qui prennent ensemble les routes du départ. Ce dernier est donc anticipé et les solutions à apporter à cette situation nouvelle proposées au préalable. Les sources catholiques, même celles produites dans le lieu du couvent (comme la vision catastrophée de Jeanne de Jussie), ou protestantes, qui évoquent des nonnes comme des groupes de victimes erratiques soumises à la merci des hordes protestantes ou des abuseurs catholiques sont donc à nuancer⁶⁴. Par exemple, les religieuses de Sainte-Claire de Périgueux envoient une supplique aux députés de Guyenne et de Languedoc après la destruction de leur monastère par des réformés le 9 juin 1580, dans laquelle elles exposent leur détresse matérielle, causée par l'occupation huguenote de la ville de 1575 à 1581. La lettre évoque une situation chaotique⁶⁵ :

Et étant le tout ainsi ruiné, saccagé ledit Gravier et ses complices ont pris et emporté plusieurs poutres, chevrons, ayts, bois, &c., qui se servient pu réserver du feu, et les ont employés à leurs propres usages ; ayant le tout mis en ruine et rendu inhabitable ainsi qu'il appert par évidence du fait permanent, tellement que lesdites dames et religieuses n'ont à présent aucune retraite et habitation où elles se puissent retirer pour habiter et faire le service divin, comme elles faisoient auparavant⁶⁶.

Les religieuses demandent dans cette requête que les coupables soient punis et que leur châtiment consiste à reconstruire le monastère « à leurs dépens ». Elles se décrivent comme sans ressources, complètement démunies, en insistant sur les désastres matériels qu'elles ont subis. Néanmoins, une lettre postérieure montre tous les leviers que l'abbesse est capable de soulever, par le biais de diverses missives, par l'inscription du couvent dans un système judiciaire rodé (avec un syndic et un avocat qui semblent efficaces), par les contacts qu'elle établit avec des personnes qui acceptent de lui louer des logements. En 1586, elle se présente, en personne, avec son avocat, devant le procureur du roi afin d'obtenir l'autorisation de vendre certains biens du couvent pour continuer les réparations du monastère :

Les pieuses dames [...] ont été contraintes de se retirer en divers lieux et maisons privées moyennant louage, comme encore de présent, elles demeurent en la maison de Mr. l'elu Roubert de la Cité, qu'elles tiennent à louage de lui, et cependant de ce qu'elles ont pu par une grande épargne de vie austère qu'elles mènent, ont fait quelque réparation, couvert

⁶⁴ Du côté catholique, outre les récits de religieuses violées, enlevées ou tuées, l'influence et la séduction des réformateurs sur les nonnains victimes sont toujours rappelées, que ce soit celle de Luther qui félicita une religieuse, la Florentine, d'avoir quitté le cloître, « l'issue (ou plutôt la fuite) de laquelle de son cloître pour estre sortie les portes closes, il attribue, & acompte, à ung grand miracle », ou celle de Calvin, « ferme protecteur et soigneux advocat des Nonnains se desbandans de leurs monasteres », dans F. de BELLEFOREST, Rod. HOYER et C. de TESSERAND, *Histoires prodigieuses extraites de plusieurs fameux anthevrs, Grecs & Latins, sacrez & prophanes, diuisées en cinq liures*, Anvers, chez Guillain Ianssens, 1594, p. 719. L'auteur réformé Philippe de Marnix, quant à lui, évoque ainsi la débandade (qu'il espère de ses vœux) des couvents : « et puis ils chasseroient tous nos prestres, chappelains, moines, beguines & nonnains les unes en leurs chappelles & paroisses, les autres en leurs spelonques claustrales, comme on chasse une hotte de porceaux en auge, par le tonnerre du canon », P. de MARNIX, *Tableau des différens de la religion*, Leyde, Iean Paets, 1600, p. 297.

⁶⁵ La lettre n'évoque en revanche pas le cadre légal et l'édit de pacification de Fleix, signé en décembre 1580, qui est censé mettre un terme à la 7^e guerre de religion. Cette remarque car, souvent, les clauses des édits précisent ce qu'il faut faire concernant les destructions, coûts et réparations engendrés par les conflits.

⁶⁶ BNF, Collection Provinces de France, *manuscrits Périgord*, tome 35, fonds Lespine. Abbayes du diocèse de Périgueux, Ste Claire de Périgueux, fol. 48 v^o. Consulté en ligne le 15 avril 2018, www.guyenne.fr/ArchivesPerigord/BNF.

l'église et bâtiment audit monastère, et à présent elles n'ont aucuns meubles ni vivres tant s'en faut pour continuer lesdites réparations ... Et bien juste et nécessaire qu'il leur soit permis de vendre [liste des biens à vendre]⁶⁷

Cinq ans après la reprise catholique de la ville, les religieuses n'ont toujours pas rejoint leur monastère mais elles sont loin d'être dans une situation d'errance sans but. Elles réussissent même à épargner pour réaliser des réparations. Leur passage devant le juge mage témoigne des marges de manœuvre qu'il reste aux sœurs : les biens qu'elles obtiennent, l'autorisation de vendre, permettraient de reconstruire leur couvent. À la lecture de la première lettre, pourtant, la situation matérielle et spirituelle des nonnes n'augurait pas de la présence de tels moyens. L'inscription de ces récits de destruction dans un registre du *pathos* relève d'un lieu commun : si les destructions matérielles sont avérées, il n'en demeure pas moins que les religieuses veulent susciter l'empathie de leurs contacts judiciaires ou politiques, afin d'obtenir une remise en état des lieux monastiques.

Ainsi, les monastères à reconstruire et ceux qui doivent être démantelés ne présentent pas des communautés passives, spectatrices de leur propre destruction. En fait, la plupart tentent de négocier une sortie plus avantageuse pour leurs membres, une transmission des biens monastiques régie par les volontés des religieuses ou un transfert dans un autre couvent facilité par les autorités organisant les suppressions conventuelles. Les *Letters and Papers*, ce recueil des lettres qui ont circulé dans l'entourage de Henry VIII, déroulent plusieurs écrits de supérieures de couvent, tant abbesses que prieures, adressés à Henry VIII et tâchant d'atténuer les duretés de la dissolution pour elles-mêmes et, quelques fois, pour leurs subordonnées. L'abbesse de Godstow (Oxfordshire), par exemple, alors qu'elle semble aux Visiteurs être proche du trépas, formule des conditions précises à sa reddition, en les négociant face aux envoyés du roi :

L'abbesse et 17 nonnes désirent des pensions et certains biens de leurs chambres. L'abbesse est âgée de plus de 80 ans et vraisemblablement n'a plus que six mois à vivre, reçoit 20 mks de pension, attribués par le Roi au moment de sa résignation, avec une chambre et à manger et à boire pour sa servante. Elle veut 20 mks de plus pour la nourriture et la boisson⁶⁸.

Les requêtes matérielles sont formulées de manière directe. Aux portes de la mort (selon les Visiteurs) la supérieure demande de doubler sa pension, pourtant déjà bien plus haute que la moyenne, témoignant d'une force de proposition encore réelle. Des couvents luttent aussi pour ne pas être détruits. Cromwell est le protecteur du monastère de Legbourne (Lincolnshire). Il reçoit à

⁶⁷ *Id.*, fol. 49 v°.

⁶⁸ 17 Nov. R. O., Rymer, XIV, 661. Lettre 539. Godstow Abbey. J. GAIRDNER et R. H. BRODIE (éd.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1895, vol. 14 (2), (m.t.), original : « The abbess and 17 nuns desire pensions and certain chamber stuff (*detailed*). The old abbess, a woman of over 80 years and not like to live half a year, has 20 mks. pension, assigned by the King at her resignation, with a chamber and meat and drink for her maid. She desires 20 mks. more for meat and drink ».

ce titre une lettre de supplique rédigée par les membres du couvent, abbesse et religieuses, afin que leur cloître soit conservé. Cromwell incarne un dernier recours pour les nonnes puisqu'elles expliquent que « Nous n'avons aucun autre confort ni refuge, à part votre seule bonté⁶⁹ ». Encore une fois, l'aspect dramatique de la situation est rappelé. Un grand nombre de religieuses tentent également d'acheter la continuation de leur ordre et envoient des missives et des promesses de récompenses à ceux qui les aideront dans ce sens. L'abbesse de Catesby (Northamptonshire) offre à Cromwell cent marks pour assurer la continuité de sa communauté et propose même au roi de racheter sa propre maison⁷⁰. Ce qu'on pourrait lire comme une tentative de corruption, puisqu'elle propose de l'argent et des prières, « vous recevrez 100 marks de ma part pour vous procurer un cheval (?), ainsi que mes prières le temps de ma vie, et celles de toutes mes sœurs leur vie durant », échoue⁷¹. Pourtant, elle est loin d'être la seule abbesse à essayer d'obtenir financièrement une poursuite du mode de vie conventuel : l'abbesse de Shafton (Dorset) et son couvent sont évoqués par l'un des visiteurs de Cromwell en 1538, qui transmet qu'elles « [l'] ont prié d'écrire à votre Seigneurie [Cromwell] pour obtenir la faveur du roi qu'elles puissent rester, et pour cela, elles offrent à sa Majesté 500 marks et à votre Seigneurie, 100£ ». Encore une fois, l'initiative est un échec et le monastère est supprimé⁷².

b. L'expérience du départ : les religieuses montpelliéraines

Sur le vécu de ces dispersions, conditionnées par le contexte de changement confessionnel, deux types de sources, directes et obliques, façonnent nos interprétations. Ces femmes, en France, s'expriment au moment de leur retour dans les couvents (à l'instar des nonnes périgourdines citées plus haut), occasions pour elles de revenir sur l'expérience traumatique du départ face aux magistrats qui organisent leur réinsertion dans les villes retournées à l'obéissance du roi. Insister sur le choc de la retraite imposée s'ancre dans un ensemble de stratégies pour susciter la pitié des autorités et créer la possibilité d'un retour dans les meilleures conditions. Le retour au cloître occasionne des démarches multiples, des quêtes de contributions financières, des plaintes fréquentes. Dans cette optique, l'étude de cas de Montpellier et de ses nonnes est particulièrement stimulante car la cité enchevêtre des problématiques liées aux mouvements physiques et matériels

⁶⁹ Lettre citée dans : T. WRIGHT, *Three Chapters of Letters Relating to the Suppression of Monasteries*, Londres, Camden Society, 1843, p. 116-117, (m.t.), original : « we have noon othir comfort nor refuge but oonly unto youre goodnes ».

⁷⁰ J. GAIRDNER (éd.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, vol. 10-Janvier-juin 1536, *op. cit.*

⁷¹ *Ibid.*, Lettre 383 : « Joyce, late Prioress of Catesby to Cromwell » (Joyce, ancienne prieure de Catsby, à Cromwell) ; (m.t.), original : « you shall have 100 marks of me to buy you a gelding, and my prayers during my life, and all my sisters during their lives ».

⁷² (m.t.), original dans : J. GAIRDNER (éd.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1893, vol. 13 (2), August-December 1538, lettre 1092 : « Sir Thomas Arundell to Cromwell », « have dosired [*sic.*] me to write to your Lordship [Cromwell] for the King's favour that they may remain, for which they offer his Majesty 500 Marks and your Lordship 100 £ ».

des ordres féminins provoqués par le passage à la Réforme de la ville. Cet espace devient un laboratoire pour observer les dynamiques mises en place, au cours des processus de recouvrement, par les religieuses, de leurs anciens toits.

Claude de Borne, abbesse de Sainte-Catherine de Montpellier a dû quitter son couvent à cause des « troubles des guerres de la religion⁷³ ». À son retour, le monastère est occupé par une autre supérieure de couvent, Lionne de Montcausson, abbesse de Saint-Guilhem, qui a été installée dans ces murs par certains de ses contacts de la cour du parlement de Toulouse. Un dossier complet traite de l'affaire aux Archives départementales de l'Hérault et présente des niveaux de lecture variés. D'abord, il démontre la rapidité avec laquelle les édits de paix (dans ce cas, la paix d'Amboise de mars 1563) sont reçus et appliqués par les religieuses. En stipulant la réinsertion des ecclésiastiques dans leurs logements et dans leurs biens, l'édit provoque un ample mouvement de retour, auquel les autorités locales sont confrontées, semble-t-il assez brutalement, puisqu'il leur faut proposer des solutions pratiques pour résorber ce qu'on pourrait voir comme une crise ponctuelle du logement religieux. Le dossier témoigne de différents jeux d'échelle qui se croisent dans les fuites et de la manière dont ces affaires sont traitées par les autorités selon l'espace en jeu. Ainsi, les fuites peuvent être catégorisées en deux types : les fuites intra-urbaines, qui sollicitent très tôt l'appui des autorités pour que des communautés conventuelles restées en ville soient réinstaurées ou réinstallées dans des murs (on peut en effet fuir dans la rue d'à-côté et la distance restreinte n'implique pas nécessairement un retour simplifié dans sa maison). À une plus grande échelle, les autorités doivent gérer le retour soudain de religieuses qui s'étaient enfuies plus loin, aux alentours de la ville.

Ensuite, le cas de Montpellier démontre l'efficacité des leviers utilisés par les abbesses pour obtenir de l'aide : les questions des réparations, des dédommagements, de la récupération des lieux sont adressées, selon les cas, aux autorités (gouverneur, lieutenant général) ou aux supérieurs catholiques (évêque). Cette répartition des appels à l'aide permet de détruire toute idée d'une passivité des religieuses, victimes des aléas religieux et politiques touchant leurs couvents. Au contraire, la défense de leurs lieux de vie traduit une forte appropriation de ces bâtiments monastiques et conduit à une escalade des arguments pour récupérer biens et murs. Enfin, la ville de Montpellier propose deux types d'abandon de monastères qu'on retrouve ailleurs : celui forcé par le contexte religieux et celui organisé par le pouvoir politique, décliné ici selon deux échelles, la cour de parlement de Toulouse et le roi et ses représentants (commissaire et lieutenant général).

⁷³ ADH, 63H57, fichier « troubles ».

Un arrêt du conseil du Roi, le 15 janvier 1563, réinstalle Claude de Borne dans son abbaye. Un récapitulatif de la situation évoque les circonstances de l'abandon des murs, l'abbesse ayant « esté contraincte vuyder ledit convent et rester a sa maison a laquelle auroit demeurer jusques a present⁷⁴ ». Puis une lettre patente de Charles IX, toujours la même année, rappelle que la supérieure, « pendant les troubles qui cydevant ont eu court pour le faict de la religion, avoit esté despossedee de sadite abbaye » et « auroit esté contraincte avec certaines autres religieuses s'absenter de ladite ville ». Le motif de « la fuyte de leur convent advenu devant lesdits troubles » émaille le texte. Une autre lettre patente reprend les mêmes termes de dépossession du monastère et de sortie forcée, organisée par les forces de l'ordre : « pour la faulte de la gendarmerie et garnison auroit esté contraincte avec certaines autres religieuses sabsenter de la dicte ville ». Les notions de retraites et d'absence sont davantage évoquées que celles de fuite : peut-être a-t-on là un moyen de faire des religieuses des victimes passives des circonstances et de légitimer les actions entreprises pour les reloger. On lit alors que l'abbesse a dû « sestre absenter de sond monastaire et retirer avec sa mere au pais de Voudeois et retourner la paix publiee », phrase reprise telle quelle dans une autre ordonnance du 13 janvier 1565, « durant les troubles, elle se retira dudit prieure et convent ste catherine ».

Les mots de l'abbesse, analysant sa propre situation, apparaissent dans une supplication adressée aux Commissaires du pays du Languedoc. Le champ lexical mobilisé est encore le même, celui passif d'un abandon contraint car « ladite suppliante se seroit retirer avec ses parens et delaysser sa maison abbatiale jusques a ce quil auroit pleu audit Sire ecrire son St Edict de la paix ». L'insistance sur le contexte de l'abandon des lieux par ces femmes exprime l'absolue nécessité de la fuite mais aussi le fait que ce départ, fait à leur corps défendant, entre dans les catégories de sortie légitime (la guerre), selon le droit canon : leurs vies sont en danger (même si, apparemment, elles n'ont pas eu à souffrir directement de « la cruaulte que regnioit aud montpellier et aux envyrons »).

Si la notion de refuge ne reste que latente dans ces écrits, on la retrouve dans le récit un peu plus tardif que fait Marie d'Icard, augustine, plus tard prieure de Sainte-Catherine, dans ce texte expliquant sa dérobade du monastère de Lunel⁷⁵ :

Pour se garantir des hostilités de oppressions quy estoyent journellement exhibees contre elle et ses religieuses par les habitants de la religion pretendu reformée de la ville de Lunel et audit lieux rebellant au roy au milieu desquels ledit monastaire estoit situé elle auroit

⁷⁴ ADH, 63H57, fichier « troubles ».

⁷⁵ Sur le parcours heurté de cette femme, voir l'étude très complète de ces archives réalisées tout récemment par : B. B. DIEFENDORF, *Planting the Cross, op. cit.*, p. 35.

este contraincte de l'abandonner sondit cloistre et monastaire et se reffugier es villes de lobeissance de sa maieste⁷⁶.

Les abbesses choisissent dans leurs récits une inscription politique claire qui les rattache à la monarchie et au roi. Il s'agit de créer une opposition entre les rebelles, identifiés comme tels dans le récit de Marie d'Icard, et les fidèles religieuses, en proie à la violence dans les villes qui ont renoncé à la sujétion au roi. Les attaquants sont certes définis comme membres de la nouvelle foi mais, dans les textes, l'accent est davantage mis par les abbesses et leurs représentants sur des troubles à l'ordre public dont elles font les frais plutôt que sur une stigmatisation, une remise en question des ordres religieux et des vœux monastiques qui pourrait se trouver au principe de ces destructions. Elles appellent au roi et à ses représentants dans le but de retrouver l'ordre, clairement pensé comme ordre politique, comme organisation de la cité, plutôt que comme lutte contre l'hérésie. Les requêtes sont pragmatiques, inscrites dans le réel et dans les attentes matérielles des couvents.

La *Chronique du Petit Thalamus*, retranscrite par Louise Guiraud, solde en une phrase le retour des membres du clergé à Montpellier après l'édit d'Amboise en rappelant que, pour l'occasion, « feust célébrée une grand messe en l'esglise Nostre Dame, et de ceste façon restablie la relligion catholicque romayne en lad. ville, et les mendiantz, relligieux et nonnains loutgés dedans, diversement, par les esglises, ca et la⁷⁷ ». L'impression d'un relogement fait au hasard, si elle est à nuancer, se vérifie au moins en partie : les religieuses ne sont pas nécessairement relogées dans leur couvent d'origine. Ces relogements « ca et la » posent alors la question de la récupération des biens, des lieux et des réparations, qui occasionnent affrontements juridiques et recours. Les démarches judiciaires nées des déménagements fournissent, au passage, des informations sur les conditions initiales de la sortie de la ville. Notons alors que les sorties de cloîtres sont toutes marquées par cette inquiétude de la préservation des biens matériels : dans les trois espaces étudiés, les religieuses, qu'elles quittent le cloître forcées ou qu'elles souhaitent partir, tentent de mettre en place des stratégies de préservation ou de conservation de biens matériels. Deux logiques sont à l'œuvre donc, dans les évacuations des couvents montpelliérains : un sauvetage des professes et une sauvegarde de leurs biens.

Lionne de Montcausson, la prieure de Saint-Guilhem ou des Prouillanes, est l'une des premières à reconstituer sa communauté lorsque le retour du clergé dans la ville est acté. Louise Guiraud fait même l'hypothèse que cette immédiateté s'explique par le fait qu'elle est restée sur place. En effet,

⁷⁶ ADH, 63H57, fichier « troubles », 6^e liasse n°22 (ancienne côte) : « concernant certains meubles pris à Marie d'Icard, prieure du monastere danhonay », 1623.

⁷⁷ L. GUIRAUD, *Études sur la réforme à Montpellier*, Montpellier, Louis Valat, 1918, vol. 2-Preuves, p. 227.

même si la ville paraît avoir été désertée par les catholiques dans les récits des chroniqueurs, Jean Philippi, à qui est attribué la chronique retraçant l'*Histoire des troubles de Languedoc*, président à la Cour des Aides de Montpellier, livre quelques points qui montrent que certaines religieuses sont restées en ville. En 1561, il note à propos des « nonains, mesmes celles de la Petite Observance », qu'elles « furent mises hors leur convent et receues en la ville par diverses personnes de leurs amis⁷⁸ ». Cette remarque permet de lier la persistance dans la ville d'origine d'une religieuse, même après la dissolution du cloître, à l'historiographie sur les couvents, qui a déterminé que les relations entre les institutions monastiques et leurs milieux urbains se nouaient notamment au niveau du recrutement des professes parmi les familles de la ville⁷⁹. Il y aurait donc un refuge immédiat à trouver dans les habitations des parents et des proches citadins : la retraite dans le monde, nécessaire par le contexte, n'est pas forcément un exil éloigné.

Quelques pages plus loin, le chroniqueur souligne que le départ des religieuses incarne pour lui la fin du catholicisme à Montpellier, puisque « les nonnains aussi toutes laisserent leurs habits et alloint aux ministres⁸⁰ ». Celles qui restent sont, pour cet auteur attaché à l'ancienne foi, celles qui choisissent de passer à la Réforme. Les nonnains qui ont fui, quant à elles, se retrouvent certainement avec les catholiques déboutés qui « vivoit ez villages voisins⁸¹ ». La fuite n'implique pas un exode lointain, ce qui pourrait expliquer la réactivité que l'abbesse des Prouillanes manifeste pour reconstituer sa communauté. L'inédit de la situation apparaît néanmoins dans toutes ces démarches de réappropriation, contrôle et inventaires des biens puisque la supérieure revient sans cesse sur la conjoncture présidant à son départ du cloître : les violences vécues par les religieuses, symboliques et matérielles, sont rappelées dans ces documents juridiques.

c. Qu'emporter ?

Dans les sources, une des priorités fondamentales du départ, guidant le remplissage des malles des religieuses, est d'emporter les titres et les archives du monastère. Les preuves de la continuité du monastère, c'est-à-dire celles de son inscription géographique, de ses propriétés, des professions en ses murs, sont toutes entières contenues dans les archives du couvent. Les titres et les chartes,

⁷⁸ *Ibid.*, p. 47.

⁷⁹ P. Annaert explique par exemple qu'au XVII^e siècle, « l'origine géographique des ursulines montre la solide implantation urbaine et locale des différentes maisons », puisqu'en moyenne « une ursuline sur deux est originaire de la cité où est implanté le monastère », dans P. ANNAERT, « Monde clos des cloîtres et société urbaine à l'époque moderne : les monastères d'ursulines dans les Pays-Bas méridionaux et la France du Nord, Abstract », *Histoire, économie & société*, 24^e année, n° 3, 2005, p. 329-341. L'exemple des institutions monastiques à Paris, étudié par Bernard Hours, révèle que dans le cas de la capitale, il faut quand même nuancer ce propos. Néanmoins, pour les religieuses « contemplatives et cloîtrées », « elles se recrutent très majoritairement à Paris et dans sa région ». Cf. B. HOURS, *Des moines dans la cité. XVI^e - XVIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 39.

⁸⁰ L. GUIRAUD, *Études sur la réforme à Montpellier*, vol. 2-Preuves, *op. cit.*, p. 49.

⁸¹ *Id.*

les actes de fondations, les généalogies d'abbesses constituent un patrimoine documentaire qui conditionne la survie économique du couvent (en gardant la mémoire des taxes auquel il peut prétendre ou de celles dont il est historiquement dispensé) et la perpétuation de sa légitimité : l'ancienneté, la richesse, les dons reçus sont des justificatifs du bon fonctionnement de l'institution, que ce soit du point de vue de son influence géographique (jusqu'où s'étendent les terres du couvent et donc sur quelle aire géographique peut-on recruter et toucher des taxes), de son rôle social (qui y bénéficie d'une éducation, de quelle grande famille viennent les religieuses qui y payent dot, combien de pauvres a-t-on secouru), et de son rôle religieux (quelles aumônes a-t-on recueillies, pour qui faire des messes, qui a fait profession en ce lieu et quand). Sauver les archives revient à assurer les moyens de se réinstaller plus tard, à assurer son retour, même dans d'autres lieux, à garantir la pérennité de l'institution. Lionne de Montcausson, sitôt après sa fuite, demande un constat au gouverneur de Montpellier sur la saisie des archives du monastère, qu'elle a perdues au moment de la fuite. Elle relate alors l'aventure matérielle que représente une sortie de cloître et ce faisant, nous livre un aperçu de la manière avec laquelle elle a organisé ce départ :

Au commencement de ses troubles elle se soit retirer au fort de St Pierre et elle fait apporte certains meubles et entre autre les livres de ses recognoiyssances et ains papiers et document de grande importance et iceulx bailles en garde en sortant dudit fort a ung soldat nomme Gransac. Lequel mit lesdits papiers estant dans un grand sac de livres [?] [...] et puis sur ung chariot⁸².

La religieuse à la tête de la communauté commence l'évacuation des biens conventuels dès le début des « troubles ». Parmi les biens que l'abbesse tente de préserver par un système de garde et de surveillance, elle insiste sur les livres de ses reconnaissances. Ces documents de comptabilité « concerne[nt] les tenanciers qu'il[s] identifie[nt] et dont il[s] énumère[nt] les redevances – surtout les cens – et localise[nt] les biens⁸³ ». La plainte de l'abbesse se cristallise sur la perte de cet ensemble documentaire. Or, les historien.ne.s médiévistes ont, depuis une cinquantaine d'années, souligné l'importance de ces listes, loin d'être circonscrites à leur utilisation comptable. Dans cette déploration de la perte des livres de reconnaissances, les dimensions pratiques et symboliques s'entrecoupent. Robert Fossier évoque ce document comme ayant un caractère d'instrument de domination sur les sociétés, car il véhicule une image parfaite des possessions (par des listes précises des terriers par exemple), une réalité foncière qui devient légitime par son existence retranscrite sur papier, si jamais elle était questionnée en justice⁸⁴. Thierry Pécout rappelle le lien entre ces écrits et la notion de continuité du monastère : « la reconnaissance constate en effet une situation

⁸² ADH, 62H3, 16 mars 1562.

⁸³ T. PÉCOUT, « Les actes de reconnaissances provençaux des XIII^e-XIV^e siècles : une source pour l'histoire du pouvoir seigneurial », dans Claude Carozzi et Huguette Taviani-Carozzi (éd.), *Le médiéviste devant ses sources : Questions et méthodes*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2004, p. 271-286.

⁸⁴ R. FOSSIER, *Polyptyques et censiers*, Turnhout, Brepols, 1978.

préexistante et vise à la perpétuer⁸⁵ ». L'inquiétude de l'abbesse prend alors tout son sens : dans une époque de rupture et de remise en question religieuses, la pérennité de sa foi catholique et de l'institution monastique tient juridiquement en quelques feuillets. La reconnaissance engage celui qui la déclare en lui imposant une amende en cas de fraude, explique Thierry Pécout. Ainsi, le seul moyen de prouver la possession et le bien-fondé de la perception de taxes par le couvent est de soumettre aux cours de justice l'acte notarié. Dans les sacs des religieuses qui quittent les couvents à cette époque, les titres et les livres de compte priment sur le reste du monde matériel : quand l'abbesse part, elle organise l'exfiltration de ces documents. La description de la gestion matérielle du transport des papiers révèle un système mis en place : documents et livres sont mêlés en un sac, des chariots sont prévus pour sortir les biens. Mais une fois ces preuves hors de vue de l'abbesse, un individu « incognu à ladite suppliante » refuse de lui rendre ses papiers ; ce qui atteste l'importance de tels terriers, comptes et listes de biens possédés : l'homme est peut-être un obligé du couvent qui aurait tout intérêt à faire disparaître les preuves des sommes dues à l'abbesse.

Les objets liturgiques et religieux de valeur font aussi partie des sorties matérielles. En Angleterre, le système de commissions mis en place par Henry VIII cherche à établir la valeur des institutions monastiques au moment de la dissolution⁸⁶. Mais ces catégorisations et listes de biens n'empêchent pas la disparition de certains objets, subtilisation qui pouvait être pensée par les nonnes comme moyen de préservation ou de conservation. Dans un article portant sur les institutions cisterciennes au moment de la dissolution, Michael Carter suppose que les religieuses ont pu emporter avec elles des objets lors de la suppression de leurs couvents. Il explique que les testaments sont une source à interroger sur ce point et particulièrement quand ils sont rédigés très peu de temps après la suppression de leurs couvents. L'hypothèse que certains de ces biens, d'ailleurs souvent légués à d'anciennes religieuses ou à des institutions catholiques, proviennent des anciens établissements monastiques est séduisante. Pour cet historien de l'art, la préservation et la transmission – jusqu'à aujourd'hui – de tels objets liés au culte catholique impliquent que ces possessions ont été transférées à des mains amies et catholiques. Ces transmissions et legs d'objets dessinent donc un réseau de personnes attachées à l'ancienne foi. Dans les monastères masculins, certains religieux sont autorisés par le roi – par l'entremise des visiteurs – à partir avec des biens. On trouve dans les contrats et les documents notariés accompagnant l'entreprise de dissolution des mentions de ces autorisations particulières : l'abbé Henry Cundall de l'abbaye Roche a le droit de prendre « ses livres,

⁸⁵ T. PÉCOUT, « Les actes de reconnaissances provençaux des XIII^e-XIV^e siècles », *op. cit.*

⁸⁶ Les deux types de registres, le *Valor Ecclesiasticus*, établissant les possessions terrestres, et le *Comperta*, listant les abus des monastères et leurs objets liturgiques, précèdent les listes établies au moment de la suppression définitive des couvents.

un quart de l'argenterie, le bétail, les biens de la maisonnée, un calice, une robe⁸⁷ ». Si on ne trouve pas d'équivalent d'exfiltration permise par les autorités pour les couvents féminins (mises à part les autorisations d'emporter des objets très pratiques comme ces « *chamber stuffs* » évoqués plus haut), l'étude de certains testaments montre que des biens ont dû faire partie des bagages des nonnes. À lire le testament de Katherine Nandike, prieure de Wikham, qui appartient au corpus de testaments du Yorkshire retranscrit aux XIX^e et XX^e siècles, analysé notamment par les historiennes Claire Cross et Noreen Vickers, puis par Michael Carter, il appert que certains legs pourraient avoir été extraits du prieuré de Wickham⁸⁸. Katherine lègue à « my laidie Counties of Norththumberland », « one silver crose, ii standinge maser and a corporax⁸⁹ ». La comtesse du Northumberland est catholique, sa famille ayant été notamment en tête de pont du Pèlerinage de Grâce, soulevé en réaction à la destruction des institutions monastiques. S'esquisse alors une carte des *recusants*, catholiques persistants en Angleterre, malgré une situation de plus en plus critique dans ces années 1540 pour eux et leurs familles. Puis l'ancienne religieuse choisit de laisser des biens aux institutions religieuses : à la paroisse de Wikham, « one honest chales » et pour l'autel de Notre-Dame à Kirkby Moreshed, « one vestment of whit damaske » et un linge de soie pour l'autel⁹⁰. Sans pouvoir affirmer complètement que ces objets appartenaient à son établissement monastique (nous n'avons pas de plus amples descriptions) la proximité temporelle entre la dissolution du couvent et le passage devant notaire indiquerait que ces biens matériels auraient pu constituer une partie du trésor de

⁸⁷ L'abbé peut donc emporter « his books, and the fourth part of the plate, the cattal, the household stuff, a chalice, a vestment » (m.t.), document établissant le plan de pension pour la Roche Abbey, transcrit dans J. GAIRDNER (dir.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1893, vol. 13 (2), August-December 1538, appendix 25. Cité par M. CARTER, « 'It would have pitied any heart to see': Destruction and Survival at Cistercian Monasteries in Northern England at the Dissolution », *Journal of the British Archaeological Association*, vol. 168, n° 1, 2015, p. 77-110.

⁸⁸ Les testaments retranscrits sont publiés dans J. J. W. C. RAINE, *Testamenta Eboracensia, Or, Wills Registered at York*, Londres, J.B. Nichols and Son, 1902, vol. 6, p. 131-132. Leur utilisation comme source historique est très intéressante chez C. CROSS et N. VICKERS, *Monks, Friars and Nuns in Sixteenth Century Yorkshire*, *op. cit.*, ainsi que dans les analyses de M. CARTER, « 'It would have pitied any heart to see' », *op. cit.* Afin d'établir les biens des monastères au moment des dissolutions, le *Monasticon Anglicanum* est un outil précieux. W. DUGDALE, *Monasticon Anglicanum: Or, The History of the Ancient Abbies, Monasteries, Hospitals, Cathedral and Collegiate Churches*, Londres, R. Harbin, 1718. Le prieuré au moment de la suppression est seulement accusé d'idolâtrie par les visiteurs des monastères. On lit dans le *Compedium compertorum per Doctorem Layton et Doctorem Legh, in visitatione regia in provincia Eboracensi*, donc le *Compedium* consacré au Yorkshire : « Wykeham Monialium—Founder, the King. Rents, 13 l. Here, St. Sytha is worshipped ». Observations des visitations retranscrites dans J. GAIRDNER, *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1887, vol. 10-Janvier-juin 1536, lettre 364. Par la suite, le prieuré est tout juste mentionné dans l'*Augmentation Book*, (234, f. 359b), au sein d'une liste des pensions accordées aux monastères supprimés, en 1540. J. GAIRDNER et R. H. BRODIE (dir.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1896, vol. 15-1540, fol. 359b.

⁸⁹ « Une croix d'argent, deux larges coupes et un drap d'autel » (m.t.). Quelques recherches sur ces termes anciens : les *masers* sont des sortes de coupes pour boire. Les anciens inventaires distinguent les « maser-cups » et les « standing masers », plus grands et qui peuvent être luxueux. Voir *Our English Home: Its Early History and Progress, with Notes on the Introduction of Domestic Inventions*, Oxford, J. H. and Jas. Parker, 1861, p. 51, 2^e édition.

⁹⁰ Les objets légués sont donc, entre autres, « un honnête calice » (d'après l'OED, « chales » correspond à une forme ancienne possible de « chalice », calice) et « un habit de cérémonie en soie blanche » (m.t.).

l'abbaye : un calice, du linge luxueux pour parer les autels, une grosse coupe, un habit de cérémonie. L'utilisation liturgique de ces objets est plus que vraisemblable.

Le soupçon pèse sur les religieuses qui sortent des cloîtres : le vol des biens monastiques, censés être accaparés par les nouveaux pouvoirs, encourage la création de divers systèmes de contrôle. En Suisse, dans les cités qui passent à la Réforme, la fuite des religieuses, présentée par les catholiques comme une épreuve et un exode, est accompagnée de questions et d'inquisitions menées par les pouvoirs en place pour contrôler et garder la mainmise sur les biens matériels des couvents et des monastères. Les religieuses sont donc soupçonnées de vol, de dissimulation, de fuite ; mais de leur point de vue, c'est la sauvegarde d'un patrimoine sacré qui est en jeu. S'affrontent alors nonnes et autorités.

Les chroniques du grand banneret d'Orbe, Pierrefleur, révèlent les tensions inhérentes à la gestion matérielle de l'expulsion des religieuses et les réflexions des sœurs pour faire sortir des territoires hérétiques les biens de leurs monastères. L'insertion dans un réseau catholique laïc est la condition de réussite de ces entreprises d'exfiltration. Le récit de la fuite des clarisses d'Orbe s'installe dans une chronologie longue. L'expulsion commence en fait par celle des personnes gravitant autour du couvent, comme pour les sœurs de Jeanne de Jussie⁹¹. D'abord, Berne poursuit en justice Michel Juliani, « confesseur et administrateur des sœurs de Sainte-Claire d'Orbe, de l'ordre des observantins », pour ses propos contre la foi et contre leur autorité⁹². Le chroniqueur liste les articles pour lesquels le confesseur des nonnes est entendu lors de son procès, dont l'article IV, trahissant l'attachement du frère à l'ancienne foi sur le sujet des vœux monastiques et du célibat :

Les vœux sont à tenir ce qu'on a promis, et partant ceux qui les rompent sont meschans apostats, heretiques, comme tous moines qui sortent de religion, tous prestres qui se marient ; et ne faut point dire que ce soit mariage, ne les femmes qu'ils prennent que soyent leurs femmes, mais sont leurs ribaudes et n'est que fornication et leurs enfans sont tous bastards et illegitimes⁹³.

Le procès, fièrement rapporté par le chroniqueur catholique, tourne à l'avantage de Juliani : point par point, il prouve que ses paroles s'appuient sur les Écritures. Remis en liberté, il passe dire adieu aux religieuses et rejoint le royaume de France. La rapidité avec laquelle il fuit est soulignée par Pierrefleur : ses adieux aux nonnes durent à peine un quart d'heure mais le chroniqueur se félicite de ce « département » rapide, car il est lui-même témoin de la recherche menée contre lui par les

⁹¹ Le père confesseur du couvent est en effet l'un des premiers à devoir partir. La chronique décrit la manière dont il prend congé des sœurs, « le bon père, amerement plorant, pris congees d'elles », dans J. de JUSSIE, *Petite chronique. Einleitung, Edition, Kommentar, op. cit.*, p. 188-189.

⁹² G. PIERREFLEUR, *Mémoires de Pierrefleur, grand banderet d'Orbe, où sont contenus les commencemens de la Réforme dans la ville d'Orbe et au pays de Vaud (1530-1561)*, Lausanne, D. Martignier, 1856, p. 24.

⁹³ *Ibid.*, p. 25.

autorités protestantes dès sa sortie de prison. Premier départ, donc, en lien avec celui du couvent des clarisses qui ouvre en fait une voie de secours : en chemin, le prêtre s'arrête chez la princesse d'Orange, Philiberte de Luxembourg, qui apprend à son contact le désarroi des religieuses et entame des démarches pour leur venir en aide⁹⁴. La formation d'une courroie de transmission entre les terres catholiques et les territoires protestants, par la circulation de personnes rattachées à l'ancienne foi et chassées, permet de créer, avant le départ des religieuses, une ligne de fuite avec plusieurs soutiens ponctuels, et potentiels, en cours de route. La situation désespérée des clarisses est mise en avant par le confesseur : le lien tout juste créé entre la princesse et le couvent est d'abord matériel. Philiberte de Luxembourg organise l'envoi de messagers « toutes les semaines au dit Orbe, vers les dites soeurs, tant pour sçauoir de leurs nouuelles que aussi pour leur porter des beaux dons et presens⁹⁵ ». La circulation d'objets entre Nozeroy et Orbe commence dans un sens franc-comtois-helvétique et donne sans doute aux sœurs la possibilité d'imaginer le système de sortie de leurs objets liturgiques et précieux. Pierrefleur rapporte que :

voyant cela [le harcèlement des religieuses par les « luthériens »], la ditte dame princesse, ensemble les dites soeurs, pratiquèrent par messagers pour les retirer, affin que plus d'inconuenient n'en suruinst ; en sorte que la pluspart de leurs ornemens d'église et les meilleurs ensemble de leur mesnage furent conduits et amenez en la ditte ville de Nozeroy, qui fust le 28e jour de Juillet 1531. A onze heures de nuict, sortirent du conuent d'Orbe dix et sept religieuses pour se retirer; au lieu de Nozeroy et sortirent de la ditte religion de la sorte que sensuit : Premièrement, les dites soeurs, tousjours deux à deux, se tenans par les mains, demenans grands pleurs et lamentation, tant à raison qu'elles laissoient leurs compagnes qui restoyent en la ditte religion que aussi de laisser leur habitation, et ainsi allèrent sans estre sceuës ni veuës de personne, sinon de moy dit Banderet qui fondois en larmes de l'horreur et pitié que j'auois de voir ces piteux affaires non accoustumées⁹⁶.

Historiquement, le château de Nozeroy contrôlait les routes d'accès vers la Suisse mais avec la mise en place de ce réseau catholique féminin s'opère un changement de paradigme : la place-forte organise dorénavant le retour des religieuses. La description du banneret, statue immobile et témoin muet, rejoint, dans ses logiques internes, les récits de fuites : l'élaboration du plan de sortie est minutieuse, la fuite nocturne est furtive et l'unique spectateur, ému. Le départ des clarisses de Genève ressemble beaucoup à celui-là puisqu'elles sortent au petit matin, que les derniers catholiques de Genève pleurent et qu'elles-mêmes sont déchirées de quitter leur maison, lieu de

⁹⁴ Pour quelques informations biographiques sur la princesse, voir *passim* : H. COOLS, « Le destin d'un héros comtois : Philibert de Chalon, prince d'Orange (1502-1530) », dans P. Delsalle et L. Delobette, *La Franche-Comté à la charnière du Moyen Âge et de la Renaissance, 1450-1550 : actes du colloque de Besançon, 10-11 octobre 2002*, Besançon, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2003, p. 115-128.

⁹⁵ G. PIERREFLEUR, *Mémoires de Pierrefleur, grand banderet d'Orbe, où sont contenus les commencemens de la Réforme dans la ville d'Orbe et au pays de Vaud (1530-1561)*, op. cit., p. 60.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 61.

repos des abbesses et sœurs précédentes⁹⁷. Un premier contingent de sœurs sort d'Orbe afin de sauvegarder les « ornements » de leur église⁹⁸. Les dépouilles mortelles de deux anciennes abbesses (Philippine de Châlons et Louise de Savoie) sont également transportées à Nozeroy. Si le transport des livres au moment de la fuite a bien été étudié par la littérature, celui d'autres objets beaucoup moins. Dans l'historiographie récente sur les religieuses et les livres, la quête d'un asile par les brigittines de Londres après leur éviction du sol anglais, les menant dans un établissement à l'étranger pensé comme une parenthèse, est bien connue. Le sentiment d'appartenance à la maison religieuse de Syon s'incarne notamment dans l'importance du soin porté aux livres que la communauté possède, et ce, même pendant leur errance : en 1580, un inventaire rappelle qu'un coffre de livres accompagne les religieuses dans leur voyage. A. M. Hutchison estime qu'en conservant précieusement ces ouvrages, les femmes de cette communauté conservent une identité propre, celle d'un dévouement à l'étude, malgré l'expérience chaotique de la fuite⁹⁹. Les livres assureraient donc à la fois la préservation matérielle d'une identité en exil et le souvenir concret d'une maison regrettée. Cette identité reste intimement liée au lieu d'où les livres proviennent : la maison originelle londonienne, dans laquelle les nonnes espèrent revivre un jour. D'ailleurs, Virginia Bainbridge, historienne médiéviste, explique que le fait de se souvenir de Syon, l'abbaye d'où viennent les nonnes, leur donne la force de se maintenir en tant que communauté à l'étranger, au moyen notamment de la mise en place d'un mythe du retour à la maison¹⁰⁰.

Mais à Orbe, ce sont bien les objets qui sortent en même temps que les nonnes. Le transfert des corps des deux abbesses est intéressant car ils font partie de ce que le couvent a de plus précieux : la mort de Louise de Savoie, une trentaine d'années avant le déplacement de son corps, s'est faite dans des conditions laissant envisager une possible béatification (odeur de fleur, guérisons de maladie dans son entourage au moment de sa mort...) ; ces corps, possiblement saints, ne peuvent être laissés aux sacrilèges que les « luthériens » ne manqueraient pas de leur faire subir. L'opération d'évacuation des biens est pensée en détail puisque des charriots, envoyés par Philiberte de Luxembourg, attendent les fugitives au sortir de la ville. Mais cette fuite n'est pas définitive : les

⁹⁷ « Les seurs ce retirerent pres du cloistres, disant : « *De Profundis* », prenant congées des bonnes saintes meres trespasées, les priant à grand pleurs inestimables, d'inpetrer devant dieu, que ce bon convent ne fut iamais gaster ne violee d'insolence », dans J. de JUSSIE, *Petite chronique. Einleitung, Edition, Kommentar, op. cit.*, p. 269.

⁹⁸ Frédéric de Gingins note qu'en arrivant au couvent, Louise de Savoie décore l'autel avec « des vases en vermeil ». Il s'agit peut-être de ces vases d'autels que les religieuses sauvegardent. F. de GINGINS-LA-SARRA, *Histoire de la ville d'Orbe et de son château dans le moyen âge*, Lausanne, Martignier, 1855, p. 111.

⁹⁹ A. M. HUTCHISON, « What the Nuns Read: Literary Evidence from the English Bridgettine House, Syon Abbey », *Mediaeval Studies*, vol. 57, 1995, p. 205-222. Sur les liens importants entre les sœurs et les livres, voir aussi : E. A. JONES et A. WALSHAM (éd.), *Syon Abbey and its Books: Reading, Writing and Religion, c.1400-1700*, Woodbridge, Boydell Press, 2010 ; voir également mon article sur ce lien entre possessions matérielles et identités collectives : E. GUILLEMARD, « La maison des religieuses. Entre cloître, fuite, et foyer conjugal », *Sensibilités*, vol. 2, 2017, p. 112-123.

¹⁰⁰ V. BAINBRIDGE, « Propaganda and the Supernatural; the Bridgettine Nuns of Syon Abbey in Exile, c. 1539-1630 », *op. cit.*

religieuses restent chez la princesse onze mois puis reviennent à Orbe. Cette escapade parenthétique corrobore le fait que le départ était voué à placer ce trésor matériel en sécurité. Néanmoins, l'excursion joue aussi certainement un rôle important dans l'apprentissage, par le couvent, de connaissances pour voyager.

En effet, ce premier départ interroge une autre notion, celle des compétences des religieuses pour entreprendre de telles trajectoires de fuite. Il s'agit pour elles de développer un « capital spatial », c'est-à-dire un ensemble de connaissances, de pratiques, de relais et de financements qui leur permettra de quitter leur couvent sans encombre et de constituer un « savoir migrer¹⁰¹ ». Si cette notion géographique présente certains problèmes, notamment le fait d'être trop statique en ne considérant pas l'espace comme le résultat d'appropriations, de créations individuelle et collective, de luttes et de représentations, dans ce cas, elle s'applique parfaitement. En effet, les religieuses vivent dans un monde clos, non représentatif de normes sociales d'appropriation de l'espace, et elles doivent utiliser des éclaircisseurs pour estimer où s'installer : leur souci est d'abord un problème d'accumulation de savoirs pratiques sur leur voyage. Elles doivent créer les conditions d'un exode sûr, dans un contexte où elles sont chassées des territoires où vivent leurs appuis traditionnels (familles, bienfaitrices des couvents). Certes, et pour reprendre les analyses récentes des ethnologues sur les interrogations à propos de l'« habiter » humain, les religieuses ne sont pas complètement démunies dans cette trajectoire d'exil¹⁰². Elles sont bien porteuses de l'expérience de leurs diverses résidences, qui créent un socle de ressources mobilisables pour constituer leurs nouveaux foyers à venir. L'organisation hiérarchisée des couvents, leur fonctionnement selon les règles des ordres, l'interconnaissance personnelle étroite entre les membres de ces structures d'une vingtaine de femmes sont, sans doute, des facilitateurs d'intégration et d'expatriation de la communauté ailleurs. Le petit groupe des clarisses d'Orbe qui rapatrie des biens à Nozeroy vit onze mois dans la résidence de la princesse selon les règles qu'elles connaissent, religieuses et cloîtrées. L'exercice religieux peut se poursuivre n'importe où, en théorie. Mais la pratique est plus complexe : les couvents dépendent étroitement de leur environnement d'accueil, des interactions économiques avec les cités qui les logent, des liens maintenus avec les familles qui deviennent des bienfaitrices des monastères de leurs filles. La quête d'un endroit où poursuivre et recréer ces conditions d'existence est cruciale. Le changement de lieux opéré n'est pas juste un déménagement, car la

¹⁰¹ Expression de D. ZENEIDI, *Espaces en transactions*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, p. 25, qui fonde sa réflexion sur les définitions du capital spatial données dans J. LÉVY et M. LUSSAULT, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, 2003.

¹⁰² Je fonde ces réflexions sur les recherches récentes et bien synthétisées dans l'article suivant, qui fait une étude de cas sur le déménagement, en France, dans les villes nouvelles : M. RAUTENBERG, « Changer de ville, changer de vie, Changing the City, Changing of Life. Utopias, Aspirations and Inhabitant Commitments in Villeneuve d'Asq », *Ethnologie française*, n° 165, 2017, p. 121-130.

rupture n'est pas que symbolique avec le passé (définition que les ethnologues donnent au déménagement), elle est aussi celle, très concrète, d'un impossible retour et de la nécessité, pour les couvents, de refonder leur institution monastique pour continuer à suivre ce mode de vie. Ces impératifs sont une mise à l'épreuve et demandent une organisation préalable de l'aspect matériel du voyage et du relogement. Des relais des aspirations des sœurs sont donc choisis pour orchestrer minutieusement leur départ et leur voyage. Les clarisses d'Orbe envoient leur confesseur négocier avec les autorités fribourgeoises puis bernoises : il est leur porte-parole pour obtenir un délai plus important que celui décrété légalement, un mois, pour quitter les lieux. Sa deuxième mission est de trouver un point de chute pour le couvent en rupture de cloître. Après plusieurs tâtonnements, ce sont les seigneurs d'Évian qui acceptent les désormais exilées.

C'est en fait seulement une vingtaine d'années plus tard, en 1554, que les franciscaines doivent définitivement « vuyder les lieux », sur ordre des autorités bernoises. La quête d'un refuge est une entreprise de longue haleine, pour plusieurs raisons. Rendre le déplacement de la communauté entière possible et maintenir ce groupe hors des murs du couvent, sans dispersion, impliquent ces préparatifs. Pour commencer, les sœurs obtiennent un sauf-conduit de la part de Berne pour pouvoir « s'en aller par sus leur pays à seureté, elles et leurs bagues sauves » en 1554¹⁰³. La mobilité est encadrée dans les sociétés d'Ancien Régime, ce qui rend l'utilisation de tout un ensemble de passeports et d'autorisations de passage dans d'autres territoires nécessaires pour voyager en sécurité. Daniel Roche a notamment étudié ce contrôle des mobilités à l'époque moderne¹⁰⁴. Un tournant sur la question du passeport a lieu entre le XV^e et le XVI^e siècles, concrétisé dans les sources par une métamorphose linguistique : le mot « passeport », quelque part au cours des décennies 1480-1520, perd son sens réservé aux marchandises pour s'appliquer aux personnes, trahissant sa nouvelle fonction de document délivré par des autorités qui, la plupart du temps pour l'historien, sont amies de celles et ceux qui les sollicitent, afin de faciliter leur trajet. La seconde pratique pour voyager est de se munir d'un *salvus conductus*. L'étude précise bien que l'efficacité du papier provient de l'importance sociale de l'autorité qui le signe, du recommandeur qui apparaît davantage que l'identité de son bénéficiaire. Plus labile et peut-être moins encadré, le sauf-conduit peut même être délivré à des ennemis et étendre sa protection aux bien mobiles des voyageurs.se.s. Les sœurs de Genève, lorsqu'elles écrivent au conseil de la ville, demandent qu'on leur accorde le droit de s'en aller, vu que l'alternative, une vie conventuelle, n'est plus possible à Genève « Messieurs, vous estes nous peres et amys [...] je suis d'avis que nous demandions congies et sous conduit à messieurs

¹⁰³ G. PIERREFLEUR, *Mémoires de Pierrefleur, grand banderet d'Orbe, où sont contenus les commencemens de la Réforme dans la ville d'Orbe et au pays de Vaud (1530-1561)*, op. cit., p. 64.

¹⁰⁴ D. ROCHE, *Les circulations dans l'Europe moderne : XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 2011.

les cindiques, et que sortons de la ville, puis que plus ny pouvons observer nostre estat¹⁰⁵ ». Cette requête est formulée par la communauté dans son entier et les demanderesses insistent sur cette implication : elles resteront un tout uni, même dans la fuite. Ainsi, la demande est collégiale¹⁰⁶. Mais la question du lieu d'arrivée se pose. Tout est mis en œuvre pour que la fuite ne se transforme pas en errance, pour que la sécularisation ne soit que ce moment intermédiaire entre deux cloîtres : les religieuses envoient leur confesseur négocier avec Berne. Après un premier refus d'accueil par Fribourg, c'est Évian qui est choisi, grâce à une supplication efficace des religieuses qui expliquent aux seigneurs de la ville que « pour icelles [les « erreurs » luthériennes à Orbe] éviter et fuir, estoient contraintes sortir hors de leur dit convent, les prians, pour toute resolution, en tant qu'ils estoient amateurs de la Sainte religion ancienne, les recevoir pour l'honneur de Dieu en leur ville d'Evian¹⁰⁷ ». Le rappel d'une foi commune (même s'il a été inefficace à Fribourg) permet au couvent d'envisager « la ville d'Evian pour estre leur refuge ». Le 20 mars 1555, les sœurs quittent Orbe. Mais là encore, le départ se fait en plusieurs étapes : sept prennent les devants, certainement pour organiser le trajet. La logique d'accumulation d'un « capital spatial » refait surface car elle est nécessaire à la sortie collective du couvent : les sept premières agissent en éclaireuses, préparant probablement les étapes du parcours. Elles créent les conditions de possibilité d'un transport de tout le couvent. Une semaine plus tard, les dix-neuf religieuses se retrouvent au bord du « lac de Lausanne », autrement dit du lac Léman, où des bateaux les attendent pour traverser le lac jusqu'à leur destination finale.

En 1562, les professes montpelliéraines qui vident les couvents doivent remettre leurs biens aux autorités de la ville et prêter serment : la totalité de leurs possessions monastiques doit être placée entre les mains des consuls. La retranscription d'un feuillet complet, décrivant les procédés de contrôle des autorités sur les biens monastiques, témoigne de la peur d'une subtilisation matérielle par les couvents et monastères en déroute :

L'an mil cinq cent soixante deux en ce treziesme jour du moys de may messieurs Me Jehan-Mart[in, effacé] Tor[déchiré] et Gaillardet Verchant, consulz de la ville de Montpellier se sont transportez au monastere appelle de Saint Guilhem aux faulxbourgs de lad ville et ont faict comandement a Dame Guyonne de Montcausson abbesse dud monastere de mettre en leurs mains les reliques dudict monastere pour les mettre en lieu sure dans la maison commune et consuls a ce quelles ne sesgarent attandu les troubles. Laquelle obeissant auvoit baille auxdictz consulz quatre grands calenes avec leurs

¹⁰⁵ J. de JUSSIE, *Petite chronique. Einleitung, Edition, Kommentar, op. cit.*, p. 264

¹⁰⁶ La collégialité des négociations menées par les monastères avec les autorités (soit des villes, soit des représentants des envahisseurs lors d'invasions de territoires) est un trait repéré dès l'époque médiévale. Bertrand Schnerb montre par exemple les mêmes logiques de l'abbé comme représentant de sa communauté quand des monastères fortifiés sont assiégés pendant la guerre de Trente Ans. Voir : B. SCHNERB, « Sauver les meubles. À propos de quelques traités de capitulation de forteresses du début du XV^e siècle », dans G. Naegle (éd.), *Faire la paix et se défendre à la fin du Moyen Âge*, Munich, Oldenbourg Verlag, 2012, p. 214-264, ici p. 220-221.

¹⁰⁷ G. PIERREFLEUR, *Mémoires de Pierrefleur, grand banderet d'Orbe...*, *op. cit.*, p. 319.

[déchiré] d'argent pesans quatre marcz cinq onces, aussi ont grande croix de boys couverte de feuille d'argent avec le pied en pommes de cuyvre doré laquelle abbesse interroge par serment si elle avoit autres reliques, chappes et ornementz dudict monastere, a dict que non¹⁰⁸.

La liste est précise et matérialise un engagement réciproque entre les autorités de la cité et les religieuses. Les unes protègent les objets des autres, contraintes de les laisser entièrement sous leur garde. Les biens monastiques sont confisqués par les pouvoirs temporels et présentés comme appartenant à la cité ; partant, il est hors de question, pour eux, de les laisser « s'égarer »¹⁰⁹. L'accaparement des biens monastiques dans les cités protestantes met en avant le lien établi par les nouveaux pouvoirs entre les possessions monastiques et les biens civiques¹¹⁰. Dans ce passage, la suspicion manifestée à l'égard des nonnes est visible : l'abbesse doit prêter serment et assurer une transmission matérielle complète¹¹¹. La situation hiérarchique est toute aussi claire : les consuls commandent, l'abbesse obéit. Pourtant, l'ensemble des biens des dominicaines forme un maigre butin, ce dont témoigne la description rigoureuse des objets laissés qui fait signe vers la pauvreté relative du monastère (argent et cuivre sont les seuls métaux précieux). Le trésor de l'abbaye se réduit à cinq items, scrupuleusement subtilisés. La protection des biens religieux, au moins dans les discours, apparaît comme cruciale et requiert une organisation rigoureuse. La préservation de leurs richesses est fondamentale pour les religieuses et recoupe l'aspect économique de leur reconversion à la vie laïque en posant des questions de système de sécularisation des biens. À Montpellier, deux consuls sont envoyés dans le faubourg où se trouve Saint-Guilhem pour récupérer les objets. Cette centralisation des objets implique la mise en place d'un dispositif d'encadrement de leur mobilité,

¹⁰⁸ ADH, 62H3 : « 13 mai 1562, remise des reliquaires et objets précieux aux consuls de Montpellier ; novembre 1567 reçu pour 400 livres de cuivre ».

¹⁰⁹ L'article « sécularisation des biens du clergé », dans le DHS explique les moyens que Berne utilise pour s'accaparer les biens du clergé (qui sont définis au sens large : droits de seigneurie et de patronages, redevances féodales, immobilier, biens meubles et objets liturgiques). Le *Dictionnaire* insiste sur les débats historiographiques sur la question, notamment au sujet de leur réallocation à des fins religieuses ou profanes. Cédric Mottier revient, quant à lui, précisément sur les aspects économiques des sécularisations. C. MOTTIER, « Sécularisation, gestion et dévolution des biens ecclésiastiques par Berne, exemple de ses bailliages limitrophes de Genève (1536-1567) », dans Catherine Santschi (éd.), *Les registres du Conseil de la République de Genève sous l'Ancien Régime*, Genève, Archives d'État de Genève, 2009, p. 195-209. Mais il n'y a pas de recherche portant spécifiquement sur le discours des autorités pour légitimer cette mainmise.

¹¹⁰ Une historiographie assez ancienne décrit ces processus de sécularisation des biens monastiques. L'interprétation faite de ces phénomènes met l'accent sur l'importance des confiscations protestantes en termes d'élargissement territorial de la juridiction de la ville plutôt que dans une idée d'accroissement de la richesse financière des cités. L'article de Martin Körmer, par exemple, traite du cas de la ville suisse de Schaffhouse et notamment du monastère féminin de Sainte-Agnès. L'historien montre que la cité prend en main la gestion des biens vacants du monastère au moment de la Réforme car les possessions du couvent venaient surtout de la richesse des familles locales, ainsi « il était naturel que le gouvernement, en tant que représentant de la communauté de la ville, prît en main la gestion des biens vacants ». Cf. M. KÖRMER, « Réforme et sécularisation des biens monastiques », *Revue suisse d'histoire*, vol. 24, n° 2, 1974, p. 205-224, ici p. 214.

¹¹¹ On retrouve ces logiques dans l'inspection rigoureuse du monastère de Sainte-Claire à Genève, au préalable de la sortie des nonnes, afin de vérifier qu'elles n'emportent rien avec elles. Les syndiques « prirent toutes les clef [sic] du convent et visiterent tous les lieux bien minuent. Et quand ils trouverent le sacristie bien meuble, et le grenier bien garni [...] furent bien ioieux », J. de JUSSIE, *Petite chronique. Einleitung, Edition, Kommentar, op. cit.*, p. 267.

notamment par l'utilisation de convois les rassemblant, afin de les ramener au centre de la ville. On rejoint ici l'évocation des charriots transportant les archives du même couvent, placées sous la garde d'un soldat. Les deux mouvements, centrifuge des religieuses qui quittent la ville et centripète de leurs biens qui rejoignent les centres urbains, croisent les enjeux du passage de la communauté urbaine à la Réforme. Vider la ville de ses anciens ordres tout en réutilisant leurs richesses est une constante. L'allocation des biens à de nouvelles fonctions illustre parfaitement cette logique. On la retrouve dans tous les espaces de notre étude qui effectuent leurs réformes : à Genève, Lausanne, Orbe, dans les villes du Sud de la France et en Angleterre¹¹². Les bâtiments monastiques subissent donc des bouleversements aux mains des réformés, de l'ordre du démantèlement des bâtisses, de l'éparpillement des possessions matérielles, ou de la dépossession des ressources. Ces mesures compliquent bien entendu la question d'un relogement des religieuses dans certains de ces endroits, comme notamment à Montpellier. La réaffectation de certains bâtiments à de nouvelles fonctions, par exemple, confronte les religieuses retournées à des lieux habités ou à des couvents disparus. La réorganisation de la carte monastique des villes implique, elle aussi, des expulsions et des relogements des religieuses : loin d'être une spécificité réformée, faire sortir des religieuses de leur cloître appartient à la gamme d'action des autorités des villes pour rééquilibrer les espaces, gérer les mécontentes, démontrer leur pouvoir.

III. Le relogement des délogées

Les enjeux de relogement monastique à la fin des troubles touchent les exilées qui ont fui l'Angleterre ou la Suisse et celles qui se sont réfugiées dans les territoires restés obéissants à la foi du roi dans le sud du royaume de France. L'éparpillement des couvents dans les cas d'affrontements religieux violents ou de suppressions des cloîtres par les tenants de la Réforme évangélique est fréquent : tous les monastères n'ont pas les ressources nécessaires pour organiser une fuite structurée, pour transformer une fuite obligatoire en un départ pensé et préparé au préalable. Quand le couvent n'entreprend pas une migration communautaire, réfléchie, menée par l'abbesse et dont la mise en œuvre est facilitée par son organisation hiérarchique, mais réagit aux événements

¹¹² En ce qui concerne l'Angleterre, les sécularisations monastiques ont été largement étudiées. Voir avant tout : C. J. SOMMERVILLE, *The Secularization of Early Modern England: From Religious Culture to Religious Faith*, Oxford, Oxford University Press, 1992. Pour le cas suisse, voir par exemple l'article de S. PFLUG, « Réforme et transformation du paysage urbain dans le pays de Vaud », *Chrétiens et sociétés. XVI^e-XXI^e siècles*, n° 22, 2015, p. 7-30, qui revient notamment sur le devenir du couvent des clarisses d'Orbe, transformé, en 1554, en école.

de guerre qui le menacent ou à des destructions, les religieuses sont contraintes de partir seules, et il arrive souvent que chacune d'elles rentre dans sa famille ou chez sa parentèle¹¹³.

Pour que la fuite ne devienne pas synonyme de dissolution de la communauté, plusieurs prérequis sont importants. Les liens des abbesses et des sœurs de chœur avec l'extérieur, en termes de réseaux d'aide mobilisables (dans le cas des religieuses de Syon, en Angleterre, la proximité du couvent avec les sphères du pouvoir donne les ressources requises pour le départ) sont cruciaux pour maintenir la cohésion d'un groupe et assurer sa sécurité. En outre, la certitude que l'exil sera long maintient les communautés, comme on peut le voir avec les religieuses anglaises et suisses, qui sont chassées et soupçonnent que le départ peut ne pas être que temporaire, au contraire des couvents français, chassés des villes tenues par les « rebelles », qui espèrent un retour rapide. De plus, sans que ce critère soit quantifiable, la volonté du monastère de rester une communauté, de perpétuer son identité collective hors des murs du couvent joue un rôle central, notamment dans la sauvegarde des livres du couvent. Ce dernier critère aide à distinguer la perpétuation de l'abbaye londonienne de Syon de celle des autres monastères féminins anglais, en plus de l'insertion de cette communauté dans un réseau religieux au sens large incluant des laïcs haut-placés. L'association de nombreux membres de Syon avec la prophétesse politique Elizabeth Barton, religieuse du Kent, connue par ses contemporains et l'historiographie comme *The Nun* ou *the Holy Maid of Kent*, et qui s'oppose au mariage de Henry VIII, ajoute à l'explication du maintien de cette communauté malgré la dissolution¹¹⁴. Il n'est pas impossible que les interrogations et suspicions incessantes du roi aient contribué à créer une identité collective forte, permettant de soutenir cette volonté de conserver la communauté même en exil, même « hors-sol ». De la même manière, la création similaire d'une identité de groupe, certainement en partie liée au harcèlement mené par les réformés, expliquerait le maintien des clarisses de Genève et d'Orbe par-delà leurs frontières et l'absence de défections en plus grand nombre¹¹⁵.

¹¹³ Un exemple parmi d'autres : Claude Haton rapporte, en 1567, que « le feu ayant été mis au monastère des cordelières de Provins par l'ordre de M. de la Rivière, les religieuses se retirent dans les maisons de leurs parents à Provins ou ailleurs » dans C. HATON, *Mémoires de Claude Haton contenant le récit des événements accomplis de 1553 à 1582*, *op. cit.*, p. 511.

¹¹⁴ La religieuse prophétise en effet que la mort d'Henry VIII aura lieu un mois après son mariage avec Anne Boleyn. Elle aurait, en tant que prophétesse, impressionné fortement les frères de Syon, comme le montrent E. A. JONES et A. WALSHAM (éd.), *Syon Abbey and its Books*, *op. cit.*, p. 60. La religieuse du Kent est devenue une figure incontournable de l'histoire de la Réforme en Angleterre lorsque les historiennes ont commencé à chercher des voix de femmes. Diane Watt est l'une des premières à s'être emparée de ce personnage. Cf. D. WATT, « The Prophet at Home: Elizabeth Barton and the Influence of Bridget of Sweden and Catherine of Siena », dans Rosalynn Voaden (éd.), *Prophets Abroad: The Reception of Continental Holy Women in Late-medieval England*, Cambridge, Boydell & Brewer, 1996, p. 161-176. Sur l'historiographie de la nonne du Kent, voir R. LUTTON et E. SALTER, *Pieties in Transition: Religious Practices and Experiences, C.1400-1640*, Aldershot, Ashgate, 2007, p. 42.

¹¹⁵ Les mouvements des sœurs sont, par exemple, de plus en plus surveillés par les autorités de la ville : après le départ de certaines religieuses pour la France, la ville place une garnison de « luthériens » pour surveiller leurs faits et gestes. Plus tard, les portes du couvent sont brisées. La chronique présente une réaction des sœurs en tant que communauté à ces harcèlements : « tant à cause des dittes infractions que aussi de plusieurs autres injures et nouveleitez que tous les

Mais quand ces migrations et ou ces ré-enracinements communautaires ne sont pas possibles, soit à cause de la soudaineté d'une attaque ou de la pression exercée par les réformés anti-couvents, soit du fait d'une certitude partagée que la communauté sera bientôt réinstaurée dans ses murs, la fuite prend tout son sens d'évasion, même ponctuelle, en mobilisant des ressources individuelles et des refuges familiaux¹¹⁶. La réussite de la fuite qui, dans ce cas, signifie la continuité du confort matériel pour les religieuses chassées et celle de leur mode de vie hors des murs, dépend alors des capacités d'accueil des familles des religieuses.

a. Revenir au cloître à Montpellier : des luttes inter-religieuses

Le cas de l'affrontement entre Claude de Borne, abbesse du couvent de Sainte-Catherine à Montpellier, et Lionne de Montcausson, supérieure de celui de Saint-Guilhem, révèle des logiques fascinantes de fuite et de retour, de relogement et de délogement et, plus largement, d'implication des autorités civiles dans les aspects matériels des affaires monastiques. Ce dossier, étudié en détail dans le récent ouvrage de Barbara Diefendorf, met en évidence l'instabilité conventuelle de la ville de Montpellier pendant toute la seconde moitié du XVI^e siècle. L'historienne montre aussi les conséquences sociales de ce chaos qu'endurent les couvents, puisque sans lieu fixe, ils ne sont plus capables de recruter de nouvelles professes¹¹⁷. En effet, l'instabilité remet en question la possibilité même de monastère : recrutements impossibles, lieux de recueillement inaccessibles, objets de dévotion dérobés et, surtout, clôture et programme quotidien des prières difficilement envisageables, contreviennent aux fondements de la vie monastique.

Pour lutter contre cette instabilité et organiser, le plus vite possible, un retour à la normale nécessaire après les affrontements religieux, les consuls de Montpellier doivent donc provoquer et accompagner le départ de l'abbesse de Saint-Guilhem car elle occupe (pour des raisons multiples sur lesquelles nous allons revenir) le couvent de Claude de Borne, récemment de retour en ville après la pacification de la région¹¹⁸. Un procès est instruit pour régler l'affrontement entre les deux

jours ils [les luthériens] faysoient aus dittes sœurs, elles furent contraintes envoyer à Fribourg lettres ». On pourrait comprendre cette requête envoyée à Fribourg comme un moment de resserrement communautaire en réaction à un danger identifié : les religieuses demandent leur congé. Voir G. PIERREFLEUR, *Mémoires de Pierrefleur, grand banderet d'Orbe, où sont contenus les commencemens de la Réforme dans la ville d'Orbe et au pays de Vaud (1530-1561)*, op. cit., p. 63, p. 71.

¹¹⁶ Plusieurs couvents se désagrègent, au moins ponctuellement, dans des situations de guerre. En France, par exemple, certaines religieuses de Caen se retirent chez leurs parents (voir C. de BOURGUEVILLE, *Les recherches et antiquitez de la Province de Neustrie, à présent Duché de Normandie, comme des villes remarquables d'icelle : mais plus specialement de la ville et Université de Caen*, Caen, T. Chalopin, 1833, p. 241) ou à Montpellier où Claude de Borne se réfugie chez ses parents pour attendre le retour de la paix.

¹¹⁷ B. B. DIEFENDORF, *Planting the Cross*, op. cit., p. 24.

¹¹⁸ Le retour au catholicisme d'une ville confronte les autorités locales à la réinsertion du clergé dans leurs murs. Le cas de Montauban, par exemple, révèle que le retour des religieuses et religieux continue de poser problème malgré la paix et que les consuls, plutôt protestants, font la sourde oreille aux récriminations cléricales. Voir l'ouvrage de P. CONNER, *Huguenot Heartland: Montauban and Southern French Calvinism During the Wars of Religion*, Farnham, Routledge, 2002.

supérieures et se construit autour de la question du délai de départ, de l'échéance à laquelle la communauté occupante doit quitter ses murs d'accueil temporaires. Les autorités locales, catholiques, gèrent les affrontements entre les deux abbesses. Leur prise en main du problème montre que la gestion des départs et arrivées des nonnes est tout aussi dirigée par les pouvoirs temporels qu'en terres protestantes. Ici, ce sont les consuls qui décident de qui reste et qui part des couvents, qui habite là et qui doit s'en aller¹¹⁹. Néanmoins, leur réponse penche du côté de la modération, de la recherche du compromis : il ne s'agit pas d'expulser les dominicaines au profit des augustines. Plusieurs moments de négociation du délai d'expulsion scandent l'affaire qui déploie sous nos yeux des jeux d'actrices et d'acteurs variés et évolutifs, ancrés dans le pragmatisme. L'expulsion mise en œuvre ici n'a rien à voir avec les analyses anthropologiques de rituels d'expulsion, liés au sacré (comme des sacrifices, des déplacements d'objets...), mais elle se rapproche de ce que les sociologues ont analysé en termes d'expulsion locative, puisqu'elle présente certains traits communs avec des situations plus contemporaines d'expulsions de logements, notamment en démontrant une certaine tension immobilière liée au relogement des communautés et à la destruction préalable de ces lieux d'habitation collective¹²⁰. L'insertion de ces affaires dans une démarche juridique de négociation de la part des expulsé.e.s et des expulseurs (qui, ici, écrivent tour à tour au roi et au parlement) permet également de réfléchir à cette question au prisme d'une approche sociologique. Enfin, la notion d'expulseurs qui se pensent dans leur « bon droit », définition proposée par les sociologues dans les cas d'expulsions contemporaines, joue : l'abbesse de Sainte-Catherine affirme que son relogement fait partie des actions nécessaires que les autorités doivent mettre en œuvre pour revenir à un état normal, c'est-à-dire catholique et dans l'obéissance du roi, de la ville¹²¹. L'expulsion du couvent-occupant est en fait uniquement un moyen pour atteindre cette fin d'un retour à la normalité et à la possession traditionnelle des biens du couvent, dans le respect des textes prévus par le roi.

La première lettre patente du roi, publiée en janvier 1563, stipule que l'« abbaesse du convent saint Guillem cest introduicte aud convent sainte catherine quelle fist occuppe avec ses religieuses » et doit vider les lieux « sans delay¹²² ». L'expulsion est donc orchestrée par le pouvoir royal et ses relais,

¹¹⁹ Louise Guiraud montre l'accroissement du rôle des consuls, à partir de 1551 (union du consulat et de la viguerie), et particulièrement du premier consul qui « devint le chef de la police urbaine et de la justice tant criminelle que civile » : L. GUIRAUD, *Études sur la réforme à Montpellier*, Montpellier, Louis Valat, 1918, vol. 1, p. 18.

¹²⁰ P. VINCENT, « Comment en arrive-t-on à l'expulsion ? », *Informations sociales*, n° 184, 2014, p. 42-51.

¹²¹ Les textes soulignent toujours le lien fait entre le retour de l'abbesse dans ses murs, le départ de l'abbesse occupante et le respect des édits de pacification royaux. Par exemple, la comparution de Claude de Borne devant la cour du gouverneur de Montpellier explique qu'il faut « mettre ladite de Borne abbaesse en possession reale, actuele et corporele en icelluy suyvnt lesdits edits, que pour faire vuyder ladite dame Lyone de Montrausson et sesdites religieuses », ADH, 63H57, fichier « troubles », 15 janvier 1563.

¹²² ADH, 63H57, fichier « troubles ».

notamment le gouverneur de la ville de Montpellier. Un peu plus loin dans le dossier recensant les pièces sur les « troubles » advenus, certainement suite au refus de l'abbesse occupant les lieux, des soutiens officiels de la plaignante se rendent en délégation au couvent, accompagnés de cette dernière : tout ce monde se « transportent audit convent » et le groupe a l'allure d'une délégation officielle¹²³. Le procès-verbal de l'initiative note que l'abbesse de Saint-Guilhem « a dict vouloir obeyr aux ordres ». Mais un nouveau jeu juridique commence : des requêtes multiples pour obtenir des délais supplémentaires sont envoyées, car l'abbesse sans cloître « demande delay de troys moys pour pouvoir delogues et habitation ailleurs¹²⁴ ». À l'instar des clarisses d'Orbe qui fondent leurs requêtes adressées aux autorités sur la nécessité d'une extension des délais de sortie, les augustines de Montpellier négocient les mêmes échéances. Ce n'est pas la sortie en elle-même qui est remise en question par les couvents confrontés aux autorités, ce sont ses modalités de mise en œuvre. La négociation du temps est un paramètre crucial dans ces histoires de départs non spontanés des couvents : il faut que les chassées bénéficient du plus long laps de temps possible afin d'élaborer et d'inventer les meilleures circonstances de départ ou, dans ce cas montpelliérain, de tenter de négocier une occupation plus pérenne du couvent. À Montpellier, les conditions proposées par l'occupante sont celles d'une cohabitation passagère dans les murs de la supérieure de Sainte-Catherine, proposition acceptée par celle-ci, puisque les notaires expliquent qu'un « delay de troys moys ladite De Borne luy a accorde proueu quelle habite avec ses religieuses a ung quartier dudit convent quelle luy baillera et tiendra en son nom ». La cohabitation négociée ici n'est pas une mise en commun des biens du couvent, ni même la proposition de s'agréger pour un temps à la communauté d'accueil et de fonctionner comme un seul groupe. La conservation des spécificités des deux ordres devient, au fil des documents, un prérequis pour que l'accueil fonctionne et soit envisageable. Il ne se pose donc qu'en termes d'une cohabitation et nullement d'un partage des ressources ou d'échanges.

Mais comment cette religieuse s'est-elle retrouvée dans des murs étrangers ? Une autre lettre patente de Charles IX dévoile les raisons de ce relogement, qui est d'emblée problématique. La raison est politique et éclaire les oppositions féroces entre les deux supérieures ainsi que les raisons de l'implication royale dans l'affaire. La complexité de la situation politique au moment de la « rébellion » de la cité est flagrante à la lecture de ces lettres et cette intrication des enjeux,

¹²³ Dans une liste de griefs contre l'abbesse originelle de Sainte-Catherine, on apprend que cette délégation est illégale et est composée de plusieurs hommes qui « seroient venu : noble Jacques de Guilhem, seigneur de Figaret bienfaicteur de ladite dame de Borne, abbessse dudit monastere sainte catherine, accompaigne de Mr Jacques Daimd [?] advocat, me Talard notaire dudit montpelliers et plusieurs autres sans commissions ny mandement aucun de leur propre auctorite firent commandement ausdites religieuses sortir hors ledit monastere les inthimidant par menace », ADH, 62H3.

¹²⁴ ADH, 63H57, fichier « troubles ».

notamment par l'entremêlement des réseaux mobilisés par les religieuses pour défendre leur position, met en avant ces différentes strates de pouvoir et d'influence qui participent du fonctionnement des couvents. Le problème du relogement dans cet autre couvent est qu'il n'est pas décidé par les religieuses mêmes. Celles-ci inscrivent leur relogement dans une procédure qui rappelle celle menée plus tard par l'abbesse de Sainte-Catherine pour récupérer son cloître. Elles ont donc obtenu, dès l'année 1562, la permission des autorités en place, ici le parlement de Toulouse, pour intégrer le monastère de Sainte-Catherine. La lettre patente décrit cette situation initiale. Mais le roi conteste la légitimité des autorités qui ont entériné une telle occupation :

Charles par la grace de Dieu Roy de France. A nos amiz et feaulx conseillers les commissaires par nous depputez sur l'exécution et entretement de l'edit par nous faict [plié : sur la ?] pacification des troubles en la province de Languedoc notre aimer seur Claude de Borne, abbesse de l'abbaye sainte catherine de Montpellier, nous a faict dire et remonstrer que, pendant les troubles qui cydevant ont eu court pour le faict de la religion, elle avoit este despossedee de sad abbaye et pour la faulte de la gendarmerie et garnison auroit este contraincte avec certaines autres religieuses s'absenter de ladite ville. Pendant laquelle absence Lionne de Montcauson abbesse de labbaye de Saint Guillem et Francoyse de Lavony [?] vicaire de la petite observance, par la faveur quelles avaient daucun conseillers de notre court de parlement de Tholos qui sestoient ingerer a la suyte de notre lieutenant general et gouverneur par nous estably aud pays, usurpant la charge que nous vous avions attribuee par notre commission et de levesque et juge maige de ladite ville ses ennemys et malveillant, et auroient par grande surprinse faict appeller lad suppliante obtenir appointement de notredict lieutenant et gouverneur par lequel auroit este ordonne que la maison abbatiale de sainte catherine appartenant a lad suppliante leur seroit bailler pour leur habitans attendu la ruyne de leur convent advenu durant lesd troubles, duquel appointement lesd conseillers evesque et juge maige se seroient renduz si affectionnez executeurs que non contant d'avoir despossede lad suppliante de sad maison icelle bailler et delivrer ausd de Montcauson et Lavoni, ils leurs auroient baille par mesmes moyen la jouyssance de tous et chacuns les biens dependant de lad abbaye, quoy voyant lad suppliant ou son procureur auroit somme et requis lesd religieuses de vuyder de ladite maison abbatiale a laquelle elle se souloit retirer suivant la permission a elle donne par notre edict de pacification et a faulte de ce auroit proteste contre elles qui auroient refuze de vuyder de ladite maison et que, pire est, auroient presenter requete a notred gouverneur disant avoir este intimidé par lad suppliante en son prieure¹²⁵.

La situation n'est pas propice à susciter la bienveillance royale pour les religieuses relogées selon des procédures *a priori* contestables dans leur légitimité. Elles sont en effet rentrées dans le couvent par traitement de faveur. Ce sont les liens interpersonnels entre ces religieuses et le parlement de Toulouse, qui a le Languedoc dans son ressort, qui permettent une réquisition officielle du couvent en leur faveur. Ces autorités, non légitimes selon le roi (peut-être s'agit-il de conseillers n'appartenant pas à la commission judiciaire du parlement de Toulouse, envoyée pour les troubles entre 1560 et 1561¹²⁶ ?), s'arrogent des pouvoirs qu'elles n'ont pas et autorisent les religieuses relogées à vivre des biens du couvent. Deux abus sont visés par le roi. D'abord, le problème

¹²⁵ ADH, 63H57, fichier « troubles ».

¹²⁶ G. LOIRETTE, « Catholiques et protestants en Languedoc à la veille des guerres civiles, d'après un document inédit », *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol. 23, n° 101, 1937, p. 503-525.

principal apparaît comme étant davantage celui d'un prélèvement illégal de biens et de taxes que celui du relogement *stricto sensu*. Second enjeu, cette lettre royale semble être liée aux commissions que Charles IX met en place pour établir localement ses édits de pacification. La lettre patente du roi est datée du 15 janvier 1563. À cette date, le pouvoir royal a décidé de l'envoi de commissions en province pour gérer les applications de l'édit d'Amboise¹²⁷. La description minutieuse du travail de ces commissaires, faite par Jérémie Foa, permet de mieux comprendre le cadre du contentieux exprimé ici¹²⁸. Foa explique le fonctionnement de ces commissions en les plaçant du côté d'un régime d'exception, d'une justice extraordinaire. Dotés de pouvoirs exécutif et judiciaire, les commissaires doivent faire appliquer les édits et prendre en charge une gamme large de tâches, qui ne sont pas circonscrites par un cahier des charges strict. L'affaire montpelliéraine semble l'occasion saisie par ces agents du roi de poursuivre leurs objectifs : juger les procès concernant la religion, organiser le retour des biens volés à leurs propriétaires. Les religieuses et leurs protecteurs auraient cependant doublé les agents royaux de la commission et recouru à l'instance ordinaire judiciaire dont elles dépendent, le parlement de Toulouse. Ce faisant elles sont accusées d'avoir voulu contourner l'autorité même du roi, dont les commissaires sont l'expression directe.

À cela s'ajoute un autre grief : les religieuses mentiraient en affirmant que Claude de Borne les a menacées. Elles rejoignent, par cette accusation, le canal légal de la plainte et tentent de doubler la suppliante en passant par les mêmes instances (le gouverneur de Montpellier) pour dénoncer les soi-disant menaces. La première réponse à l'impératif royal de quitter le couvent est donc une attaque légale : pour l'instant, les nonnes ne comptent pas sortir des lieux, elles s'y refusent même violemment. Difficile alors de trouver un terrain d'entente : la recherche d'un compromis oriente la suite des procédures. L'abbesse accepte d'abord de les loger pendant trois mois. Mais ce temps écoulé, la communauté dirigée par Lionne est toujours là et Claude de Borne se plaint que ces mois de sursis sont depuis longtemps « esheus et passez ». Par sa défense, Lionne de Montcausson rappelle sa vision de l'histoire, et expose à nouveau les raisons pour lesquelles elle se trouve dans ce couvent, indépendamment de sa volonté propre :

Elle auroit este mise dans ledit convent de sainte catherine lors vuide pour y habiter
jusqua cequelle auroit puissance de rediffier et se retirer ailleurs auquel convent entendoit
habiter et nen estre desposseder ou vuyder, quil y a assez loges pour loger ladite abbesse
prieuresse et leurs nonnains, que luy fut bailler partie dudit ediffice pour son service.

¹²⁷ Les deux commissaires envoyés en Languedoc en 1563 sont Jean-Jacques de Mesmes et Jacques de Bauquemare. Voir J. FOA, « Making Peace: the Commissions for enforcing the Pacification edicts in the reign of Charles IX (1560-1574) », *French History*, vol. 18, n° 3, 2004, p. 259.

¹²⁸ R. de CALAN et J. FOA, « Paradoxes sur le commissaire. L'exécution de la politique religieuse de Charles IX (1560-1574) », *Histoire, économie & société*, 27^e année, n° 2, 2008, p. 3-19.

L'argument est simple. On a promis à Lionne qu'elle pourrait rester dans le couvent et aucun obstacle matériel ne s'y oppose. En effet, l'espace disponible a une capacité d'accueil suffisante pour les religieuses des deux communautés. La stratégie de l'« occupante indésirable » est dévoilée au fil des lettres : il s'agit de gagner à chaque fois quelques mois, pour tenter de faire durer la situation le plus longtemps possible, et, *in fine*, de rester indéfiniment au couvent. Vider le couvent, le quitter, le fuir pour trouver un autre lieu ne semble pas faire partie de l'horizon d'attente de la prieure qui entend s'installer à Sainte-Catherine. Une deuxième concertation a lieu entre les deux abbesses et le gouverneur de Montpellier qui aboutit à la renégociation du délai : cette fois, le couvent exogène obtient l'autorisation de rester six mois de plus.

Pour organiser cet éphémère qui dure, les deux supérieures parviennent à un accord : rendre les deux parties du couvent autonomes, sans lien entre elles. Elles structurent soigneusement ce non-vivre ensemble : c'est Claude de Borne qui avance les termes de la stricte cohabitation. Le partage de l'espace est établi selon cette règle : « pour ledit temps que ladite prieuresse a à habiter audit convent elle aura pour son habitation et de sesdites relligieuses la part dudit ediffice quest du couste de leglise chambre salle bas et haut, basse court ou est le puitz et grand jardin a icelle basse court touchant¹²⁹ ». L'abbesse ménage et contrôle aussi des lieux de contact entre les deux espaces, décidant que « sera faicte une porte entre la cloistre de ladite basse court faisant separation desdits ediffices de laquelle ladite abbesse aura la clef pour la serure ». Enfin, les circulations internes sont aussi réglementées : « et fera ladite prieuresse son entrer du couste de lad eglise et n'aura autre entrer audit convent que dudit couste de l eglise et ladite abbesse venant de sa chambre et ses religieuses allant a leglise passeront a la gallerie du couste du bastiment de la demeure de ladite prieuresse ». L'accord est net : chacune chez soi. Pas question de culte partagé, de communion prise ensemble, de moment liturgique en commun, d'association des communautés ou de mises en commun des biens du couvent, dans une situation de crise sans précédent. Le couvent intrus doit se faire oublier.

Mais une nouvelle lettre patente montre que cette organisation ne suffit pas à l'entente ou, du moins, à la coexistence pacifique des deux abbesses. En effet, les procédures menées par la dominicaine Lionne révèlent qu'elle contacte et requiert l'aide du gouverneur de Montpellier afin de rester indéfiniment. Face à cela, l'augustine renvoie une nouvelle remontrance au roi qui publie encore

¹²⁹ ADH, 63H57, fichier « troubles », lettre patente, premières lignes : « Charles par la grace de dieu Roy de France, A nos amez et feaulx conseillers les commisseres par nous depputey sur l'execution et entretenement de l'edit par nous fait sur la pacification des troubles en la province de Languedoc Notre amee seur Claude de Borne Abbessse de labaye sainte catherine de Montpellier nous a fact dire et remonstrer que pendant les troubles que cy devant ont eu cour pour le fait de la relligion elle auroit este despossee de lad abbaye et pour ca et pour la faulte de la gendarmerie et garnison auroit este contraincte avec certaines aultres religieuses sabsenter de la dicte ville ».

une lettre patente, datée du 13 janvier 1565¹³⁰. Dans celle-ci est prise la décision qu'au terme de l'extension obtenue de six mois, la prieure devra partir, quelques soient les droits qu'elle obtienne ailleurs. Le roi souligne que Lionne de Montcausson croit pouvoir rester pour toujours. L'argument qui semble l'emporter est l'impossibilité d'une coexistence cultuelle entre deux communautés d'ordres différents :

ladite Demontcausson dict avoir obtenu promission pour y tousjours demeurer, nous suppliant et requerant attendu que l'exposante est delordre de saint augustin et lad de Montcausson de lordre de saint Dominique et quil nya qu'une seule esglise audict convent et que le divin service ne se y pourroit faire sellon lesdits deux ordres, nostre bon plaisir fut luy pourveoir sur ce¹³¹.

Les dominicaines doivent partir mais, selon un autre document, leur occupation du couvent de Sainte-Catherine, accompagnée de nombreuses procédures et contre-procédures, dure cinq années, de 1563 à 1568¹³². Louise Guiraud, qui a étudié l'histoire de la Réforme à Montpellier, mentionne une lettre patente de Charles IX, écrite le 25 juillet 1569, qui montre que l'abbesse sans murs se fait construire une petite chapelle et une maison¹³³. Ainsi, l'exil, même au sein de la même ville, s'étend dans la durée.

Un dernier document peut être versé à ce dossier montpelliérain : il s'agit de la liste des griefs formulés par Lionne de Montcausson contre Claude de Borne, accompagnée de l'ensemble des pièces produites dans cette lutte. Cet inventaire permet d'établir l'ampleur des démarches entreprises autour de l'occupation, qu'elles soient liées à des entreprises de légitimation de cet état ou au contraire à des procédures visant à saper une telle possibilité. Par exemple, l'idée que deux ordres ne peuvent cohabiter au sein d'un même espace conventuel est contestée dans l'inventaire. En effet, pour les religieuses qui occupent l'espace de Sainte-Catherine avant le retour de son abbesse traditionnelle, qui sont de l'ordre des dominicaines et des clarisses, la difficulté est dépassée semble-t-il assez aisément¹³⁴. Le juge mage, effectuant une enquête pour établir les conditions de logement des divers ordres religieux de la ville

trouve iceluy monastere estant souffisant et capable pour longer tant les religieuses dudit monastere sainte catherine que aussi celles dudit saint guilhem que semblablement celles du monastere de sainte clere de la petite observance et ce sans se donner empeschement par les unes aux autres en faisant le service divin que avoient accoustume faire chascune en son monastere et convent¹³⁵.

¹³⁰ ADH, 63H57, fichier « troubles », fol. intitulé « 13 janvier 1565- Ordonnance pour raison de occupation faite par la prieure du monastere St Guilhem de celuy de Ste Catherine de montpellier ».

¹³¹ ADH, 63H57, fichier « troubles », *ibid*.

¹³² ADH, 62H3, dossier « 1563-1568. Relogement, à titre provisoire, des dominicaines dans le couvent de sainte Catherine de Saint Gilles, procédures entre les deux abbesses ».

¹³³ L. GUIRAUD, *Études sur la réforme à Montpellier*, vol. 1, *op. cit.*, p. 314.

¹³⁴ La différence entre des ordres mendiants d'une part et un ordre contemplatif ancien de l'autre joue-t-elle ici ?

¹³⁵ ADH, 62H3, « Inventaire de pièce contre Madame Claude de Borne, prieure de sainte Catherine ».

L'interprétation que donnent les autorités séculières masculines de la situation de cohabitation est celle d'un partage des lieux établi sans gêne occasionnée. Seul l'avis de Claude de Borne est resté sur cette question, mais il est fort possible que la succession des communautés dans la seule église, l'organisation d'un emploi du temps répartissant les moments de prières, de recueils, de messes ait provoqué des tensions entre les représentantes des trois ordres en question.

Le retour de Claude de Borne complique la donne. Ses actions sont conquérantes, elle envoie une sorte de milice privée, constituée de son avocat, du bienfaiteur de son couvent, Jacques de Guilhem, seigneur du Figaret, et d'autres personnes, pour contraindre les occupantes à sortir.

b. Les réseaux d'aide

La technique de l'abbesse Claude de Borne ressemble beaucoup aux moyens d'intimidation utilisés par les protestants, de Genève par exemple, qui viennent aux grilles du couvent en délégation officielle pour faire sortir les nonnes. On retrouve aussi les mêmes situations d'affrontement sur la question des sorties à Strasbourg : Martin Bucer est envoyé convertir les dominicaines de la ville, et pendant plusieurs semaines, il se confronte quotidiennement avec la prieure en place qui refuse, en tant que porte-parole de sa communauté, le passage à la Réforme des religieuses¹³⁶. L'unanimité des professes contrarie le prédicateur protestant qui insulte fréquemment ces occupantes, en insistant surtout sur leur entêtement et leur inutilité sociale. Confronté, selon lui, à des « Nonnains aveugles », voire des « religieuses sourdes et folles », Bucer menace même de faire bannir la supérieure du couvent. Le récit du départ des religieuses, s'étalant des débuts des tentatives de conversion jusqu'à l'abandon obligatoire du couvent, décidé par la municipalité en 1526, témoigne des mêmes logiques utilisées par tous, catholiques et protestants, pour faire sortir des religieuses de leurs cloîtres : menaces, recours aux supérieurs hiérarchiques ou aux figures d'autorité (politique ou religieuse), anticipation d'une sortie globale pour effrayer les religieuses, insistance sur les délais à respecter.

Les mécanismes de défense des nonnes s'inscrivent aussi dans une gamme de comportements jouée par toutes et le ressort principal mobilisé est de déterminer les potentiels adjuvants et adjuvantes qui pourront associer leur influence et leurs moyens matériels à leur préservation. La sollicitation du bienfaiteur ou de la bienfaitrice traditionnelle du couvent est le premier réflexe, actionné par Claude de Borne à Montpellier, par les clarisses d'Orbe ou par les religieuses de Sainte-Margarete de Strasbourg (le prêtre Fuchs est décrit comme un ancien bienfaiteur, appelé en renfort par les religieuses). La prise de contact avec d'autres ordres religieux est aussi souvent une priorité : les

¹³⁶ Voir le récit de quelques pages, issus des archives de Strasbourg, et traduit en ligne par A. LEONARD, « Defending Women's Communal Life. Dominican Nuns at Strasbourg (1526) », *op. cit.*

lettres envoyées aux supérieurs des ordres ou à d'autres couvents permettent de déterminer des points d'arrivée possibles des communautés en déroute. Les dominicaines de Strasbourg joignent tour à tour le supérieur de leur ordre, les chevaliers de Saint-Jean, les chanoines de Saint-Pierre. Les clarisses de Vevey envoient des courriers à leurs sœurs d'Évian. De la même manière que la sortie des religieuses comprend toujours une dimension de mise en réseaux, l'inclusion des pouvoirs publics dans le processus constitue l'une des constantes de ces démarches collectives. Il s'agit alors de solliciter le meilleur protecteur, d'obtenir les arrangements les plus à même de maintenir les avantages de la communauté. Les nonnes décident de se mettre sous la protection du monde laïc, même lorsque ces protecteurs traditionnels sont devenus protestants. Les sœurs d'Orbe écrivent donc aux catholiques de Fribourg et aux seigneurs de Berne qui communiquent à leur tour entre eux. Leur situation est l'objet d'intenses échanges dont la lettre suivante, datée du 3 juillet 1531, montre l'un des enjeux : l'obligation bernoise faite aux religieuses d'écouter l'Évangile et de laisser partir celles d'entre elles qui souhaiteraient rejoindre le siècle.

Religieuses Dames ! Nous avons veuz vous lectres, aussy icelles de nous combourgeoys de Frybourg [...] nous ne serchons aultre chose, sinon la consolation de vous âmes, laquelle ne pouvés acquérir en aultre mode sinon en ouyant la Parolle de Dieuz. *A ceste cause vous derechieff fraternellement admonestons de prester vous oure[i]llies au saint Evangile, et de non point fonder vostre consolation sur les veulx qu'avéz faict à une créature, et non pas à Dieuz comme vous allégué ; [...].* Ce néansmoings s'ilz n'est de vostre bon vouloir d'ouyr la Parolle de Dieuz, que aumoings, s'ilz [y] a quelcune entre vous que desirre de l'accouter, que ne le deffendés : car entièrement voulons que la Parolle de Dieu soit préchée en vostre esglise. Autant priant Dieuz très-puissant que vous doint grâce de délaisser les abusions humaines pour suivre la vérité. L'advoyer et Conseil de Berne¹³⁷.

Les religieuses de Montpellier, quelle que soit leur situation, écrivent au lieutenant général de la ville, le seigneur de Damville¹³⁸. Toutes présentent des plaidoyers auprès de lui. Les Strasbourgeoises écrivent à l'empereur. Les clarisses genevoises aux membres réformés du conseil de la ville. Les réseaux d'influence peuvent même s'étendre aux têtes couronnées : l'empereur, le roi de France, le roi ou la reine d'Angleterre se trouvent impliqués dans ces vies de religieuses hors de leurs cloîtres.

Le relogement dans les anciens murs des couvents pose donc souvent problème. En Angleterre, certains cas ponctuels illustrent des logiques identiques à celles des relogées de Montpellier. Dans le cadre du soulèvement du Nord de l'Angleterre, marqué par mouvement du Pèlerinage de Grâce, la tentation de refonder d'anciennes institutions monastiques conduit les insurgés à réinstaurer des

¹³⁷ A.-L. HERMINJARD, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, vol. 2-1527-1532, *op. cit.*, p. 348-349.

¹³⁸ « M. de Damville, second fils du connétable de Montmorency, ayant été nommé gouverneur du Languedoc sur la démission de son père ». Sur le parcours de ce gouverneur, voir J. PHILIPPI, « Mémoires de Philippi », dans Joseph-François Michaud et Jean-Joseph-François Poujoulat (éd.), *Nouvelle collection des mémoires pour servir à l'histoire de France depuis le 13. siècle jusqu'à la fin du 18. siècle : Gaspard et Guillaume de Saulx Tavannes*, Paris, Chez l'éditeur du commentaire analytique du code civil, 1838, vol. 8, p. 623-641, p. 630.

religieuses dans leurs couvents¹³⁹. Le bail du prieuré de Seton (comté de Cumbria) est confié à Hugo Askew (ou Ascue selon les documents) en 1537. Mais il en bénéficie peu de temps puisque, pendant la Rébellion du Nord, une tentative de réinstallation des religieuses dans leurs murs est menée. Le noble écrit au roi en 1541 pour demander qu'il intervienne¹⁴⁰ :

Donc un certain Thomas Skelton, accompagné par diverses autres personnes, rebelles et de mauvais comportement, au moment des troubles dans le Nord, est violemment entré dans l'ancien prieuré alors entre les mains de votre orateur, comme il est dit précédemment, et là a réinstauré l'ancienne Prieure du même prieuré, qui y est ensuite restée un quart d'année ou plus, avec toute sa troupe, à la charge et au coût de votre orateur, et les biens et le bétail de votre orateur ont été abimés, détruits et emportés, à hauteur de 23 £¹⁴¹.

La prise de possession violente du couvent, par les catholiques, expulse le nouveau propriétaire des terres qui appartenaient au monastère. Il faut donc ajouter une nouvelle modalité à notre panorama des mobilités des religieuses soumises aux affrontements religieux : la réinstauration menée par la force. Encore une fois, les logiques désormais connues d'occupation illégale des lieux par les religieuses sont à noter. Mais la victoire est de courte durée. Dès 1542, Askew est remis en possession de ces territoires, et les religieuses de Seton sont alors confrontées à un nouveau départ, cette fois définitif.

*

La fuite des couvents est un motif littéraire dont les ramifications recoupent parfois la réalité. D'abord, dans son organisation matérielle, fuir discrètement est un impératif, pour éviter d'être rattrapée. Dans tous ces espaces, les nonnes se font stratèges pour élaborer des sorties plus avantageuses, mieux organisées. Partir de nuit, trouver des prétextes de sortie, se déguiser : une panoplie de moyens de dissimulation et de plans montrent que les religieuses ne sont pas uniquement les chassées ou les enlevées d'un espace, elles sont aussi des contributrices essentielles à ces mouvements.

¹³⁹ L'historiographie sur cet épisode de rébellion est fournie et canonique. Pour des approches plus récentes, voir par exemple l'interprétation à partir des serments faite par Jonathan Gray (J. GRAY, *Oaths and the English Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 144 et suiv.), ou voir une approche des revendications constitutionnelles des participants à la rébellion, formulées autour de leurs droits et libertés (M. L. BUSH, « The Tudor Polity and the Pilgrimage of Grace », *Historical Research*, vol. 80, n° 207, 2007, p. 47-72).

¹⁴⁰ Voir la notice sur « Seton » au sein de la *Monastic Matrix* de l'Ohio State University, recensant les ressources concernant les communautés monastiques féminines de 400 à 1600. La matrice se consulte en ligne à l'adresse : monasticmatrix.osu.edu.

¹⁴¹ J. WILSON (éd.), *A history of the County of Cumberland*, Londres, Victoria County History, 1905, vol. 2, p. 192-194, (m.t.), original : « So y^t is that one Thomas Skelton beyng accompanied w^t diverses other rebellious and mysdemenyde persons at the tyme of the commocon in the Northe, ryoutouslye entryde into the seyde late pryorye then beinge in your oratour's hande, as ys aforesaide, and there put in the late pryores of the same late pryorye, whoe remanede ther afterwarde by the space of a quarter of a yere and more w^t here hole retinue at the onlye coste and charge of your oratour, and the goodes and catalls of your seid oratour dyd waste, dystroye, and carye awaye to the value of xxiiii/».

Une grande mobilité des femmes dans les ordres apparaît à l'étude précise des espaces français, helvétiques et anglais. La seconde moitié du XVI^e siècle n'est pas encore, d'un point de vue de l'histoire des ordres religieux, ce moment d'un enfermement des religieuses dans les cloîtres, et le contexte de dissolutions diverses des couvents contraint, tout au long du siècle, des communautés à l'exil. Celles qui sortent volontairement, qui s'évadent, s'inscrivent dans une logique plus générale de déplacements monastiques féminins, liés aux aspirations personnelles de ces individus. Destruction, dissolution, menaces, choix personnels, craintes individuelles et collectives forment autant de causes possibles d'une défection monastique, d'un abandon des murailles conventuelles normalement infranchissables. Si, de loin, les monastères accueillent ou repoussent les réformes, collectivement et passivement, la loupe des archives et des documents d'époque permet d'améliorer la netteté de l'image des couvents du XVI^e siècle, en révélant des dynamiques nombreuses, parfois contradictoires, qui structurent les actions des religieuses, et permettent de les considérer comme des actrices à part entière des troubles. Si elles sont touchées de plein fouet par ces troubles, il semble qu'elles soient aussi capables de les prédire, de les anticiper, voire de les déjouer. En replaçant les actrices au centre de leur scène, qu'elle prenne la forme d'un monastère ou d'un gouvernement, et en identifiant leurs intermédiaires entre le cloître et le monde, une évidence se fait jour : la sortie du couvent est un processus qui, même lorsqu'il est collectif, dessine des destins individuels faits de choix personnels.

Ainsi, autorités civiles catholiques et protestantes mettent en œuvre les mêmes logiques quand il s'agit de faire sortir des nonnes de couvents occupés, toujours selon ces mêmes autorités, illégalement. Les pressions exercées sur les différents couvents en rupture de clôtures le montrent. Néanmoins, une différence majeure émerge : les espaces qui se débarrassent des cloîtres inaugurent une période d'invention des modalités de dissolutions monastiques, pour la première fois menées sur des territoires aussi larges, et de manière aussi définitive. On aurait donc, corrélé avec les négociations et départ des religieuses, l'invention d'un protocole pour organiser ces départs. La distinction est là, et elle est de taille : les réformés doivent envisager et inventer des parcours possibles de sécularisation féminine.

Nous avons donc compris les sorties ponctuelles des communautés comme des moments de sécularisation parenthétique, et les avons donc inclus dans notre corpus d'étude sur la fuite. En effet, en sortant du cloître, les religieuses, en exil ou fuyant le cloître, se retrouvent toutes confrontées au siècle et doivent activer les leviers d'aide pour assurer la continuité de leur maison ou de leur existence. Ainsi, si les vœux ne sont pas toujours rompus, néanmoins, le temps passé hors du cloître peut se compter en plusieurs mois voire plusieurs années. La sécularisation est donc avant tout un processus ancré dans le monde pratique : il s'agit de trouver des moyens de

subsistance, de survie. Toutes les trajectoires de retour au siècle se rencontrent sur ce point de survie financière et matérielle, qui en devient même définitoire. Il s'agit à présent de montrer, à l'échelle des femmes qui sortent seules, la prégnance de ces enjeux économiques.

Chapitre V- (Faire) les frais de la sécularisation

« Tu sçais bien enjoller quelques pauvres nonains
Tu sçais bien desfroquer la simplesse d'un moine
Et convertir au tien de Dieu le patrimoine¹ »

Des moines et des prêtres passés à la Réforme s'adaptent au siècle. Plusieurs documents soulignent, de leur point de vue ou de celui de divers observateurs (ministres, conseillers, prêtres...), une rentrée séculière réussie, ou dont la réussite prochaine constitue clairement un horizon d'attente. De nombreux récits attestent de ces adaptations multiples au siècle : ainsi, Thomas Genod, ancien prêtre, mari de Blaisine Varembert et l'un des premiers à passer à la Réforme, devient avocat et Procureur général de la République. Il se marie deux fois².

Autre exemple, le procès-verbal et l'enquête qui suivent la constatation de la conversion des habitants de Millau au protestantisme, par vote, donnent un éclairage moins connu que les vies nouvellement sécularisées et souvent citées de Luther ou de ces anciens moines convertis aux nouvelles idées (comme Martin Bucer qui épouse en 1522 l'ancienne religieuse Elizabeth Silbereisen³), groupe qui participe d'emblée à une sorte d'élite de la Réforme. Dans ce document, la communauté civique établit le passage de la ville à la Réforme et révèle notamment la conversion des moines et prêtres catholiques, marquant le passage effectif à la Réforme de l'espace : « les prêtres et religieux de ladite ville sont de ladite religion et ont laissé les habits et se sont faits des métiers et les aucuns se sont mariés⁴ ». Dans la liste des signataires, d'anciens membres du clergé sont associés à leurs nouvelles occupations : « M^e Jean Reynes, jadis jacobin, et à présent chantre de l'Eglise réformée », « Pierre Grenier et Jean Boet, jadis carme à present serruriers », « M^e Louis de Montecalm, prieur dudit Millau [...] faire prêcher l'Evangelie et nourrir les pauvres ». L'éventail des postes à disposition des moines et prêtres sortis de l'Eglise catholique fait le grand écart entre artisanat et clergé réformé : cette gamme d'opportunités est corroborée par des parcours variés des anciens membres du clergé catholique, sur ces trois espaces européens et pendant tout le siècle. Malgré la présence de métiers de l'artisanat, les propositions d'emploi offertes dans le clergé

¹ P. de RONSARD, *Œuvres Complètes de Pierre de Ronsard*, Prosper Blanchemain (éd.), Paris, A. Franck, 1866, vol. 7, p. 126.

² W. McDONALD, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, vol. V-1550-1551, *op. cit.*, cas 2079.

³ Sur l'épouse de Bucer, qui n'a pas laissé de documents de sa main, voir : A.-M. HEITZ-MULLER, *Femmes et Réformation à Strasbourg*, *op. cit.*

⁴ Anon., « Procès-verbal et enquête : constatant la conversion des habitants de Milhau au protestantisme par vote unanime, 1562-1563 », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1852-1865)*, 9e année, 1852, p. 383.

réformé constituent bien l'un des pôles de placement d'une grande partie de ces clercs passés aux nouvelles idées.

L'historiographie s'est penchée, en passant, sur ces carrières masculines hors du cloître, remodelées dans l'Europe moderne. Les espaces réformés, l'Angleterre et l'Empire ont été bien analysés : Diarmaid MacCulloch explique que la suppression du système monastique en Angleterre propulse sur le marché du travail un flux d'anciens moines. Mais ce flux de main-d'œuvre, qui aurait pu s'avérer critique de manière globale, est absorbé par des dispositions prises par le Parlement dès 1529 et qui aboutissent au moment où la Réforme se met en place. Ces règlements limitent la pluralité des bénéfices, mais le nombre de bénéfices augmente, créant donc plus de vacances de paroisses : ainsi, on renforce le contingent du clergé stipendié⁵.

Mais les nonnes sont exclues de ces systèmes de rémunération et d'emploi des anciens membres du clergé masculin. Pour elles, pas de reconversion comme ministres, comme prédicatrices ou comme chantes. Quatre types de « carrières », ou plutôt, de trajectoires économiques, leur sont ouvertes : le retour dans leur famille, le mariage, un emploi ou encore la constitution, par héritage, d'une rente ou d'une pension. Rentrer dans ce monde du travail hors du cloître demande soit une installation dans un cadre déjà mis en place par des proches (par le mari, par la famille), soit une sécularisation possible des compétences acquises au couvent (la lecture ou l'écriture faisant largement partie de ce socle de connaissances que les femmes sorties du cloître remobilisent). Le peu d'informations sur les reconversions économiques de ces femmes fait grossir la première hypothèse, d'une installation dans le cadre familial ou conjugal, sans métier en propre. Par ailleurs, un biais sociologique est fortement à l'œuvre dans les sources disponibles sur ces parcours : les femmes qui ont laissé une trace viennent de milieux sociaux élevés, et leur reconversion économique ne prend donc pas la forme d'un travail stipendié. Owen Chadwick consacre une partie de sa synthèse sur les débuts de la Réforme continentale aux religieuses et aux moines. Il note que : « les moines pouvaient affronter, ou s'imaginer qu'ils pouvaient affronter, un monde peu familier et qu'ils avaient une chance raisonnable de trouver des emplois, à moins d'être trop âgés⁶ ». La différence fondamentale entre les deux groupes, moines et nonnes, reposerait donc aussi sur ce différentiel sociologique, et pas seulement sur une différence genrée : les femmes cloîtrées viennent de milieux sociaux plus élevés que leurs homologues masculins. Et l'historien d'expliquer que « de

⁵ D. MACCULLOCH, *The Later Reformation in England 1547–1603*, New York, Macmillan International Higher Education, 1990, p. 112.

⁶ O. CHADWICK, *The Early Reformation on the Continent*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 154, (m.t.), original : « monks could face, or imagined that they could face, an unfamiliar world and had a reasonable chance of jobs unless they were too old ».

nombreuses nonnes venaient de classes moyennes et plus hautes, pour lesquelles l'idée d'un travail salarié était humiliante⁷ ».

En effet, un très faible nombre de femmes se distinguent comme actives professionnellement à la sortie du couvent. Pas de métier de l'artisanat ici ; les quelques situations qui nous sont connues sont celles d'une réadaptation séculière des compétences monastiques, et principalement l'enseignement. Bien sûr, les femmes hors du cloître travaillent, dans le cadre de leurs mariages. De la même manière que Katharina von Bora est le soutien matériel et alimentaire de son époux (par ses activités de brasserie, de maraîchage, de pensionnat), il faut faire le pari que celles dont les maris ont un métier pratique sont parties prenantes de cette activité ; mais, moins célèbres, celles-ci ne transparaissent pas dans les traces manuscrites qu'elles ont laissées. Ainsi, l'ancienne religieuse Marthe Chartier, femme de meunier, doit certainement participer aux activités de son mari⁸. Il s'agira donc de différencier les femmes avec un métier des femmes participant, en tant que membre d'un couple, à la survie du foyer conjugal. Les différences sociales seront aussi à prendre en compte, entre des femmes de la haute noblesse, assurant missions diplomatiques et de représentations, et celles de milieux plus modestes, dont l'implication dans le siècle demeure peu appréhendable.

Les femmes recourent donc à d'autres solutions économiques. La faiblesse d'informations sur des reconversions séculières renforce l'hypothèse selon laquelle les anciennes nonnes privilégient le mariage, la constitution de rentes, l'accès à des pensions. Nous n'avons pas connaissance de métiers artisanaux qu'elles pourraient pratiquer à la sortie. Les ressources économiques obtenues sont donc le fruit de la générosité des institutions étatiques et des familles, et de la capacité des ex-religieuses à solliciter ces aides, ces pensions, ces héritages. Pour les plus aisées d'entre elles, le revenu de terres, notamment placées en métayage, donne accès à des solutions économiques stables et lucratives. Pour les autres, l'association de plusieurs sources financières (pensions, héritages), la réclamation continue des pensions constituent le lot quotidien. Observer l'ensemble de ces solutions économiques révèle l'hétérogénéité sociale du groupe étudié et souligne la grande différenciation des trajectoires hors du couvent. Bien sûr, l'accès à ces revenus fixes constitue en soi une difficulté, parfois infranchissable : même des figures-clés de la Réforme rencontrent des obstacles pour obtenir, pour leurs monastiques épouses, les héritages auxquels elles ont droit. Martin Bucer lutte ainsi plusieurs années, en vain, pour que sa femme, Elizabeth Silbereisen puisse rentrer dans son héritage. C'est leur fils, Nathanaël, qui touchera un dédommagement en 1599. Ainsi, les héritages ne sont pas une garantie de la survie séculière ; dans le cas de cette « chaste and Christian

⁷ *Id.*, (m.t.), original : « many nuns came from the middle class or higher where the idea of a paid job was demeaning ».

⁸ L. de VAUZELLES, *Histoire du prieuré de la Magdeleine-lez-Orléans, de l'ordre de Fontevraud*, op. cit., p. 291.

Elizabeth⁹ », seul son mariage semble la maintenir hors de la nécessité. Bucer et elle mettent en place une constitution croisée de douaires, en 1527, qui semble aller dans le sens d'une préservation économique des deux¹⁰. Les ressources à la disposition des religieuses ne deviennent alors accessibles qu'aux termes de longues procédures, administratives et juridiques, dans lesquelles les implications des diverses autorités (familiale, conventuelle ou politique) jouent des rôles centraux.

Deux questions seront à poser à ces parcours, afin de mieux saisir les enjeux de sécularisation : est-ce que le passage au protestantisme de la famille de la religieuse l'aide dans sa trajectoire de retour au monde ? En d'autres termes, faut-il comprendre les résistances des familles au retour au siècle comme des signes d'un rejet des nouvelles idées ou d'un attachement catholique à la définition des vœux, ou bien est-ce que les confessions en jeu seraient davantage des prétextes, des à-côtés, des arguments subsidiaires à l'élément principal, de nature sociale plutôt que religieuse, à savoir la préservation des héritages familiaux ?

Deuxième interrogation, en passant de la compréhension réticulaire de la sortie qui place la religieuse au centre d'intérêts croisés, à une vision individuelle de sa démarche : est-ce que sortir du couvent ne serait pas, systématiquement, une précarisation, pensée non seulement en termes pécuniaires et d'accès aux biens matériels, mais aussi sociaux envisagés sous la forme de réseaux mobilisables et de compétences ?

I. Penser les apostates en précaires

a. La précarité des nonnes comme *anti-exempla*

Pour comprendre le retour au siècle des religieuses d'un point de vue économique, il s'agit d'abord de déceler, dans les discours produits sur ces femmes, les représentations sociales que créent ces situations économiques particulières. La nonne sécularisée suscite des discours qui décrivent, condamnent, utilisent sa position financière.

En effet, décrire la situation matérielle des religieuses au sortir du couvent devient un outil rhétorique sollicité par les auteurs catholiques pour présenter ces apostates en contre-modèle et pour faire appel à la pragmatique de leurs lectrices et lecteurs. Ainsi, la précarité dans laquelle les ex-nonnes se retrouvent devient signe de la transgression qu'elles ont commise : très clairement,

⁹ L'expression d'une épouse chaste et chrétienne est utilisée par les prédicateurs strasbourgeois, dans une adresse publique de 1524. On retrouve ce texte, traduit en anglais dans : W. CAPITO, *The Correspondence of Wolfgang Capito: 1524-1531*, Milton Kooistra (éd.), Toronto, University of Toronto Press, 2005, p. 9.

¹⁰ J. ROTT et C. KRIEGER (éd.), *Correspondance de Martin Bucer: 1527-1529*, Leiden et New York, Brill, 1995, vol. III-1527-1529, p. 4.

selon ces auteurs, il y a des raisons pratiques, en sus de celles religieuses, au nom desquelles il vaut mieux s'abstenir de sortir.

Un spécialiste du genre est Florimond de Raemond. À deux occasions dans son histoire de la Réforme, il insiste sur le sort séculier déplorable, miséreux, d'anciennes nonnes. Son récit dévoile la punition matérielle endurée par ces femmes, directement liée à leur statut d'apostates. Par exemple, une femme française quitte le cloître et se réfugie en Angleterre :

En ce même tems une vieille femme aiant eu entrée en la maison de l'Ambassadeur [de France en Angleterre, sous Elizabeth], toute pauvre & miserable, luy dit qu'elle avoit honte d'asseurer qu'elle étoit sa parente, issue de la maison de Bidonnet, aiant été mise autrefois Religieuse en une Abaïe, d'où le zeile de la religion la fit sortir pour épouser cet homme qui étoit Cordelier (il étoit lors present aussi miserable qu'elle) & qu'il y avoit déjà plus de vint ans qu'ils étoient réfugiés de France, lui étant ministre, entretenus en l'Isle de Grenese par la Roine d'Angleterre. Couple infortuné & malheureux ! L'ambassadeur lui répondit, que ce n'étoit pas une chose étrange s'il ne la reconnoissoit, veu que même Dieu, par maniere de dire ne la pourroit connoître en un si piteux changement : étant devenuë de damoiselle de bonne maison, une miserable femme, & d'une devote religieuse la garce d'un moine defroqué : il tâcha à les retirer & leur donna quelque aumône¹¹.

Le champ lexical de la pauvreté sature le texte, typifiant les personnages de la situation : une vieille femme misérable raconte son histoire à un homme influent, riche et magnanime (il fait montre de charité à son égard). La rareté des détails précis (noms des personnages, dates) confère à ce récit son statut didactique, et malgré les quelques éléments contextuels donnés, l'aspect généralisant souligne le but d'enseignement moral du passage. L'historiette (réelle ou pas) informe à plusieurs degrés sur l'utilisation de la vie des anciennes religieuses comme contre-modèle proposé aux bons catholiques. D'abord, nous lisons ce passage comme une contre-scène d'*anagnorisis*, à savoir que la reconnaissance familiale, attendue en sous-texte par la religieuse, n'a pas lieu. En effet, l'homme n'identifie pas, visuellement puis intellectuellement, la religieuse déchue comme membre de sa famille. L'explication de cet échec de la reconnaissance est d'ordre divin, puisque Dieu ne reconnaît que les siens, et humain : la déchéance morale se traduit dans la présentation physique de cette femme, s'ancrant sur sa personne, métamorphosant ainsi sa présentation aux autres. Elle est méconnaissable car elle est âgée et pauvre, mais aussi car sa conversion à l'hérésie lui a fait perdre la reconnaissance divine.

La chute provoquée par ce choix de vie est donc double. L'auteur insiste d'abord sur la dégradation du statut social de l'ancienne religieuse. Cette dernière est passée d'un état privilégié de fille « de bonne maison » à la misère. La seconde destitution est la plus grave puisqu'elle pourrait quasiment s'assimiler à une catabase, une descente aux enfers. La religieuse est devenue la « garce d'un moine defroqué », délaissant la dévotion de l'état virginal pour embrasser l'apostasie. Là encore,

¹¹ F. de RAEMONDE, *L'histoire de la naissance, progrès, et decadence de l'hérésie de ce siècle*, op. cit., p. 759.

l'assimilation du mariage des religieuses à de la prostitution et/ou du concubinage est à l'œuvre. L'auteur souligne enfin le rôle avantageux de l'ambassadeur, vrai chrétien : unique habitant du royaume d'Angleterre à pouvoir faire célébrer des messes chez lui, il reçoit la misérable, l'admoneste sur son état et l'aide financièrement. La commisération de l'ambassadeur (et celle de Florimond de Raemond) se transmet dans l'apostrophe sur le couple, qualifié d'« infortuné et malheureux ». Ce diptyque d'adjectifs souligne à la fois leur misère pécuniaire, leur précarité sociale et religieuse. Pour élargir encore la focale à propos de ces parcours d'anciennes nonnes, la situation globale du passage est révélatrice. En effet, en pays anglican, elle-même convertie, l'ancienne nonne choisit de rendre visite à l'ambassadeur, membre de sa famille et de la confession adverse. Elle seule (son époux n'est pas présent) se rend au domicile de son parent et elle réussit à obtenir un soutien financier. La proximité entre deux ressortissant.e.s du même royaume et entre deux membres de la même famille jouerait donc au-delà de la distinction religieuse qui les sépare¹². Cette parenté suffit à la religieuse pour solliciter l'aide et tenter de mobiliser son réseau élargi. La présence, après des phénomènes de migrations, de deux membres de la même famille dans le même espace éloigné de leur lieu d'origine semble aussi encourager cette sollicitation de la parentèle, dans une logique quasiment diasporique. Ainsi, la solidarité familiale maintenue à l'égard de ces femmes, malgré leurs choix de vie, est l'un des canaux qu'elles peuvent mobiliser et qu'elles utilisent dans leur quête d'une sécurité économique. D'emblée, le statut confessionnel opposé, s'il est évoqué dans les admonestations de l'ambassadeur, ne justifie pas l'exclusion radicale d'une parente : les divorces familiaux catégoriques entre membres de l'une et l'autre confession, s'ils existent, ne s'avèrent pas systématiques. Le rattachement confessionnel ne constitue donc peut-être pas l'élément le plus saillant dans l'aide accordée, ou non, aux anciennes religieuses par leur famille.

La déchéance sociale et économique des nonnes forme un *topos* qui s'élargit aux anciens membres du clergé catholique passés au protestantisme. Dans cette optique, le cas de Luther est l'exemple paradigmatique qui semble devenir le cas originel soulevé par les auteurs catholiques. Pour ne citer qu'un des récits de sa mort, la description qu'en fait Belleforest reprend exactement les mêmes traits que ceux cités plus haut : l'iniquité d'une existence de moine apostat ne peut mener qu'à une fin de vie misérable. Au fil des dernières pages de ses *Histoires prodigienses*, la vie de Luther est rappelée dans le cadre d'une longue identification du réformateur à un veau et de sa « misérable

¹² Nous n'avons pas retrouvé quel ambassadeur de France en Angleterre pourrait être lié à la maison de Bidonnet, néanmoins, il s'agit peut-être de Christophe de Harlay, comte de Beaumont (ambassadeur de 1601 à 1605) : une partie de la branche de Beaumont s'alliant par mariage aux seigneurs de Bidonnet. Un certain Antoine de Beaumont épouse Louise de Lyon, fille aînée du seigneur de Bidonnet en 1555, voir dans M. D. SAINT-ALLAIS, *Nobiliaire Universel De France*, Paris, Au bureau du Nobiliaire Universel de France, 1818, vol. 14, p. 238.

Nonnain en Ienisse ou vache. Et laquelle ce veau espousa incestueusement¹³ ». Les manigances supposées de Luther pour convaincre les hommes de passer à la Réforme sont rapprochées des stratégies du diable, qui cherche à enchaîner « ceux que une fois il a liez », selon un procédé de tentation infernale, « par toute sorte d'allichement & delices il les detient leur promettant mieux pour l'advenir¹⁴ ». Les protestants réalisent donc les mêmes fausses promesses de richesses et de vies faciles aux moines et aux religieuses. La mort de Luther rappelle l'impossible concrétisation pour les religieux et religieuses renié.e.s de ces prévisions radieuses, vue qu'une telle vie misérable :

Traine apres soy une mort hydeuse & plus que effroyable & pleine de misere. Car tout ainsi que la mort & trespas de gens fidelles qui ont saintement vescu ne peut estre autre que Chrestienement : la fin aussi de la vie des pervers ne peut estre sans mauvaise issue¹⁵.

La dimension didactique du passage est frappante, d'un côté les chrétiens qui expérimentent une bonne mort, de l'autre, les hérétiques, ceux qui terminent leur existence dans des affres de souffrance. Cette interprétation conforte le statut de contre-*exempla* qu'ont ces descriptions de la destitution subie par les moines et les nonnes converti.e.s aux nouvelles idées. Insister sur la misère de ces parcours, tant sociale que religieuse et économique, devient donc un moyen de contrer les tentations que pourraient exercer les nouvelles idées.

En effet, l'aspect économique mobilisé dans les appels réformés aux renoncements des vœux est souligné par ces mêmes auteurs. Les opposants à ces sorties condamnent ainsi des incitations pécuniaires et promesses qui seraient faites aux réguliers afin d'obtenir leur sortie des ordres. Ainsi cette description – un peu tardive – des procédés de conversions que mettraient en place les réformés :

Après, s'il s'agit d'un capucin, recollet ou autre religieux, on le sanctifiera, et réformera, luy donnant toiles et habits mollets au lieu du cilice de saint Jean ; souillers mignons et chauds en place des sandales ; table bien couverte de chair et ordinaire, avec inhibition de ses trois quaresmes, et pour la natte en terre dure et veille en prières, on lui donnera un lict douillet, et garny de compagne de nuict, de peur des terreurs de la solitude. Et pour dix ou douze heures qu'il employait aux louanges de son Dieu et à la contemplation de la vie éternelle, on lui ordonnera de se trouver au temple, deux ou trois fois la semaine, une petite heure, et ce sans obligation de conscience¹⁶.

Claude Ripert met en avant une dimension comptable : les heures longues de dévotion qu'exigeait la pratique monastique s'opposent désormais à un agenda dévotionnel réformé qui serait souple,

¹³ F. de BELLEFOREST, Rod. HOYER et C. de TESSERAND, *Histoires prodigieuses extraites de plusieurs fameux auteurs, Grecs & Latins, sacrez & profanes, diuisées en cinq liures*, op. cit., p. 715.

¹⁴ *Ibid.*, p. 716.

¹⁵ *Ibid.*, p. 718.

¹⁶ Ripert Claude, *Le chemin de Samarie en Hierusalem, c'est-à-dire du temple calviniste prétendu réformé à l'église catholique par lequel l'ange du grand conseil, guide, vie, vérité et voye a conduit toujours, partout et depuis peu plusieurs âmes dévoyées au Dauphiné- les vanités, hypocrisies, mensonges et calomnie des ministres et du Bowlier de du moulin particulièrement sont decouvertes en faisant chemin*, en Avignon, J. Bromereau, 1623 cité dans : J. CHEVALIER, « Mémoire pour servir à l'histoire des comtés de valentinois et de Diois », *Bulletin d'archéologie et de statistique de la Drôme*, vol. 39, 1905, p. 393-394.

peu exigeant, et très peu chronophage. Cet emploi du temps allégé laisse plus de place au confort, à un mode de vie épicurien, à une installation dans la matérialité du monde. Une vision intéressée de la conversion oriente donc cette critique de la Réforme : la séduction des nouvelles idées est d'abord celle d'une prise de distance avec la dure vie monastique, d'un renoncement aux exigences trop rudes de l'emploi du temps monastique.

Par ailleurs, le franciscain Nicolas Aubespain offre une prédiction catastrophée de l'avenir de « l'apostat ». L'auteur présente en négatif les séductions listées par Ripert : les religieux qui pensent sortir pour rejoindre une vie douce font preuve d'une grande naïveté, car – et le renversement des arguments est particulièrement intéressant – l'existence dans le monastère est bien mieux organisée que celle dans le siècle, où le chaos et l'agitation règnent, et où l'ancien religieux doit faire face à la précarité et à l'accumulation des soucis pécuniaires et organisationnels. La vie dans les ordres est une vie en ordre, au cours de laquelle les impératifs matériels seraient réduits à leur minimum. Ainsi, si un religieux sort et se marie :

Ta concubine & tes enfans te rompront la teste s'ils n'ont tout ce qu'il leur faut. Le propriétaire t'importunera du louage, tu importuneras le sacré consistoire, tu seras ennuyeux à tous, & tous à toy. Tu seras contraint boire, manger, dormir, lire, escrire, chanter les Psalmes en mesme lieu. Tu rangeras ta Bible avec ta marmite, tes livres avec tes bouteilles, tes plumes avec tes broches. Ton temple, Bibliothèque, dortoir, cave, cuisine ce sera tout un. Ainsi tu seras doublement miserable¹⁷.

L'absence d'une pièce dédiée spécifiquement aux dévotions ou au culte dans la maison privée de l'ex-religieux est un argument original, prononcé par un religieux : pour lui, il est impensable, en effet, de mener de front le quotidien terre-à-terre et ses obligations matérielles, et une spiritualité riche. On comprend aussi, en filigrane, la condamnation sans appel de l'abolition, produite par les réformés à partir du moment où fut mise en place l'immixtion de la vie conjugale dans la vie du clergé, de la distinction entre le profane et le sacré. Le siècle est l'endroit où se mélangent dans une confusion sans nom les objets et leurs rôles, loin de la cadence et du rythme parfait du monastère qui organise le temps des moines. Encore une fois, l'anticipation littéraire de la misère post-sortie appartient à ce genre d'écrits de dissuasion de l'apostasie. Mais notons que la misère pécuniaire serait davantage envisagée pour les hommes : pour les femmes, c'est la chute dans la débauche qui est prédite. Par exemple, Florimond de Raemonde évoque la pauvreté qui assaille les couples monastiques, mais dans sa longue litanie des malheurs qui s'abattent sur ces « monstrueuses conjonctions », le portrait de la misère prend des traits masculins :

& comme la pauvreté les assailloit, la plus part de ces miserables étant contraints prendre des métiers vils & abjects, se faire contreporteurs de livres, quinquailleurs, regens, et

¹⁷ N. AUBESPAIN, *L'Apostasie par F. Nicolas Aubespain, religieux de S. François, gardien de la petite observance de Bourdeaux. Item Responce, à un livre de mesme argument, composé par un ministre anonyme*, Bordeaux, Simon Millanges, 1598, p. 370-371.

encore pis, témoins ces reformés démoïnés, qui portoient le visages braisés à force de soufler le charbon, ceus qui avoient quelque peu de caquet étant éleus pour le Ministere¹⁸.

La simple mention d'une reconversion possible dans le clergé réformé permet d'établir que les personnages visés sont les anciens religieux : les religieuses mariées à d'anciens moines, quant à elles, héritent donc leur misère du statut social de leur mari, en d'autres mots, leur part de responsabilité dans une trajectoire économique conjugale vue comme « monstrueuse » reposerait uniquement dans ce mariage. L'observation de Florimond de Raemond corrobore, malgré le fort biais catholique, le champ des possibles ouvert aux anciens membres du clergé masculin : l'éventail d'emplois, peu alléchants, propose malgré tout une gamme présentant des métiers artisanaux et ceux des nouveaux clergés. Implicitement, pour les femmes, la seule option économique est le mariage. Les prédictions économiques sur les parcours féminins se profilent donc la plupart du temps en filigrane. Par exemple, Jean Benedicti fait le choix pédagogique de présenter une trajectoire d'échec en évoquant, sans citer son nom, Blaisine Varember, seule religieuse clarisse genevoise à quitter le cloître. La prédiction n'est pas celle d'une déchéance économique, elle est celle d'une misère morale, juste punition d'une immoralité présidant à la sortie du cloître.

Aussi les saints conciles ont foudroyé de terribles Anathemes contre celles qui ont faucé leur premiere foy à Dieu. Cela devoit estre bien consideré de ces pauvres desbauchees, lesquelles ne peuvent attendre sinon un desbordement de la fureur divine, qui tombera sur leur teste. Ce qu'elles experimentent bien souvent, voire des ce monde ou elles commencent de bon heure leur enfer ainsi qu'il arrive à une de sainte Clere de Geneve, laquelle (comme m'ont recité les mesmes religieuses, qui estant chassées de la ville à lors prinse des heretiques, vindrent demeurer à Nisy en Savoye) aima mieux se marier à un moyne renié, que de suyvre ses compaignes & perdre la douceur de sa patrie : mais la fille de perdition qu'elle estoit, receut bonne recompense de sa desloyauté, car son faux mary desfroqué l'escorchea toute vive, & fut le borreau de la iustice divine¹⁹.

Le frère se fonde sur les témoignages des sœurs clarisses exilées à Annecy qu'il aurait recueillis. À la lecture de cette anecdote, la lectrice ou le lecteur doit s'interroger sur le bien-fondé d'une sortie du cloître : elle fait donc partie du corpus des anti-*exempla* et pourrait fonctionner en regard de la rencontre de l'ambassadeur français à la cour élisabéthaine. Là encore, l'auteur invite à pondérer les points vus comme positifs par celles qui veulent partir (mariage, conservation du même lieu de vie) et la « récompense » divine, violente, implacable et terrible. Cette situation se fait donc traduction concrète, à l'aide d'un cas précis, d'une réflexion globale sur la sortie des ordres. Les religieuses qui s'apprêteraient à prendre la clé des champs devraient toutes avoir en tête la certitude d'une vie séculière et d'une mort misérables. Les contreparties du mariage et d'un maintien dans son pays sont bien maigres, par rapport à la cruauté de la punition imposée par Dieu à Blaisine : la peine subie par l'ex-nonne s'inscrit alors dans la continuité de son péché, puisqu'elle subit en tant

¹⁸ F. de RAEMON, *L'histoire de la naissance, progresz, et decadence de l'hérésie de ce siècle*, op. cit., p. 917.

¹⁹ J. BENEDICTI, *La Somme des pechez et le remede d'iceux*, op. cit., p. 276.

que fille « de perdition » un châtement exemplaire, sous les coups de son mari, punie, donc, par là où elle a péché. Bien sûr, l'hyperbole maniée par le frère grossit les faits : Blaisine ne meurt pas écorchée vive. Mais on peut faire l'hypothèse qu'une telle histoire reste dans les esprits de celles et ceux qui l'ont entendue ou lue. La véracité des informations (Blaisine meurt bien dans une situation précaire et après avoir été battue pendant toute la durée de son mariage²⁰) donne un ton authentique à ce petit récit enchâssé et permet de le penser comme un récit de la dissuasion, destiné à devenir un exemple dans des propos s'opposant à la sortie des cloîtres.

La mort affreuse d'une abbesse mariée, notée par Pierre Crespet, poursuit cette réflexion : alors qu'il propose une analyse théologique de l'immortalité de l'âme, il inclut des digressions sur les débordements hérétiques de son temps, dont cette anecdote, glissée sous le titre « abbesse meurt misérablement » dans la marge : « comme on tient pour certain qu'une Abesse de grande maison, qui s'est mariée de nostre aage, est tombée en tel desastre, que son ventre pourry & rongée de vers a fait une fin horrible & epouvantable à tous ceux qui sont encore en vie & en peuvent tesmoigner²¹ ». La description d'une mort atroce s'appuie sur des preuves et des témoignages : comme pour la mort de Blaisine, ce décès devient argument d'autorité par l'utilisation de sources extérieures, forcément fiables. Mais ici, difficile de trouver à quelle abbesse l'auteur se rattache : s'agirait-il de Charlotte de Bourbon, qui meurt peu après sa dernière grossesse, et dont les contemporains (dont ses filles) seraient encore vivantes et vivants en 1604 ? Les récits évoqués par Denis Crouzet (voir premières lignes du Chapitre II) rentrent aussi dans ces descriptions : l'abbesse de Strasbourg meurt au lit avec son mari, encore une fois rattrapée par son péché. Autre exemple de ces prédictions catastrophées de vies misérables, la description de la mort de Luther, en quelque sorte moralisée par un auteur catholique, George L'Apostre, qui veut construire en son pamphlet un *Tombeau des heretiques*. Il assimile les religieuses sorties du cloître à des prostituées et des meurtrières et propose alors l'analogie suivante, mensongère : « Je crains qu'il n'advienne aux defroquez comme à Montanus qui fut estranglé par ses deux putains Priscille & Maxilla : ou comme à Luther qui fut estranglé dans son lit par sa Nonnain qu'il avoit desbauchée²² ». La mort violente, misérable, entre alors en contradiction avec la mort chrétienne, préparée et accueillie. Les « apostates », guidées par la poursuite des délices terrestres, sont condamnées à être rattrapées par leur apostasie.

²⁰ Nous y reviendrons dans le chapitre sur le mariage.

²¹ P. CRESPET, *Discours catholiques de l'origine, de l'essence, excellence, fin et immortalité de l'âme*, Paris, Par Charles Chappellain, 1604, vol. 2, p. 254v.

²² G. L'APOSTRE, *Le tombeau des heretiques ... Ou le faux masque des Huguenots est descouvert et les 150 heresies du Ministre la Bansserie, sont refutées, etc*, Caen, Benedic Macé, 1597, p. 416.

La relation de la mort d'Alix de Thésieux termine cette litanie de morts terribles. Cette dernière, sortie du monastère Saint-Pierre de Lyon car elle n'accepte pas sa réforme interne, vit une vie de débauche dans le siècle. Elle porte physiquement la déchéance subie, puisque les plaisirs de la terre passent par le corps, qu'ils détruisent :

Et tant continua a prendre ses plaisirs, quelle y gagna pour toutes retributions des maladies dangereuses dont son povre corps fut mys en telle subiection, quil nestoit en aucune partie sans ulceres et douleurs, voyre incurables et abhominables, si que elle en perdit du visaige toute la figure²³.

Le récit de cette agonie s'inscrit, là encore, dans un effort didactique : l'auteur, à la fin des années 1520, propose comme raisons de la publication de son ouvrage la lutte contre l'hérésie luthérienne. La mort de la « renégate » (même si son parcours ne s'inscrit pas dans une conversion à la Réforme) se doit donc d'être édifiante. L'historien des couvents de Lyon, Vachet²⁴, cite d'ailleurs plusieurs auteurs qui voient dans ce récit l'unique objectif de convaincre les religieuses, par l'effroi, de suivre la réformation de leur monastère. En effet, Alix, isolée, sans parents ni amis, meurt dans la plus grande pauvreté :

Doncques la povre seur Alis voyant que en elle navoit esperance de guarison, delaissee totalement de ceulx qui la souloient priser et aymer, povre de corps et de biens, et de tous habandonnee, souspira moult et ploura²⁵.

L'abandon subi, fruit de la débauche de l'ancienne moniale, se poursuit dans la mort, puisque, selon l'auteur, elle est enterrée :

Non pas en labbaye, non pas en la ville. Ains habandonnee de tout le monde, mourut aux champs, en ung petit villaige, la ou elle fut enterree povrement et miserablement, comme la plus mesprisee creature de ce monde²⁶.

La mort méprisable attend les « apostates » : le message est limpide, et se lie étroitement au contexte d'émergence de la Réforme. Ainsi, les auteurs qui s'opposent à la sortie des monastères proposent une forme de littérature d'anticipation (à court terme) de la vie des moines reniés, forcément destinés à la misère économique et à ses affres. Mais pour les religieuses, le discours catholique préfère insister sur une déchéance morale, résultat évident d'une vie débauchée. Pourtant, dans les faits, la précarité économique caractériserait bien plus adéquatement les trajectoires féminines. D'ailleurs, les réformés ne s'y trompent pas et tentent de formuler en amont les solutions à l'horizon

²³ Tous mes remerciements vont à Nicolas Balzamo, qui a eu la grande gentillesse de me faire connaître et me transmettre ses notes sur cette belle source. A. de MONTALEMBERT, *La merveilleuse hystoire de lesperit qui depuis naguere cest apparu au monastere des religieuses de Saint Pierre de Lyon. Laquelle est plaisante de grant admiration : comme lon pourra veoir par la lecture de ce present livre*, Paris, (Guillaume de Bossozel), 1528, f° B4 r.-B4 v.

²⁴ A. VACHET, *Les anciens couvents de Lyon*, Lyon, E. Vitte, 1895, p. 126-127.

²⁵ A. de MONTALEMBERT, *La merveilleuse hystoire de lesperit qui depuis naguere cest apparu au monastere des religieuses de Saint Pierre de Lyon. Laquelle est plaisante de grant admiration : comme lon pourra veoir par la lecture de ce present livre*, op. cit., f° C1 v.

²⁶ *Ibid.*, f° C2 r.

d'attente générale d'une sécularisation des femmes : ces solutions prennent alors la forme d'un encouragement à recruter des anciennes religieuses, à les prendre en compte dans une économie générale et, pour elles, à prendre part activement à la vie économique.

b. « Venez travaillez de vos mains²⁷ »

Afin d'encourager la sortie du couvent et de la légitimer d'un point de vue pratique, plusieurs auteurs réformés pensent la sécularisation et la réinsertion sociale des anciennes religieuses dans les termes d'un programme économique. L'argumentaire réformé de l'inutilité sociale des femmes cloîtrées et de l'oisiveté inhérente à une vie contemplative, constitue le tremplin vers une réflexion précise, détaillée, sur ce qu'il faut faire des religieuses hors des monastères. Le retour au monde que ces auteurs appellent de leurs vœux se pense ainsi comme mise en place d'une participation économique et laborieuse au monde.

Certains auteurs proposent des réformes internes au cloître, dans laquelle les fonctions sociales des religieuses et religieux sont reformulées (par exemple, une proposition calvinienne dans laquelle l'accès au cloître est réservé aux femmes âgées, pour prendre soin des malades). Mais Rabelais va plus loin et met en avant le modèle de Thélème, une abbaye « au contraire de toutes aultres », dont la sortie est libre, et où ne sont reçues que les personnes les mieux formées et les plus belles. Les scissions monastiques sont brocardées par l'auteur comme une perte de temps et donc abrogées au sein de l'institution utopique. En effet, dans ce lieu, le temps est ordonné par chacun et chacune, en accord avec la nécessaire spontanéité que l'entendement doit poursuivre pour décupler ses facultés. Ainsi, « selon les occasions & opportunités seroient toutes les œuvres dispensees », et donc « au dicte de bon sens & entendement²⁸ ». La règle de Thélème met en évidence l'absurdité des rythmes monastiques qui soumet les femmes et les hommes à des organisations arbitraires. Dans ces lieux, la religion n'est donc plus constituée par des principes bons qui guident les actions, mais par un agenda qui tue l'entendement. Ainsi, puisque le temps monastique est simplement régi par le décompte des heures, il devient donc sa propre fin et rompt avec la liberté et l'intelligence auxquelles la religion peut mener : les trois vœux doivent être transformés, ils deviennent pour Rabelais trois principes qui stipulent qu'« honorablement on peult estre marie, que chascun feut riche, & vesquist en liberte²⁹ ». La sortie et le mariage deviennent deux éléments constitutifs de cette vie religieuse, puisque la participation au monde de ces moines et moniales d'un nouveau genre est encouragée et prend la forme d'une éducation humaniste et complète, à l'issue de laquelle,

²⁷ Appel aux religieuses et religieux dans les couvents, pour en sortir, par N. BARNAUD, *Le miroir des François compris en trois livres*, op. cit., p. 286.

²⁸ F. RABELAIS, *Gargantua*, M. Huchon (éd.), Paris, Gallimard, 1994, p. 137.

²⁹ *Ibid.*, p. 139.

celles et ceux qui le souhaitent peuvent quitter le cloître et, en tant qu'ancien.ne.s habitant.e.s de ce couvent, se marier. Une telle formation conduira donc nécessairement à des mariages heureux, puisqu'elles et ils auront eu la possibilité de développer leur intelligence et leurs vertus.

Mais certains programmes de sécularisation prennent la forme de propositions politiques plus « vraisemblables », moins utopiques. Dans le *Miroir des François*, le huguenot Barnaud, déjà cité, propose tout un dialogue entre deux personnages sur la réformation de la société. Tubalcain, le curieux et Honorat, l'initié à la Réforme, s'interrogent sur ce qu'on devrait faire des religieuses. Honorat admoneste les gens des cloîtres à fuir les monastères, au cœur d'un développement exemplaire de cette pensée réformée, structuré par l'utilisation rhétorique et didactique d'une conversation, dans laquelle le bon réformé réfléchit au passage au siècle de la population monastique :

Par ainsi j'admoneste tous les freres qui demeurent oisifs dans les Convens, & les Nonnains simplettes qui passent par le feu de Moloch, dedans les cloistres & abbayes, de penser en eux & en elles, le miserable estat où elles sont reduites, & que le bastelage qu'ils jouent en bruslant en leurs concupiscences, est directement contraire à la sacree parole de Dieu, & partant inventé de la boutique du Diable, ennemi du genre humain, cependant Dieu ne veut point la mort du pecheur, mais qu'il se convertisse afin qu'il vive³⁰.

La conversion à une bonne vie et à la juste foi prend les formes d'une *praxis* économique : c'est en travaillant hors du cloître et par le désengagement de vœux faux, que les moniales peuvent se remettre dans le droit chemin. La misère, dans le cadre d'un contre-discours réformé répondant, d'une certaine manière, aux récits catastrophés catholiques, réside dans l'état monastique : l'auteur invite à l'auto-analyse de ce groupe, retour sur soi qui devrait mener à la sortie du cloître. On comprend alors que cette dynamique doit être accompagnée théoriquement par les penseurs réformés ; c'est donc un véritable programme théorique de retour au siècle que l'auteur donne à lire. L'intrication entre la critique réformée de l'oisiveté conventuelle et les solutions proposées (la participation des populations monacales au siècle) permet à Barnaud de proposer la fuite des couvents :

A ceste cause [la conversion des pécheurs et pécheresses] pauvres creatures sortez de vos cavernes, venez ouyr la parole de Dieu, venez travailler de vos mains, mettez-vous en la compagnie des gens de bien, fuyez oisiveté, nourrisse de toutes paillardises, ne vous arrestez plus en vos cuisines grasses, n'adorez point votre ventre, n'ayez souci de vostre manger : car le Seigneur nourrit bien les oiseaux qui ne sement ni moissonnent³¹.

La continuité établie par Barnaud entre l'examen du for intérieur et le travail dans le monde indique que la conversion à la bonne foi ne peut être complète sans l'adhésion au principe du travail et sans

³⁰ *Ibid.*, p. 285-286.

³¹ *Ibid.*, p. 285.

la collaboration sociale : l'apostate doit se faire accompagner par « des gens de biens », à savoir la communauté réformée, afin de cesser d'être soumise au diable. L'importance du groupe dans la conversion de ces ancien.ne.s membres du clergé catholique rappelle que le processus de conversion (dé-conversion ?) doit être pris en charge par la Cité réformée, pensée comme lieu de l'agrégation des converti.e.s sincères. L'ex-religieuse ne doit pas se retrouver seule, puisque c'est cette solitude de la cellule monastique qui l'éloigna de la vraie foi en premier lieu, et elle doit participer au monde.

En cela, Barnaud s'inscrit tout à fait dans les courants de pensées réformés qui réfléchissent à la vocation des hommes et des femmes dans le monde et au travail. L'analyse que fait Weber du *Beruf* luthérien apporte un éclairage à l'idée qu'un accomplissement dans le monde de l'ancienne religieuse passe par le travail. En effet, avec la Réforme et Luther, la tâche quotidienne, cette tâche imposée par Dieu et par laquelle les humains accomplissent leur vocation, est valorisée. Max Weber interprète ainsi cette transformation du sens de *Beruf* opérée par Luther :

L'unique moyen de vivre d'une manière agréable à Dieu n'est pas de dépasser la morale de la vie séculière par l'ascèse monastique, mais exclusivement d'accomplir dans le monde les devoirs correspondant à la place que l'existence assigne à l'individu dans la société [*Lebensstellung*], devoirs qui deviennent ainsi sa « vocation » [*Beruf*]³².

Luther condamne les exercices monastiques, qui ne sont pas un « moyen de se justifier devant Dieu³³ », et au contraire, il valorise (et selon Weber, de plus en plus au fil de son existence) « l'accomplissement dans le monde de la besogne professionnelle » comme « expression extérieure de l'amour du prochain ». Nous retrouvons donc bien chez Barnaud ce lieu commun des sermons et ouvrages théoriques de la Réforme, à savoir que l'accomplissement, dans le monde, de ses devoirs temporels, plaît à Dieu. De même que pour Luther, l'obéissance divine passe par la conservation de sa position et de sa profession, pour Barnaud, c'est l'obéissance à la volonté de Dieu qui doit faire sortir des monastères, et le respect qu'on lui doit qui doit faire travailler. De manière exemplaire, cet argumentaire de Barnaud permet d'illustrer un des enjeux théoriques de la Réforme. Bien sûr, la notion de tâche accomplie pour Dieu existe déjà chez les catholiques, mais les réformateurs dénoncent le fait que l'ascèse monastique est le fruit d'une conception étroite de la tâche assignée par Dieu aux créatures humaines, réservant à quelques privilégié.e.s son exercice, alors que les nouvelles idées ouvriraient aux sociétés la possibilité de suivre cette tâche assignée. Dans cette interprétation, la sortie des cloîtres incarne la concrétisation la plus typique de cette

³² M. WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Suivi d'un essai*, Paris, Plon [1904-1905], 1964, vol. Version numérisée par l'UQAC, p. 50.

³³ *Ibid.*, p. 51.

idée : les religieuses doivent, en sortant, découvrir la vraie ascèse, qui prend corps dans une pratique économique et laborieuse du monde³⁴.

La métatextualité de ce passage de Barnaud, assimilant les cellules monastiques à des cavernes, avec un des sermons de Calvin est évidente. Le passage de Jean Calvin, relisant une épître de saint Paul à Timothée, rappelle en effet, avec des termes similaires, cette interprétation des vœux monastiques. Après avoir identifié la papauté à une « caverne d'enfer » qui veut que « les nonnains se glorifient en leur chasteté et de vivre en oisiveté », le réformateur explique quel état est le plus digne, pour une femme, et cet état se définit en opposition à celui des nonnes :

Apprenons donc que si une femme est en son mesnage, qu'elle soit empeschee apres ses enfans, a les torcher, a les pigner, a les esplucher, ou si elle est nourrice, qu'elle soit nuict et iour debout, et qu'elle endure et froid et chaud pour leur donner la mamelle, que si elle supporte cela patiemment, sçachant que c'est que Dieu ordonne, et qu'il approuve, cela luy est un sacrifice de bonne odeur. Que donc les nonnains demeurent en leurs convents et en leurs cloistres³⁵.

Les femmes actives dans le cadre familial s'opposent alors aux religieuses passives. Les femmes de la Réforme participeraient à la vie civique en élevant leurs enfants, et la valeur de leur travail est reconnue comme en adéquation avec les commandements divins. On peut donc faire l'hypothèse que la religieuse hors du cloître et réfugiée dans la Genève de Calvin devrait se soumettre à cet impératif social d'une activité exercée dans le siècle afin de renoncer complètement à l'inutilité monastique. Cette opposition entre celles qui travaillent et celles qui prient rejoint les critiques réformées plus larges des cloîtres s'appuyant sur la comparaison entre les monastères antiques, lieux d'une foi sincère, et ceux papistes. Par exemple, dans la réponse réformée d'une controverse anglaise, on lit, à propos des religieuses des temps anciens qu'« elles ne vivaient pas dans l'oisiveté, comme des nonnes papistes, mais avec du tissage et la fabrique de vêtements, elles subvenaient à leurs besoins³⁶ ». Le travail artisanal du tissu, mené dans ces anciens cloîtres, se présente alors comme un état préférable à celui contemplatif. Calvin pense aussi la continuité avec ces couvents

³⁴ Sur la critique de Weber, notamment sur le fait qu'il se fonde essentiellement sur la littérature sermonnaire, sans aller vérifier les pratiques, de même, sur ces explications de la compréhension de l'ascèse monastique, voir l'article : P. STEINER, « Calvin, la réforme protestante et l'économie ; les analyses de Max Weber et Ernst Troeltsch ; le protestantisme ascétique et l'éthos économique », dans Jacques Varet (éd.), *Calvin : Naissance d'une pensée*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2018, p. 183-191. Par ailleurs, pour continuer à explorer ce lien entre économie et réformes religieuses, et notamment la recherche dans les pratiques des contemporain.e.s des réformes, de changements de comportements économiques, voir le dossier « Affaires de foi », que Marion Deschamp et moi-même nous apprêtons à publier dans *La Revue d'Histoire des Religions*, et qui correspond à la publication des actes du colloque « Affaires de foi. Reconfigurations économiques et transformations sociales au temps de la Réforme » (juin 2018, Neuchâtel), M. DESCHAMP et E. GUILLEMARD (éd.), *Affaires de foi. Reconfigurations économiques et transformations sociales au temps de la Réforme*, Revue de l'histoire des religions, Paris, Armand Colin [à paraître], 2020.

³⁵ J. CALVIN, *Sermons de Jean Calvin sur les deux épîtres de S. Paul à Timothée et sur l'épître à Tite*, op. cit., p. 103.

³⁶ D. FULKE, *T. Stapleton and Martiall (two Popish Heretikes) confuted and of their particular heresies detected, etc*, Londres, H. Middleton for G. Bishop, 1580, p. 96, « they lived not idly, as Popish Nunnes, of their landes and revenewes, but with spinning, and making of cloth, they mainteined themselves », (m.t.).

antiques, en réfléchissant à l'emploi de femmes âgées qui, elles, pourraient rester dans les cloîtres. Il esquisse un plan de la contribution sociale que les anciennes religieuses devraient mettre en œuvre dans la cité réformée. Il rend donc possible un couvent réformé, un endroit où une communauté de femmes travaille au service de la Cité : « il faudroit que les nonnains eussent soixante ans devant que vouer chasteté et puis qu'elles ne vouassent point pour faire des poupees en un cloister et se tenir là pour faire des agiots, mais que ce fut pour servir aux povres et pour s'employer a bon escient en la charge qui leur seroit commise³⁷ ».

Dans ces textes, il ne semble pas y avoir de propositions de reconversion de ces femmes dans d'autres métiers comme le tissage. En effet, les religieuses semblent définitivement être réduites à des profiteuses de la société, à des femmes oisives qui ne contribuent pas à la vie sociale, même si, en filigrane, apparaît bien le plan réformé d'une contribution sociale que les religieuses devraient apporter à la vie civique. En d'autres termes, elles paraissent bien encombrantes aux yeux des réformateurs : hors du monastère, il faudrait presque s'en débarrasser, les dissimuler, les intégrer en les faisant se conformer à ce nouvel ordre social. En passant, notons d'ailleurs que parmi les sécularisées, certaines continuent à vivre des loyers de leurs terres, voire de leurs anciens bénéfices (source économique pourtant montrée du doigt par Fulke plus haut, quand elle est pratiquée par les couvents), les origines sociales des anciennes religieuses les prédisposant souvent à obtenir ce type de revenus. C'est le cas d'une abbesse passée aux nouvelles idées dans le Vivarais, dont la pratique ambiguë est soumise par son église au synode national de Lyon (1563), alors que Pierre Viret est modérateur. Parmi les questions particulières, une interrogation très précise émane de « ceux du Vivarets », qui demandent « si on peut en bonne conscience, donner la Cene à une Abbesse qui auroit quitté l'idolatrie, & neanmoins retiendroit le revenu de son Abbaie, ne l'employant point à un bon usage ? Réponse. On ne peut lui donner la Cene³⁸ ». Le maintien par l'abbesse d'une position d'entre-deux, à savoir des bénéfices matériels catholiques d'un côté, et ceux spirituels de l'autre au sein de la nouvelle église, est critiqué et l'assurance d'un revenu régulier refusée car ce financement rattache l'ancienne abbesse à son passé catholique et remet en question la sincérité de son passage à la nouvelle confession.

À la différence de ces deux auteurs, qui feraient plutôt le choix d'abandonner les religieuses à leurs errements pour louer et réformer les ménagères et femmes du peuple, Barnaud encourage, lui, à un départ des cloîtres afin d'amorcer une réformation profonde de la société. Alors qu'il fonde son

³⁷ J. CALVIN, *Sermons de Jean Calvin sur les deux épistres de S. Paul à Timothée et sur l'épistre à Tite*, Genève, par Conrad Badius, 1561, p. 212. Voir aussi Chapitre I, II-b- La mère et la nonne.

³⁸ J. AYMON, *Tous les synodes nationaux des eglises reformées de France, auxquels on a joint des mandemens roiaux, et plusieurs lettres politiques*, La Haye, Charles Delo, 1710, p. 44.

argumentation sur cette vision calvinienne des travaux des femmes, le huguenot dépasse l'opposition figée entre femmes du siècle et cloîtrées et pense une sortie-idéale des monastères qui doit être encadrée et accompagnée par les populations réformées. Barnaud, en quelque sorte, prolonge et intensifie le discours calvinien en envisageant une conversion globale de la société qui doit notamment passer par la réinsertion au monde des religieuses ; cette question est suffisamment importante pour que Barnaud y consacre un monologue.

Dans cette élaboration d'un plan global mis en dialogue, Tubalcain, convaincu par les arguments de Honorat lui demande d'explicitier « les moyens qu'il conviendra tenir pour retirer les Nonains hors des cloîtres³⁹ ». La réponse d'Honorat dessine la sortie idéale-typique, qui se construit dans le cadre d'une réformation des individus par le travail. Sa réponse complète analyse les différents cas de figure auxquels les religieuses et leurs parents pourraient être confrontés :

Honorat- Les parens les pourront retirer & les marier avec les religieux selon leurs qualitez, les autres qui seront vieilles de quarante ans, apprendront à lire aux filles des bonnes maisons, & à faire quelque honneste exercice en la cousture de tapisserie, où aucunes d'elles sont bien nees, & instruites, les autres plus vieilles de cinquante ans au dessus pourront estre rentees sur le domaine de leur abbaye ou prioré, leur vie durant. Et celles qui sont servantes aux Convents, pourront faire service aux malades des hospitaux, si bien qu'on trouvera assez de moyens pour employer les uns & les autres⁴⁰.

Ce texte est le seul de ce corpus des écrits réformés traitant des religieuses à faire une part aux religieuses non choristes du monastère et à envisager une sécularisation qui varie en fonction des classes sociales représentées par la hiérarchie du couvent. Ainsi, on distinguera les retours au siècle des sœurs converses, servantes des monastères, de celui des sœurs de chœur. Ce plan de réinsertion séculière n'est pas une remise en cause profonde de la société. Dès lors, rien de révolutionnaire : le retour au siècle se fera en fonction des revenus de chacune et de sa place sur l'échelle sociale. L'âge est également un discriminant dans les traitements qui leurs sont réservés, ainsi, les plus âgées peuvent se consacrer à de menus travaux, capitalisant les compétences acquises au couvent. L'ancrage empirique de l'analyse s'étend aux conséquences socio-économiques d'une telle sortie, positives pour la société d'accueil de ces apostates et apostats. Cependant, Barnaud ne se leurre pas sur l'humanité : il conçoit la difficulté de réinsertion de ces personnes dans le siècle du fait d'*a priori* sociaux qui les stigmatisent comme fainéantes ou paillardes. Ainsi ne se limite-t-il pas à admonester les religieuses et religieux, mais aussi sa communauté, afin d'encourager l'hospitalité, au sens le plus chrétien du terme :

Que nul n'ait à iniurier, se moquer, ou inquieter les moines, prestres, & nonains qui seront sorties des convents & cloistres : mais plutost qu'un chacun se prepare pour les recevoir

³⁹ N. BARNAUD, *Le miroir des françois compris en trois livres contenant l'estat et maniement des affaires de France, tant de la iustice que de la police ...*, *op. cit.*, p. 291.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 291-292.

humainement, parce que Dieu permettra, s'il luy plaist, que ce Royaume sera peuplé de bons artisans, par leurs moyens, et que les terres, vignes, & prairies seront bien mieux labourees, entretenues & cultivées qu'elles ne souloyent estre ci devant par faute que les deux tiers du peuple ne travailloient pas, & par consequent cest artifice causera l'abondance des vivres & des marchandises⁴¹.

La sécularisation est envisagée comme un retour à la terre et cette main d'œuvre bienvenue collaborerait directement à l'élévation globale du niveau de vie de la société, dans une sorte d'utopie de collectivisation des terres, qui seraient travaillées aussi par les anciens moines. On voit ici la disparition d'une réflexion sur le retour au monde spécifiquement féminin, dans un élargissement théorique sur la question générale des anciens membres, hommes comme femmes, du clergé catholique.

Cependant, le même Barnaud, sous le pseudonyme de Froumenteau, établit, dans un ouvrage ultérieur, un programme de sécularisation bien plus abouti, en combinant solutions pratiques, réinsertion économique et conversion réformée. L'aide que l'État apporterait dans ce plan de financement des anciens membres du clergé livre une vision plus politique du problème, en comparaison avec la prise en charge des parents et de la communauté que l'autre ouvrage décrivait. En effet, d'après le passage suivant, il semble qu'à la réinsertion individuelle des parentes orchestrées par les communautés doivent s'ajouter des compensations financières de l'État, afin de contribuer à grande échelle à cette démarche de conversion :

Nonnains et Religieuses. Les Princesses, Abbesses, & Religieuses, si elles viennent à se marier à Princes & grands seigneurs, le Roy, s'il luy plaît, tant qu'elles vivront, leur fera delivrer chacun an la somme de trois mil escus de pension, & en argent comptant trente mil escus d'or pour une fois, et si seront habillees bien & honorablement, selon leur estat, sans toutesfois qu'elles puissent aspirer (si elles ont des freres ou sœurs) à la legitime de père ny de mere, sinon que de gré à gré les freres vousissent s'y accorder. [...]

Les autres Dames religieuses auront cent escus de pension, qui semblablement demeurera esteinte, quand elles se marieront & au lieu d'icelle, sa Maïesté leur fera bailler mariage, selon le lieu d'où elles sont yssues, en telle sorte neantmoins que les moindres mariages excederont deux cent escus, non compris leurs robbes & ioyaux, liquidez pour les moindres à cinquante escus.

Les religieuses anciennes, ou valetudinaires, auront chacune cent vingt escus de pension chacun ans, tant pour nourriture qu'entretienement⁴².

Cette typologie des religieuses classe les allocations potentiellement reçues selon le statut des femmes en question, dans ce passage, toutes de bonne famille (donc vraisemblablement des sœurs de chœur). Dans ce programme de sécularisation, le retour au siècle de ces femmes nobles n'équivaut pas à l'apprentissage d'un métier, mais bien à la recherche d'unions conjugales les plus

⁴¹ *Ibid.*, p. 675.

⁴² N. FROUMENTEAU, *Cabinet du Roy de France, dans lequel il y a trois perles précieuses d'ineestimable valeur...* [attribué à Nicolas Froumenteau i. e Nicolas Barnaud ou Jean Frotté], s. l., 1581, p. 362-363.

adéquates possibles. L'auteur distingue d'ailleurs aussi « les femmes de moyennes familles », opérant une distinction sociale fine entre les religieuses. Mais, toutes ces origines sociales variées ne remettent pas en cause une constante : une sortie du cloître ne revient pas à une réinsertion dans les héritages. Certes, chacune d'entre elles doit rentrer dans le siècle, mais « sans qu'elles puissent aspirer à la légitime de père ny de mère ». L'auteur écrit bien dans un cadre juridique français, dans lequel le retour aux héritages des moines et des religieuses marié.e.s est impossible. Même dans ce traité très clairement huguenot, il ne s'éloigne pas de cette exclusion des héritages, interprétée généralement comme une cause de déstructuration des familles.

Alors que dans *Le Miroir des François*, l'auteur souligne la solution idéale d'une mise au travail généralisée des religieux, *Le Cabinet* différencie très nettement le passage au monde des nonnes, légitimes à bénéficier de la charité publique sous forme de pensions et de dot, de celui des moines. La particularité des religieuses, souvent de milieux sociaux plus élevés que leurs confrères, les empêche de suivre une autre voie de sécularisation que le mariage. Ainsi, l'amélioration sociale globale qui serait permise par le retour au monde des religieux et religieuses se réduit, dans le cas des anciennes religieuses, à la production d'héritiers légitimes dans le cadre marital. En effet, l'auteur fonde son argumentation contre les couvents dans *Le Cabinet* autour de la question du coût social élevé des nourrices, chargées de prendre soin des enfants illégitimes des nonnes. Il faudrait donc qu'elles puissent continuer à avoir des enfants, mais dans un cadre légitime : cette régularisation des situations prend la forme d'une contribution sociale presque en négatif, puisqu'elles continueraient à faire ce qu'elles ont toujours fait, mais désormais dans des cadres légaux, ce qui suffirait à rendre pertinente économiquement une sortie généralisée des couvents.

Ce système de pensions s'appuie certainement sur la combinaison d'autres systèmes politiques que l'auteur a en tête : le système anglais, présentant bien une répartition des pensions selon le statut social des religieuses au moment de la dissolution⁴³ ; celui de certains cantons suisses, qui proposent des dots ou des pensions à celles qui voudraient entreprendre une conversion à la Réforme⁴⁴ ; ou encore le système pensionnaire de l'Empire, offrant allocations, vêtements et dots aux expulsées des couvents⁴⁵.

⁴³ Par exemple, les religieuses de l'ancienne abbaye de Barking reçoivent des pensions très contrastées, entre celle attribuée à l'abbesse de plus de 100 £, celle reçue par la prieure, hiérarchiquement juste en dessous de l'abbesse, mais qui chute à 8£. Oxley estime que les têtes des monastères obtiennent environ un septième du revenu annuel du monastère. J. E. OXLEY, *The Reformation in Essex to the Death of Mary*, Manchester, Manchester University Press, 1965, p. 238.

⁴⁴ Plusieurs exemples de ces religieuses suisses qui recourent à la générosité des Magistrats réformés, dans B. GORDON, *The Swiss Reformation*, *op. cit.*, p. 265.

⁴⁵ Voir l'article très détaillé de : A. LEONARD, « The Personal is Political: Convents in the Holy Roman Empire », dans Christopher Ocker *et al.* (éd.), *Politics and Reformations: Histories and Reformations: Essays in Honor of Thomas A. Brady, Jr.*, Leiden, Brill, 2007, p. 200-215.

Outre ce programme très théorique de départ des couvents, les planifications de la sortie des cloîtres circulent dans la société, comme on peut le voir avec un programme plus pratique de sécularisation proposé par *L'Assemblée de la noblesse et commun estat du pais du Dauphiné*, dès 1563. Dans le chapitre sur la discipline ecclésiastique, un véritable plan de bataille est édicté, dans laquelle la sortie du couvent doit être prise en charge par la ville. Cependant, la sécularisation réelle des religieuses n'est pas envisagée dans ce texte, puisque la priorité est donnée à la conversion, qui passe par l'assistance assidue aux sermons :

Ceux de la dite assemblee exhortent leurs magistratz de faire sortir les dits moines, nonains, hors les dits monasteres et les faire retirer aux maisons de leurs parens ; et ou leurs parens seroient absens, morts ou si poures qu'ils n'auroient moyen de les entretenir, les faire retirer aux plus prochaines [villes] et villages des dits monasteres, laissant toute superstition d'habits, leur enjoignant d'assister aux assemblées publiques pour ouyr la parolle de Dieu, et aux sequestre des revenus pour leur entretenement, selon que le conseil verra estre necessaire⁴⁶.

Accueil par les parents, pensions civiques... on s'inscrit ici aussi dans une prise en charge par la Cité réformée de ces moniales et de ces moines. Encore une fois, le versement d'un « revenu » est envisagé, qui semble prendre en compte, dans les discours au moins, la précarité de ce groupe. Mais on comprend aussi à quel point ces programmes semblent rester à l'état de projection idéale, alors que l'aspect très théorique de ces planifications séculières est presque immédiatement contredit par les expériences vécues des moniales en rupture de cloître. Il s'agit alors de distinguer entre la théorisation d'une aide post-sortie et le vécu d'une sécularisation économique.

c. Un clergé féminin informel ?

Le retour au monde est, en réalité, beaucoup moins accompagné que ce que les textes ne le laisseraient penser. L'opportunité d'une reconduction des carrières monastiques féminines dans un nouveau clergé réformé est théoriquement fermée aux femmes. Les métiers des religieuses post-sortie ne sont pas mentionnés, exceptés dans des professions d'enseignements⁴⁷. Ainsi, ces femmes auraient la possibilité d'exploiter, hors des ordres, des compétences acquises dans le couvent. Les religieuses, souvent lettrées, seraient à même de poursuivre dans le siècle une mission ou une vocation d'enseignement. La situation de femmes sorties du couvent et à même de conduire des activités considérées comme masculines dans le siècle, se distingue d'ailleurs dans les sources catholiques comme l'une des causes du chaos occasionné par la Réforme. Noël Taillepied, par exemple, s'insurge de ces requalifications des rôles économiques masculins et féminins :

⁴⁶ E. ARNAUD (éd.), *Documents protestants inédits du XVI^e siècle : synode général de Poitiers 1557; synodes provinciaux de Lyon, Die, Peyraud, Montélimar et Nîmes en 1561 et 1562; assemblée des états du Dauphiné de 1563, etc.*, Paris, Grassart, 1872, p. 47.

⁴⁷ Voir annexe VII, « des religieuses aux parcours hybrides : des travaux d'édification bi-confessionnaux », p. 573.

Ne voit on pas en plusieurs regions, que chacun se veut mesler des offices d'autrui ? Les savetiers de nostre temps ont ils pas voulu prescher ? I^e ne veux parler des femmes, qui ont voulu estre abbesses, voire abbez & Evesques, & se mesler de prescher en la compagnie des hommes. Pour tesmoignage de cecy, on pourroit mettre en avant l'une des filles de Melancton, laquelle faisoit leçon publique du droict Civil⁴⁸.

Tout se mélange dans le monde du travail réformé : métiers manuels et vocation religieuse, profession d'hommes et professions de femmes, dans un chaos créateur de scandale. Les femmes ne se contentent plus de l'abbatiate : elles veulent se faire évêques et enseigner le droit.

Cependant, quelques mentions invitent alors à réfléchir sur une reconversion possible, à la marge, dans des formes de prédication réformée qui seraient, d'une certaine manière, accessibles aux femmes⁴⁹. Bien sûr, la possibilité réelle d'une ouverture aux femmes du ministère réformé est nulle, même si elle est, à la marge, explorée par certains. Un des rares réformateurs qui pose cette question, Jean de Morély, par exemple, dans son *Traité de la discipline*, consacre un paragraphe à la position de « diaconesse » qui pourrait être mise en place dans les églises réformées. Comme dans les églises primitives, ces femmes auraient la charge du soin des malades « pour lequel ce sexe est le plus propre ». La sélection de ces femmes doit se faire sur les mêmes principes que ceux qui étaient de mise dans ces premières communautés de veuves, « lesquelles vefves estoyens eleuës en tel aage qui les deschargeoit assés de tout souspeçon [*sic*]. Pareillement, il nous faut donner garde d'en faire un ordre oiseux, comme de moines & nonnains⁵⁰ ». Cependant, cette proposition ressemble à un exercice théorique plutôt qu'à un programme pratique de mise en place d'une nouvelle fonction sacrée pour les femmes. En effet, lui-même avance les propres contre-arguments à sa proposition : utiliser des femmes âgées au service des pauvres et des malades pourrait constituer un problème économique pour les églises, qui se retrouveraient à devoir leur fournir le nécessaire pour vivre : « et à la verité qui les [les diaconesses] choisira de cest aage, il chargera plus les Eglises de la vieillesse & poreté d'icelles, qu'il ne les soulagera de leur service⁵¹ ». Ce type de proposition est marginal et peu entendu parmi les réformés français : Natalie Zemon Davis note que ce texte de Morély est très mal reçu, notamment dans les synodes nationaux⁵².

Mais dans les pratiques, il y aurait la création, certes minoritaire, voire anecdotique, d'une forme de participation informelle des femmes réformées au nouveau clergé, qui oscille entre des formes de prophétisme et de prédication. La faiblesse numérique de ces situations ne va pas contre les écrits des historiennes qui se sont penchées sur la question de la requalification des rôles genrés avec la

⁴⁸ N. TAILLEPIED, *Histoire de l'état et république des druides, eubages, saronides, bardes, vacies, anciens françois, gouverneurs des païs de la Gaule : depuis le déluge universel, jusques à la venue de Jésus-Christ en ce monde*, Paris, Parant, 1585, p. 33-33v.

⁴⁹ Voir annexe VII, « des religieuses aux parcours hybrides : des travaux d'édification bi-confessionnels », p. 573.

⁵⁰ J. MORÉLY, *Traité de la discipline & police chrestienne*, Lyon, Ian de Tovrnes, 1562, p. 255-256.

⁵¹ J. MORÉLY, *Traité de la discipline & police chrestienne*, Lyon, Ian de Tovrnes, 1562, p. 256.

⁵² N. Z. DAVIS, *Society and culture in early modern France: eight essays*, Cambridge, Polity Press, 1987, p. 84.

Réforme. Elles soulignent la disparition, pour les femmes, d'une vie spirituelle spécifique avec les nouvelles idées. Merry Wiesner-Hanks, par exemple, explique que la fermeture des couvents cantonne les femmes dans leurs rôles domestiques⁵³, ailleurs, elle montre que la Réforme transfère l'expression féminine de la foi dans la sphère privée, alors qu'elle pouvait être manifestée dans des cercles plus publics, comme les monastères⁵⁴. Amy Leonard retrace cette polémique historiographique (la dissolution des couvents a-t-elle ou non été une libération) en insistant sur le fait que les réadaptations séculières sont plus compliquées pour les femmes. L'exemple de l'Angleterre est en cela significatif : les pensions sont plus basses pour les femmes (A. Leonard cite l'article de Kathleen Cooke⁵⁵), et elle met en avant le fait que « les femmes avaient moins d'options que les hommes hors du couvent, puisqu'ils pouvaient aisément trouver d'autres emplois ou entrer dans le clergé protestant⁵⁶ ». En m'inscrivant dans la lignée de ces interprétations d'une Réforme protestante limitant les champs des possibles féminins dans leurs dimensions économiques, ces quelques exemples de femmes qui deviennent des relais publics des idées réformées illustrent, d'une part, le très faible contingent de femmes accueillies par la Réforme comme porte-paroles de ses idées, mais, surtout, d'autre part, la courte durée pendant laquelle de telles adaptations séculières sont possibles. En effet, les sept femmes, originaires de Suisse, France et Angleterre, manifestent leur attachement à la Réforme en public avant 1578. La fenêtre d'opportunités que donnent les nouvelles idées aux femmes se ferme donc bien avant la fin du XVI^e siècle.

À regarder plus précisément ces exceptions (confortant le modèle d'une Réforme à ne pas interpréter comme libératrice des femmes), une seule peut tout à fait entrer dans la catégorie des prédicantes réformées, voire des réformatrices. Marie Dentièrre, bien connue de l'historiographie et de la critique littéraire, incarne en effet cette prédication au féminin rendue possible aux débuts de la réforme calvinienne genevoise. Des articles posant la question de prêches féminins prononcés par des femmes dans la Genève de Calvin permettent de borner cette discussion, en s'inscrivant dans une lecture historiographique féministe des années 1990 : Irena Backus pose la question d'un féminisme théologique rendu possible par la Réforme, quand Cynthia Skenazi revient sur la

⁵³ M. E. WIESNER-HANKS, « Nuns, wives and mothers: Women and the Reformation in Germany », dans Sherrin Marshall (éd.), *Women in reformation and counter-reformation Europe: public and private worlds*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.

⁵⁴ M. E. WIESNER-HANKS, *Women and gender in early modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 224.

⁵⁵ K. COOKE, « The English Nuns and the Dissolution », dans Barbara F. Harvey, John Blair et Brian Golding (éd.), *The Cloister and the World: Essays in Medieval History in Honour of Barbara Harvey*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 287-301.

⁵⁶ A. LEONARD, « Female Religious Orders », dans R. Po-chia Hsia (éd.), *A Companion to the Reformation World*, Malden, Blackwell, 2004, p. 245, « women had fewer options outside the cloister than men, who could easily find other work or join the Protestant clergy », (m.t.).

définition dentière de la prédication féminine⁵⁷. De son côté, Madeleine Lazard circonscrit une figure féminine littéraire en s'appuyant notamment sur l'opposition entre Jeanne de Jussie, et la « championne de l'évangélisme », Marie Dentière⁵⁸. S'affrontant dans le texte même de Jeanne de Jussie (on se souvient de ses insultes contre la « moynesse »), les deux femmes deviendraient, en quelque sorte, des doubles : elles écrivent pour leur foi et prennent la parole en public. Mais sur ce dernier point, Marie Dentière est active dans la prédication, tandis que Jeanne de Jussie se fait insulter, admonester, questionner. Natalie Zemon Davis explique que la nouvelle représentation de la femme chrétienne, Bible en main, a certainement plus d'attraits pour Marie Dentière que lire les Écritures aux côtés de son mari⁵⁹. D'un côté, le prêche de Marie Dentière veut faire sortir les clarisses de leur prison, de l'autre, Jeanne de Jussie défend son mode de vie catholique et monastique. Cependant, ces trois historiennes montrent que la réception des textes et des propos de Marie Dentière est plutôt tiède du point de vue réformé : Madeleine Lazard souligne le rejet réformé de la prédication féminine, Cynthia Skenazi, en nuancant, évoque l'influence possible des prédications féminines publiques (par Marie Dentière et par Claudine Levet) sur les deux réformateurs Calvin et Farel et attribue, ce faisant, un rôle important de ces femmes dans l'installation de la Réforme. Il y aurait donc la possibilité sociale d'une évolution des femmes dans des trajectoires crypto-cléricales réformées ; mais il faut insister sur le moment court de cette opportunité et sur l'exceptionnalité du parcours de Dentière : elle est citée mais, dans le cadre de la Réforme francophone, il s'agit de la seule ancienne religieuse convertie au protestantisme qui se retrouve dans une telle situation de relais des nouvelles idées. Même une Charlotte de Bourbon limite ses écrits à des correspondances privées, dénuées de considérations théologiques et de prises de position publique. Si son statut de femme chrétienne et d'épouse du prince d'Orange la place en effet parmi ces femmes passées à la Réforme, les mentions de sa foi sont cantonnées à des documents non publics. C'est le cas, par exemple, de son testament, qui met en avant un préambule influencé par les nouvelles idées. Elle se remet uniquement entre les mains de Dieu et du Christ⁶⁰. Ainsi, il semblerait qu'en mettant en avant l'*unicum* que constitue le parcours de l'abbesse de Tournai, on insiste en fait sur la pauvreté du choix de carrière proposé aux anciennes religieuses.

Le passage à la Réforme n'est cependant pas systématiquement synonyme d'exil et de difficultés économiques. Un cas de figure particulier émerge : celui de femmes qui, apparemment converties

⁵⁷ I. BACKUS, « Marie Dentière : un cas de féminisme théologique à l'époque de la Réforme? », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (1903-), vol. 137, 1991, p. 177-195 ; C. SKENAZI, « Marie Dentière et la prédication des femmes », *Renaissance and Reformation*, vol. 21, n° 1, 1997, p. 5-18.

⁵⁸ M. LAZARD, *Deux sœurs ennemies, Marie Dentière et Jeanne de Jussie : nonnes et réformées à Genève*, Paris, Ed. de La Maisnie, 1982 ; M. LAZARD, « Chapitre IX - Les religieuses », dans *Images littéraires de la femme à la Renaissance*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 153-173.

⁵⁹ N. Z. DAVIS, *Society and culture in early modern France*, *op. cit.*, p. 82

⁶⁰ Testament de 1581 cité dans : J. DELABORDE, *Charlotte De Bourbon, Princesse d'Orange*, *op. cit.*, p. 272.

aux nouvelles idées, demeurent dans leurs couvents. Ces parcours surprenants permettent de nuancer l'assimilation entre la conversion au protestantisme et une précarisation des anciennes moniales. En outre, par la faiblesse de leur nombre, ces expériences particulières permettent de souligner l'ampleur des bouleversements vécus par celles qui partent. Deux abbesse françaises se présentent comme converties à la Réforme tout en demeurant dans leur cloître. Jeanne (ou Jehanne) Chabot, cousine de Charlotte de Bourbon (c'est la fille de la tante de Charlotte), abbesse du Paraclet (de Troyes) est décrite comme abbesse protestante. Elle est abbesse de 1560 jusqu'à sa mort en 1593. Mais elle semble conserver, durant tout son abbatiat, un attachement aux idées réformées. La *Gallia Christiana* note que l'abbesse « defecit posthaec a religione⁶¹ ». Dans l'*Histoire Universelle* de De Thou, l'historien note la proximité et l'influence réciproque hérétique des deux cousines. Il dénonce les convictions réformées de Jeanne en les identifiant à l'origine de la conversion de Charlotte, qui, dans son abbaye

garda toujours dans cette retraite la religion qu'elle avait apprise dans son enfance, suivant en cela le conseil de Jeanne Chabot, Abbessse du Paraclet, sa parente très-proche. Celle-ci en faisoit ouvertement profession ; cependant elle ne sortit jamais de son monastère, que quand on l'en chassa dans le plus fort de la guerre contre les Protestants, & elle continua toute sa vie à porter l'habit de Religieuse⁶².

Jeanne Chabot questionne ses contemporains ; ainsi, plusieurs travaux décrivent les réactions d'alors qui se scandalisent de cette situation exceptionnelle. Champollion-Figeac recense les documents produits par le monastère de la célèbre abbesse Héloïse, dont ce factum évoquant Jeanne, digne héritière de cette première abbesse scandaleuse : « laquelle, quoiqu'elle fit profession de la religion prétendue réformée, n'aurait pas laissé, par une violente autorité et par une pure profanation, de s'arroger le titre d'abbesse, et d'usurper la possession de ladite abbaye⁶³ ». Il y aurait aussi eu un mémoire post-mortem enquêtant sur cette femme : trois hommes témoignent qu'elle était bien « notoirement calviniste⁶⁴ » et ne suivait pas la messe.

Pourtant, si la conciliation entre une vie monastique religieuse et une conversion au protestantisme peut surprendre de prime abord, ces états d'entre-deux confessionnel s'avèrent en fait pratiqués dans certains espaces. Elizabeth Plummer analyse, par exemple, les situations d'hybridité religieuse qui se développent dans le Saint-Empire avec le maintien de monastères féminins dont les membres

⁶¹ D. de SAINTE-MARTHE, *Gallia christiana in provincia ecclesiasticas distributa*, Paris, Ex typographia regia, 1770, vol. 12- Ubi de Provinciis Senonensi & Tarentasiensi agitur, p. 577.

⁶² J.-A. de THOU, *Histoire universelle de Jacques-Auguste de Thou depuis 1543 jusqu'en 1607, traduite sur l'édition latine de Londres*, Londres, 1734, vol. 6, p. 329.

⁶³ J.-J. CHAMPOLLION-FIGEAC, *Documents historiques inédits tirés des collections manuscrites de la bibliothèque royale et des archives ou des bibliothèques des départements*, Paris, Impr. Firmin Didot frères, 1841, vol. 1, p. 10.

⁶⁴ Q. CRAUFURD, *Mélanges d'histoire, de littérature : tirés d'un Portefeuille*, Paris, 1809, p. 59 : cet ouvrage ne semble pas fiable, puisque plusieurs erreurs apparaissent, notamment le fait que Jeanne Chabot est présentée comme la sœur de Charlotte de Bourbon : peut-être confond-il avec Jeanne de Bourbon, sœur de Charlotte, qui lui succède à la tête de Jouarre.

sont effectivement passés à la Réforme. Émerge alors un nouveau modèle conventuel, celui du couvent pluriconfessionnel dans lequel cohabitent religieuses catholiques et protestantes⁶⁵, que l'historienne étudie notamment dans le duché de Brunswick⁶⁶. Elle montre que certains théologiens et chefs politiques soutiennent la poursuite de vies féminines monastiques, notamment pour permettre aux religieuses malades ou âgées, et à toutes celles incapables de rentrer honnêtement dans le siècle, de rester dans leurs couvents en suivant des enseignements protestants. Bien sûr, ces religieuses d'un nouveau genre ne se lient pas au couvent par des vœux, mais elles ressembleraient alors aux premières habitantes des monastères primitifs, fort regrettés par les protestants, et assumeraient leur mission principale, d'être des pôles d'enseignements pour les jeunes filles. Aurait-on ici une version franco-calviniste de ces cloîtres luthériens d'Empire ? Sans avoir les sources nécessaires pour répondre à cette interrogation, on peut néanmoins souligner qu'à la fin de son abbatiat, le nombre de religieuses s'est beaucoup réduit, mais sans que l'on puisse savoir si cela est dû à un succès des idées réformées ou à un transfert des religieuses dans des maisons restées fidèles. On peut néanmoins, dans ces deux cas, faire l'hypothèse qu'une abbesse protestante orienterait, par ses discours à la communauté, les choix confessionnels de ses ouailles, que ce soit le choix d'un rattachement à l'ancienne foi ou d'un transfert vers la nouvelle.

Au même moment, dans les années 1580, à l'abbaye du Paraclet d'Amiens, cette fois, une abbesse défraie aussi la chronique. Elle est décrite dans un ouvrage consacré à la fille de Charlotte de Bourbon. Le chanoine Allard, au mitan du XVII^e siècle, écrit en effet le récit hagiographique de Flandrine de Nassau, fille de Charlotte de Bourbon et de Guillaume d'Orange, abbesse de Poitiers, et représentante des débuts de l'élan de régénération spirituelle menée par de grandes dirigeantes de couvent au XVII^e siècle⁶⁷. Au sein de ce récit, une part importante est faite au contexte hérétique dans lequel la jeune femme aurait baigné pendant toute son enfance, afin d'insister sur l'aspect presque miraculeux du retour au catholicisme d'une telle abbesse. Enfant, elle serait en effet envoyée, à la mort de sa mère, à l'abbaye du Paraclet (d'Amiens) auprès d'une de ses parentes calvinistes, Madeleine de Longwy⁶⁸. Cependant, une grande confusion généalogique règne à propos de cette femme : l'imprécision du terme vague de 'parente' pour caractériser ses liens familiaux est donc volontaire. Tantôt caractérisée de tante, de cousine, de parente de Charlotte ou de sa fille,

⁶⁵ M. E. PLUMMER, « A View from the Choir: Forming Lutheran Culture in Pluriconfessional Westphalian Convents », *Past & Present Supplement*, vol. 12, *Cultures of Lutheranism: Reformation Repertoires in Early Modern Germany*, 2017, p. 189-211.

⁶⁶ M. E. PLUMMER, « Neither Nun nor Laywoman. Entering Lutheran Convents during the Reformation of Female Religious Communities in the Duchy of Braunschweig, 1542-1655 », *op. cit.*

⁶⁷ T. M. CARR, *Voix des abbesses du grand siècle : la prédication au féminin à Port-Royal ; contexte rhétorique et dossier*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2006.

⁶⁸ D. de SAINTE-MARTHE, *Gallia christiana in provincia ecclesiasticas distributa*, Paris, Ex typographia regia, 1751, vol. 10-De provincia Remensi, p. 1346, : « Magdalena de Longvi ad haeresim Calvinianam defecit circa 1580 ».

Madeleine n'est rattachée à aucun arbre généalogique de la branche de Longwy. Serait-elle une fille illégitime placée à la tête d'une abbaye ? En tous les cas, elle est bien abbesse du Paraclet, et le chanoine note que l'hérésie du siècle a « corrompu [son] esprit⁶⁹ ». La description de cette figure abbatiale janusienne retranscrit l'horreur du chanoine :

Son Ame, quoy que pure selon les mœurs, estoit alterée dans la Doctrine : Elle avoit un cœur de loup & de lion sous la peau & sous l'apparence d'une brebis & d'une colombe [...] car en effet elle avoit les sentimens & la Creance huguenote, encore qu'elle eût un habit saint, & qu'elle parût vestuë en Religieuse⁷⁰.

La diffusion du protestantisme qui « perça les murailles de l'Abbaye du Paraclet » est alors décrite en des termes de contagion infectieuse, d'empoisonnement, et d'œuvre du diable : « L'Abbesse et quelques-unes de ses Religieuses avoient avalé ce poison, & n'ayant rien de sanctifié que l'habit, faisoient gloire de donner les apparences à Dieu & le cœur au Demon⁷¹ ». Outre une grammaire catholique classique de dénonciation des mœurs des religieuses converties, l'abbaye du Paraclet présente, dans ce discours, tous les signes d'une bi-confessionnalité : « l'Abbesse & plusieurs filles du Monastere se laisserent infecter du poison de l'Heresie⁷² » et cohabitent avec « quantité de Religieuses qui résisterent courageusement aux allechemens des Libertins et aux violences de l'Abbesse ». Ainsi, on aurait peut-être ici aussi la possibilité d'un lieu où se pratiquerait une forme de prédication abbatiale qui se rapproche de prêches réformés : à la tête d'une communauté de femmes, certaines des filles de l'abbesse ont l'air de suivre ces enseignements nouveaux. Le rôle d'éducatrice à la Réforme de l'abbesse pour sa jeune parente est souligné, même si elle se présente comme une persuasion abusant de la faiblesse d'une enfant, et pas comme une éducation : « elle n'épargna ny conseils, ny tendresses, ny caresses, ny artifices pour imprimer en cette jeune Ame ce qu'elle voulut y graver⁷³ ». L'éducation réformée de l'enfant n'est pas menée à son terme, puisqu'elle serait retirée des soins de sa tante pour être transférée ailleurs. Néanmoins, en ce qui concerne l'accueil de la jeune femme par cette tante, plusieurs historiens soulignent que l'enfant aurait pu aussi être envoyée à l'abbaye du Paraclet auprès de Jeanne Chabot, la cousine germaine de Charlotte de Bourbon, elle aussi soupçonnée d'hérésie : c'est le cas dans *l'Histoire de Meaux*, postérieure⁷⁴. Sans

⁶⁹ C. ALLARD, *Le Miroir des âmes religieuses, ou la Vie de Charlotte-Flandrine de Nassau abbesse du monastère de Sainte-Croix de Poitiers*, Poitiers, Julien Thoreau, 1653, p. 35.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*, p. 36.

⁷² *Ibid.*, p. 50.

⁷³ *Ibid.*, p. 51.

⁷⁴ M. T. C. D. PLESSIS, *Histoire De L'Eglise De Meaux, Avec Des Notes Ou Dissertations; Et Les Pieces Justificatives*, Paris, Chez Julien-Michel Gandouin, 1731, vol. 1, p. 376, Flandrine « avoit été mise toute jeune dans l'Abbaïe du Paraclet, où l'Abbesse Madame Jeanne Chabot l'élevoit dans les principes du Calvinisme, dont elle fit elle-même dans la suite profession ouverte sans neanmoins se marier, ni quitter son habit ».

vouloir trancher ici, le débat s'alimente de plusieurs confusions possibles, entre la proximité des noms des deux abbayes et celle des liens familiaux entretenus par ces femmes⁷⁵.

Notons malgré tout que la persévérance calviniste de deux abbesses de monastère indique des situations d'hybridation des confessions, au cœur du royaume de France et dans le dernier tiers du XVI^e siècle. Le rôle de l'abbesse, comme dirigeante temporelle mais aussi spirituelle, de ses filles, tendrait à faire supposer des enseignements calvinistes dans le cadre des exhortations quotidiennes des abbesses à leurs communautés. On retrouve d'ailleurs ces mêmes questions avec Charlotte de Bourbon, qui fuit avec d'autres religieuses : là encore, dans quel mesure le rôle de l'abbesse catholique ne serait-il pas reconduit et recomposé dans le cadre d'une confession réformée ?

Parmi les religieuses « apostates », certaines se retrouvent dans des professions d'enseignement mais sont moins mises en avant dans les sources comme canaux de transmission des idées réformées que ces supérieures de couvent. Françoise de la Balme enseigne aux filles de Payerne, après sa sortie du couvent d'Estavayer en 1565 : le chroniqueur Pierrefleur relate sa sortie du couvent en deux temps. Elle sort une première fois et « s'enfuit à Payerne vers les predicans de la Loy Lutherienne ». Puis, elle est réintégrée à son monastère. Enfin,

la ditte sœur Françoise de la Balme, pour un regret et fascherie que l'Abesse luy fist, sortist hors de son convent et se retira au dit Payerne, renonçant entierement à sa profession qu'elle avait faite par cy-devant. Elle est à present tousjours au dit Payerne, enseignant les filles du dit lieu et se fist son departement de la ditte religion l'an 1565⁷⁶.

Le renoncement à la vie monastique et le départ vers un canton réformé font envisager un enseignement tourné vers la Réforme, même si le chroniqueur lit, pour causes de la sortie, une réaction immature de rejet de l'abbesse. L'ensemble du réseau de l'ancienne nonne semble d'ailleurs s'être converti : le chroniqueur mentionne notamment ses frères, qui auraient encouragé sa fuite. Même parcours, et également dans un espace passé aux nouvelles idées, Marguerite Nivette, ancienne clarisse d'Aubenas, est à la tête d'une école pour fille à Montélimar en 1556⁷⁷. Dans un contexte général de succès de la Réforme auprès des populations, le Conseil de la ville s'inquiète des propos qu'elle tient dans ce lieu, dont la mission première d'enseignement ne servirait qu'à camoufler des assemblées évangéliques. Hemardinquer explique que l'école n'attire pas uniquement

⁷⁵ On trouve un résumé de cette controverse (ou confusion) historiographique (ou généalogique) dans l'article : V. BAESTEN, « Une fille du Taciturne. Charlotte-Flandrine de Nassau-Orange (1579-1640) », dans J. Broeckaert et É. Terwecoren, *Précis historiques : bulletin des missions belges de la Compagnie*, Bruxelles, Vromant, 1885, vol. 34, p. 57-83.

⁷⁶ G. PIERREFLEUR, *Mémoires de Pierrefleur, grand banderet d'Orbe, où sont contenus les commencemens de la Réforme dans la ville d'Orbe et au pays de Vaud (1530-1561)*, op. cit., p. 256-257.

⁷⁷ L'historiographie anglo-saxonne de la Réforme s'est emparée de cet exemple, alors qu'il n'est cité que par Hemardinquer en 1959. B. ROEST, *Order and Disorder: The Poor Clares between Foundation and Reform*, Leiden et Boston, Brill, 2013, p. 351 ; S. BROOMHALL, *Women and Religion in Sixteenth-Century France*, op. cit., p. 82 ; M. WOLFE, *Changing Identities in Early Modern France*, op. cit., p. 155.

« quelques filles », mais aussi « d'autres⁷⁸ ». Elle est soupçonnée, « nouvellement venue⁷⁹ », de mal instruire les filles. Le conseil est averti du rôle de Marguerite, dite La Monge (de l'Espagnol « monje » signifiant moine ?), dans la diffusion de l'hérésie : « une femme qu'on appelle la Monje, qui est depuis quelque temps en ça venu demeurer dans la ville, est diffamée de semer mauvaise doctrine⁸⁰ » et de tenir de « mauvé propos⁸¹ ». Une enquête suit ces accusations : on retrouve des livres suspects chez la femme. Là encore, le rôle de Marguerite Nivette semble être à la croisée de plusieurs fonctions : celle d'enseignement, certainement héritée d'une expérience clarisse, celle de prédication, permettant de réactiver dans sa nouvelle foi ses qualifications. Les mêmes logiques de sécularisation, de paroles publiques et de dénonciation d'hérésie touchent une religieuse, Jane, qui est accusée, dans un rapport sur la persistance du catholicisme sous Elizabeth, de véhiculer les anciennes idées : « Jane, une vieille nonne est une mauvaise femme et enseigne de fausses doctrines. Ils refusent de communier avec le pain usuel⁸² ». L'historienne évoque alors, à propos de cette paroisse du Cheshire, un véritable repère de papisterie, notamment maintenu avec l'aide d'une ancienne religieuse. Même si la transmission est dans ce cas du côté catholique, le parcours de Jane correspond à celui de ses homologues réformées : ancienne religieuse, sécularisée, elle poursuit dans le siècle un engagement d'enseignement. Néanmoins, la différence confessionnelle donnerait ici une indication de plus : la difficulté, pour les religieuses, de s'adapter à la nouvelle donne religieuse sous des règnes anglicans.

Enfin, deux dernières religieuses sont connues pour avoir ouvert une école, mais sans qu'on en sache plus sur les idées transmises dans ce cadre. Deux femmes venant du couvent dissous de Campsey Ash, Isabella Norwich et Bridget Coket, sont à la tête d'une école, ensemble, à Dunwich. Le leg testamentaire de Thomas Roberts, mercier de Thetford, en faveur des deux femmes mentionne qu'elles lui louaient une chambre « où elles tiennent école⁸³ ».

Une autre trajectoire illustrerait des formes de recomposition des aptitudes d'organisation, d'enseignement de la parole de Dieu, d'engagement dans la foi, certainement apprises dans les

⁷⁸ L'historiographie française est plus ancienne, et constitue le socle des écrits plus récents sus-cités. Parmi eux : J.-J. HEMARDINQUER, « Les femmes dans la Réforme en Dauphiné », *Bulletin philologique et historique (jusqu'à 1610) du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 1959, p. 388.

⁷⁹ A. LACROIX, *L'arrondissement de Montélimar : géographie, histoire et statistique*, Valence, Librairies Combiere et Nivoche, 1877, vol. VI, p. 100.

⁸⁰ Citation d'archives du Conseil par *Ibid.*, p. 101.

⁸¹ J.-J. HEMARDINQUER, « Les femmes dans la Réforme en Dauphiné », *op. cit.*, p. 388.

⁸² « Jane... an old noone is an evell woman and teacheth false doctrine. They refuse to communicate with usuall bread », (m.t.) ; source citée par : A. WALSHAM, *Church Papists: Catholicism, Conformity and Confessional Polemic in Early Modern England*, Woodbridge, Boydell & Brewer Ltd, 1999, p. 16.

⁸³ « where they keep school », (m.t.), Citation de la source NRO, NCC 520-521 Popy par : M. OLIVIA, *The convent and the community in Late Medieval England. Female monasteries in the Diocese of Norwich, 1350-1540*, Woodbridge, The Boydell press, 1998, p. 72.

monastères et réemployées, mises au service de la Réforme, Jeanne de Gontaut-Biron, ancienne abbesse du Quercy, sort du cloître et ferait prêcher dans ses terres. D'après Jean Tarde, chanoine du diocèse de Sarlat, elle maintiendrait, accompagnée de son mari, une prédication chez elle jusqu'à son mariage.

Jeanne de Biron, sœur du sieur mareschal de Biron, religieuse, sort de son couvent, quitte le voile, abjure la religion catholique et faict profession de celle de Calvin, et après demande son apanage, pour lequelluy fut baillé Lavar, près Villefranche, avec la justice et autres appartenances, où s'estant retirée, elle y faict prêcher en vertu de l'édit de janvier. [...] à ce lieu venoient les religionnaires de Villefranche, Monpazier, Monflanquin, [...]. Le prêche y fut continué jusques à l'an 1567 que ceste dévote religieuse se maria avec Jacques de Durfort, sieur de Boyssières⁸⁴.

Ces anciennes religieuses deviennent donc l'une des courroies de transmission possible des idées réformées, trouvant certainement dans leur alphabétisation, leurs contacts, les ressorts nécessaires pour enseigner. Contre toute attente, une seule femme semble avoir trouvé un emploi comme gouvernante pour les enfants. L'ancienne religieuse de Syon, Joan Deane, voit sa nouvelle occupation indiquée dans les *Returns* de 1555⁸⁵ : « a nun living in the house of Sir George Gifford knt, [...] Formerly a nun of Syon with a life pen. Of £6. She was never married. She acts as a governess to the children ». Y aurait-il ici un arrangement d'ordre économique ? L'ex-nonne, logerait chez le chevalier afin de compléter sa pension. L'historienne Anne Laurence souligne l'exceptionnalité de ce placement d'ancienne religieuse et l'attribue à la réputation de l'ancienne abbaye de Syon d'être un lieu de haute tenue intellectuelle⁸⁶. Ce serait donc cette reconnaissance publique de l'excellence de Syon qui aurait permis à l'ancienne membre de l'abbaye de trouver cet emploi. Nous pouvons par ailleurs souligner la perpétuation d'une identité catholique de la famille du chevalier par la présence de cette religieuse. Plusieurs éléments étayaient cette hypothèse : lors de la réinstauration (fugace) de l'abbaye de Syon sous le règne de Mary, Joan Deane fait partie des religieuses qui réintègrent le cloître⁸⁷ : nous ne sommes donc pas dans le cadre d'une sécularisation équivalent à un passage à la Réforme. Cet attachement à l'ancienne foi se corrobore aussi par la déclaration que Thomas Colwell, tué pour sa foi en 1593, fait à propos de son enfance : accueilli dans la maison des Gifford, il se souvient qu'il avait été éduqué au catholicisme et qu'une ancienne

⁸⁴ J. TARDE, *Les chroniques de Jean Tarde, chanoine théologal et vicaire général de Sarlat, : contenant l'histoire religieuse et politique de la ville et du diocèse de Sarlat, depuis les origines jusqu'aux premières années du XVII^e siècle*, Gaston de Gérard (éd.), Paris, H. Oudin, 1887, p. 141.

⁸⁵ G. A. J. HODGETT, *The State of the Ex-religious and Former Chantry Priests in the Diocese of Lincoln 1547-1574: From the Returns in the Exchequer*, Hereford, Hereford Times, 1959, vol. 53, p. 98.

⁸⁶ A. LAURENCE, « Women in the British Isles in the Sixteenth Century », dans Robert Tittler et Norman L. Jones (éd.), *A Companion to Tudor Britain*, Malden, Blackwell, 2004, p. 392. Voir aussi son autre ouvrage : A. LAURENCE, *Women In England 1500-1760: A Social History*, Londres, Phoenix ebook, 2013.

⁸⁷ G. J. AUNGIER, *The history and antiquities of Syon monastery, the parish of Isleworth, and the chapelry of Hounslow*, Londres, J. B. Nichols and Sons, 1840, p. 97.

religieuse de Syon lui enseignait le latin⁸⁸. Le rôle de Joan Deane est donc aussi celui d'un révélateur et d'un moteur du catholicisme dans la famille chez qui elle exerce. Serait-elle-même accueillie pour des raisons de charité chrétienne ? Elle devient le vecteur d'une continuation de la foi catholique, en s'inscrivant dans une logique de transmission des traditions anciennes : l'enseignement du latin, signe d'une érudition certaine, martèle l'appartenance à l'ancienne foi, tant de celle qui le transmet que des parents qui souhaitent voir leurs enfants éduqués ainsi.

L'alphabétisation et l'éducation que ces femmes reçoivent au couvent sont donc des atouts pour la vie séculière : qu'elles restent catholiques ou passent à la nouvelle foi, elles sont en mesure d'utiliser ces connaissances dans le siècle. Mais notons trois éléments de réflexion. D'abord, ces recompositions hors du cloître des capacités des religieuses sont rares : ces cas, très peu nombreux, illustreraient plutôt le fait que les compétences acquises au couvent ne sont quasiment jamais reconduites dans le siècle, en tous les cas pas dans des activités qui laissent des traces. Puis, la frontière entre l'éducation et l'édification, dans l'une ou l'autre foi, s'avère floue : ces femmes pourraient donc vivre sur cette arête mince entre les deux, circonvenant par la même occasion les interdictions catholiques et réformées de prêcher. Enfin, ces activités d'enseignement sont subordonnées à une autre activité assurant la survie économique de la religieuse ; en ce sens, on ne peut comprendre ces situations comme les miroirs inversés des carrières monastiques masculines reconduites dans la nouvelle église. Ainsi, les religieuses anglaises reçoivent une pension. Dans le royaume de France, deux abbesses préfèrent rester au couvent malgré leur réformation intérieure, bénéficiant donc des avantages pécuniaires de leurs situations. Jeanne de Gontaut, la troisième abbesse, sort mais récupère des terres, du revenu desquelles elle vit et qu'elle associe à un mariage. Marie Dentièrre est mariée, Françoise de la Balme vit chez ses parents. Seule Marguerite Nivette semble uniquement se reposer sur son école/lieu d'assemblées réformées. Ainsi, les carrières de l'enseignement, comprises au sens large, ne sont pas privilégiées. Hors de ces métiers, pourtant *a priori* envisageables, il s'agit à présent de trouver quels sont les moyens mis en œuvre par les religieuses pour survivre hors du couvent.

- d. En contrepoint, se séculariser dans le ministère réformé : une alternative masculine, mais précaire ?

L'exercice de la prédication réformée est donc fermé aux femmes alors que dans les rangs réformés de nombreux anciens clercs catholiques poursuivent leur prédication au sein de la nouvelle

⁸⁸ Voir la notice biographique de A. D. K. HAWKYARD, « GIFFORD, George II (by 1496-1557), of the Inner Temple, London and Middle Claydon, Bucks. | History of Parliament Online », sur *The History of Parliament. British Political, Social and Local History*, s. d. (en ligne : <https://www.historyofparliamentonline.org/volume/1509-1558/member/gifford-george-ii-1496-1557> ; consulté le 7 novembre 2018).

confession. Pourtant, cette sécularisation monastique devient de moins en moins évidente à mesure que s'éloignent les débuts de la Réforme. En effet, si dans les deux premiers tiers du XVI^e siècle, un passé de moine ou de prêtre peut quasiment passer pour être la norme parmi les ministres réformés⁸⁹, à partir de la fin du siècle et au tournant du XVII^e siècle, la méfiance s'accroît envers ces convertis. Le soupçon qui pèse sur des conversions considérées comme opportunistes a été bien étudié par une historiographie récente qui se penche particulièrement sur le XVII^e siècle et la période après la révocation de l'édit de Nantes. Didier Boisson, par exemple, souligne que le calvinisme demeure attractif pour les ecclésiastiques, même à la fin du XVII^e siècle⁹⁰. Mais l'historien insiste particulièrement sur les soupçons dont ces nouveaux arrivés font l'objet, à propos des motifs de conversion qu'ils avancent ou de la sincérité de leur abjuration.

Les anciens ecclésiastiques qui voudraient participer à l'église réformée et devenir pasteurs sont donc soumis à une enquête minutieuse menée par les consistoires des lieux où ils arrivent. Certains, en effet, semblent rejoindre la nouvelle confession uniquement pour obtenir des moyens de subsistance. L'ancien chartreux André de la Faye, par exemple, « après avoir escumé et importuné toutes les Eglises⁹¹ » sollicite l'aide du Consistoire de Genève (en 1617) pour pouvoir apprendre un métier. Après cet appel au consistoire, toujours dans la Cité réformée, il sollicite les diacres de la Bourse Française, puis l'Hôpital. Il veut avoir les moyens « d'estudier ou d'apprendre quelque honneste vocation », mais il est finalement renvoyé à cause du scandale que causent ses mauvaises mœurs⁹².

Outre des modes de vie considérés comme répréhensibles, de nombreux clercs ne possèdent pas de connaissances assez précises pour rentrer dans les rangs réformés. Si ces anciens religieux présentent des connaissances théologiques jugées acceptables, ils peuvent néanmoins être admis comme futurs ministres à former. Mais une surveillance qui s'inscrit dans la durée se met en place : c'est le cas décrit par Paul de Félice de Nicolas Gautier, ancien curé à Reims. Il abjure le catholicisme en 1607, et est admis au nombre des « proposants » qui se préparent au ministère. Sa fréquentation d'une dame le fait convoquer devant le consistoire de Sedan, lieu de son abjuration : il veut l'épouser, mais le Consistoire refuse. L'assemblée s'oppose également à lui donner

⁸⁹ Pour ne citer qu'un exemple, « maître Auguste Marlorat fut élu pour Paris », lit-on dans les registres de la compagnie des Pasteurs de Genève. Ancien moine, il prêche à Bourges et est nommé en 1549 pasteur près de Lausanne. Voir la liste des premiers pasteurs de Paris, qui met en évidence plusieurs de ces cas de conversions : A. CROTTET, « Notes sur l'ancienne église réformée de Paris et sur la liste de ses pasteurs », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (1852-1865), vol. 2, 5/6, 1853, p. 385.

⁹⁰ D. BOISSON, « Des hommes entre deux communautés. L'exil des ecclésiastiques convertis au protestantisme (1631-1760) », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, n° 8, 2010.

⁹¹ G. CAHIER et al., *Registres de la Compagnie des pasteurs de Genève*, Genève, Librairie Droz, 2001, vol. XIII, 1617-1618, p. 171.

⁹² P. DE FÉLICE, « Les abjurations de catholiques dans les temples huguenots », *Bulletin historique et littéraire (Société de l'Histoire du Protestantisme Français)*, vol. 45, n° 11, 1896, p. 567.

immédiatement un certificat, témoignage ou attestation de bonnes mœurs que les synodes nationaux ont rendu indispensable à la poursuite d'une carrière de ministre. Les Anciens veulent au préalable vérifier la vie qu'il mène. Confronté à plusieurs de ces cas, le consistoire de Sedan institutionnalise en 1609 cette surveillance accrue des anciens membres du clergé : « a esté arresté, sous le bon plaisir de MM. Nos Magistrats, que tous prestres et moynes, qui se viendront rendre icy, ne pourront y estre receus en l'estat de mariage, qu'ils n'ayent esté un an icy pour congnoistre de leur vye et mœurs⁹³ ». Les membres du consistoire cherchent à couper court aux critiques catholiques, déjà relevées par Calvin, qui impliquent que les apostats rejoignent les rangs réformés pour vivre dans la luxure et la débauche.

Si l'encadrement des femmes sorties du couvent se fait au niveau du mariage et des sources de financement de la vie séculière, celui des hommes hors du cloître se restreint principalement à la surveillance accrue de ceux qui choisissent de persévérer dans les carrières cléricales au sein de la nouvelle confession. Des hommes sécularisés dans tous types de métiers, il n'est presque pas question. En revanche, les synodes nationaux cherchent à limiter la liberté de ces anciens ecclésiastiques souhaitant entreprendre une carrière de ministre et à entraver leur mobilité importante. À lire les décisions prises par les synodes, du premier tenu à Paris en 1559 au 19^e tenu à Saint-Maixent en 1609, les réformés s'inquiètent du cadre qu'ils peuvent imposer à cette population d'anciens moines gyrovagues, circulant d'église en église dans l'espoir de trouver un ministère ou bien d'obtenir des aides financières.

Dès 1559, des précautions spécifiques sont prises vis-à-vis des anciens membres du clergé : « les nouveaux introduits en l'Eglise, & specialement les Moines et les Prêtres, ne pourront être élus au Ministere sans une longue & diligente inquisition & approbation faite de leur vie & de leur demeure⁹⁴ ». Quarante ans plus tard, en 1601 au synode de Jargeau, cette vérification des mœurs est encore martelée : « Les Prêtres, les Moines & autres Ecclesiastiques de l'Eglise Romaine ne seront pas admis à la sainte Cene qu'ils n'aient fait reconnoissance publique de leur vie et Profession passée⁹⁵ ». Le passage du clergé catholique au ministère réformé n'est donc pas une évidence et les cadres posés par les synodes réformés à cette conversion semblent de plus en plus rigides. Ainsi, à La Rochelle en 1607, les réformés de France demandent aux « Freres de Geneve » de veiller soigneusement à l'éducation des étudiants en théologie « surtout quand il sera question de ceux qui sortent de Convents, auxquels cette Compagnie aiant limité le terme de deux ans devant qu'ils

⁹³ Registres du consistoire de Sedan, 1609, cité dans : *Id.*

⁹⁴ J. AYMON, *Tous les synodes nationaux, op. cit.*, p. 4.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 239.

soient admis au *S. Ministère*⁹⁶ ». La multiplication de cas conduit à une tentative de recensement systématique de cette population. Le synode de Jargeau (1601) décide en effet de mettre en place une liste des anciens membres du clergé catholique : « Les Eglises sont averties de dresser un Catalogue des Ecclesiastiques de l'Eglise Romaine qui ont embrassé depuis le Synode National & qui embrassent encore tous les jours la Religion Reformée, & de l'envoyer à l'Eglise de Montauban⁹⁷ ».

Ce contrôle exercé sur la population cléricale montre, au cœur des sécularisations masculines, des formes de précarité différentes de celles expérimentées par les femmes. Si, en effet, une partie des moines réussit à être admis comme « proposant » puis comme ministres, un certain nombre d'entre eux continue à vivre sur ce modèle nouveau de mendicité ecclésiastique.

Un exemple dans les registres de la compagnie des Pasteurs de Genève révèle le type de difficultés auxquelles ces anciens moines sont confrontés. L'église réformée de Tonneins (Lot-et-Garonne) rédige une lettre à Genève pour expliquer son fonctionnement en 1600. En guise de post-scriptum, le pasteur, Jérémie de Bançons, évoque avec bienveillance la situation des anciens moines. Il explique d'abord que « le Seigneur retire d'entre ceulx du clergé romain ceulx qui ne sont pas des leurs », avant de décrire comment les pasteurs et anciens de son église ont trouvé une position à un « jeune moyne bien versé passant icy et venant de precher avec bonne et suffisante attestation de son prelat⁹⁸ ». Après ces gages de bonne conduite, de bonne doctrine, et donc d'une éducation suffisante, ils lui ont « baillé une Eglise qui l'entretient en Bearn ». Cependant, la fin du post-scriptum met en lumière la défiance généralisée, malgré une bienveillance initiale à l'égard de ce jeune moine dont on ne connaît le nom : « nous en esperons quelque chose de luy, Dieu vueille qu'il ne nous trompe point ».

Les itinéraires de moines sortis des ordres alternent alors fréquemment entre les deux confessions : à la différence des anciennes religieuses, nombreux sont ceux qui rejoignent leur cloître après une expérience réformée, voire qui reviennent à nouveau à la Réforme après une première hésitation. À La Rochelle, en 1607, ces allers-retours confessionnels font l'objet d'un règlement lors du synode national :

Ceux qui aiant été Moines, ou Prêtres, & depuis après avoir fait Profession de la Verité, sont retournés à leur Vomissement, & qui aiant derechef abjuré les Erreurs du Papisme, demandent d'être admis à faire des Propositions pour aspirer au saint Ministère, ne pourront être reçûs à aucun exercice de la sainte Theologie qu'ils n'aient témoigné leur

⁹⁶ *Ibid.*, p. 307.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 248.

⁹⁸ G. CAHIER et M. CAMPAGNOLO, *Registres de la Compagnie des pasteurs de Genève*, Genève, Librairie Droz, 1986, vol. VIII, 1600-1603, p. 323.

Repentance pendant une dizaine d'année, au bout desquelles ils ne seront pas néanmoins reçûs au saint Ministère que par l'avis du Synode Nationale⁹⁹.

La population en mouvement des anciens moines suscite la création, par les autorités réformées, à Genève ou en France, d'une réglementation spéciale. La sécularisation masculine se fait donc sous haute surveillance puisqu'il s'agit d'éviter les débordements que pourraient causer d'anciens membres du clergé catholique peu versés dans les nouvelles idées. Ce bref aperçu des modalités masculines de sécularisation permet donc de mettre en exergue les spécificités d'un contrôle des femmes sorties : leur corps pose plus de problèmes que leurs connaissances, c'est donc autour du corps que le contrôle de la sécularisation féminine se joue.

La sortie des moines, du point de vue réformé, s'articule moins autour des moyens de subvenir à leurs besoins que celle des femmes, qui pourraient mettre en danger les mœurs. Ainsi, on ne peut guère parler de plan d'aide à la sécularisation pour ces moines en rupture de cloître, qui sont vus comme des profiteurs. Par exemple, le synode national de Saint-Maixent (1609) mentionne que

sur la Proposition de la Province du Poictou, requerant la Compagnie de chercher quelque expedient pour empêcher l'Abus qui se commet par les Moines sortis du Convent, courant çà et là d'Eglise en Eglise, il a été repondu qu'il n'y a pas de meilleur expedient que de bien observer l'Acte du Synode de la Rochelle, qui les renvoie dans leurs Provinces, & on n'a pas trouvé bonne la Demande de la Province du Berri, qui voudroit établir un Fonds pour entretenir de telles Gens¹⁰⁰.

Les « abus » des anciens moines sont soulignés et le synode refuse même l'ouverture d'un fonds spécial pour leur venir en aide. Dans les représentations réformées de la fin du XVI^e siècle et du début du XVII^e siècle, il semblerait alors que les anciens clercs catholiques soient considérés comme des opportunistes et des mendiants. De plus, ces hommes font l'objet de réglementations spéciales, notamment en ce qui concerne les mannes d'argent auxquelles ils pourraient prétendre. Le synode national de Poitiers (1560) pose « la question, s'il est licite à un Moine, qui est sorti de son Convent, de se servir de la Dispense du Pape pour rentrer en possession de ses biens ? On repond que le Moine a très-mal fait d'obtenir une telle Dispense & qu'il ferait encore plus mal de s'en aider, pour jouir de ses biens si iniquement¹⁰¹ ». Solliciter une dispense pontificale, donc suivre à la lettre la procédure catholique d'un départ légitime des ordres, est présenté comme irréconciliable avec le fait de passer à la Réforme et, potentiellement pour d'anciens clercs, d'accéder au ministère. Mais ce type de refus réformé n'est pas fait aux femmes qui sortent des couvents. Leur passé de religieuses n'a pas la capacité de nuire publiquement à l'image des réformés : ne pouvant accéder à des positions de prise de parole publique, leur passé, même s'il est considéré comme douteux, n'a

⁹⁹ J. AYMON, *Tous les synodes nationaux*, op. cit., p. 311.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 361.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 18.

pas le même poids (et donc la même force de menace) politique que celui d'un ancien moine. Cela pourrait expliquer pourquoi les sollicitations judiciaires ou pontificales des anciennes religieuses ne tombent pas sous le coup de réglementations réformées particulières. Elles sollicitent donc des droits, des pensions, des aides, pour subvenir à leurs besoins.

II. Des droits des anciennes religieuses

a. Les récupérations d'héritages

Afin de survivre dans le siècle, les religieuses « apostates » tentent de se réinsérer dans les schémas d'héritage et amorcent, pour ce faire, des stratégies de ré-hérédation. En effet, en entrant dans le couvent, elles renoncent à leur part pour, de manière générale, le versement en une fois d'une forme de dot : il s'agit pour elles de présenter des causes légitimes de sorties du couvent afin de retrouver leurs droits. Leurs demandes éclairent une évolution plus globale de la législation sur ces questions, et notamment en France. Henri III promulgue ainsi un édit rappelant, en 1576, l'impossible succession des « apostat.e.s » malgré son affirmation de cesser les poursuites contre celles et ceux qui se seraient marié.e.s : « déclarons neantmoins que les enfans issus desdits mariages, pourront succeder seulement aux meubles, acquets & conquets immeubles de leurs peres & meres, ne voulans que lesdicts Religieux et Religieuses profez puissent venir à aucune succession directe ny collaterale¹⁰² ». Les religieuses qui entament ces procédures après 1576 ont donc, légalement, plus de possibilités de récupérer des biens.

Les tentatives d'accès à l'héritage se font à plusieurs occasions dans la vie des religieuses sorties du couvent, et deux grands cas de figure émergent. En premier lieu, il y a une instantanéité entre le départ et la demande d'héritage. La fuite ou le départ du cloître sont donc liés très étroitement au retour dans l'héritage, qui est perçu comme la seule possibilité économique laissée à la religieuse qui veut ou voudrait sortir. Dans ce cas, les héritages à récupérer sont directement familiaux et posent des problèmes d'ordre dynastique aux parents. La seconde possibilité est liée à un veuvage, pour celles qui se seraient mariées, ou à un événement perturbateur (décès du père), qui provoque souvent un moment de demande de réinstauration dans un héritage, mais cette fois, celui du mari ou de la belle-famille. Confrontées à la perte de leur époux, dont il est montré dans l'historiographie que la plupart des femmes modernes pâtissent économiquement¹⁰³, les nonnes veuves bataillent de longues années après leur rupture de cloître, pour revenir dans leurs droits. Dans ces procès, un

¹⁰² HENRI III, *Édict du Roy sur la pacification des troubles de ce royaume. Leu et publié, ledit seigneur séant en son Parlement, le XIII. jour de may 1576*, op. cit., p. 7-8.

¹⁰³ N. PELLEGRIN, *Veufs, veuves et veuvage dans la France d'Ancien Régime : actes du Colloque de Poitiers (11-12 juin 1998)*, Paris, Honoré Champion, 2003 ; S. BEAUVALET-BOUTOUYRIE, *Être veuve sous l'Ancien Régime*, Paris, Belin, 2001.

nouveau paramètre entre en jeu, la survie de la famille : mères, elles doivent assurer la subsistance de leurs enfants.

Les techniques pour regagner le statut d'héritière sont multiples : prévoir, au préalable, l'héritage futur, souligner le fait que les vœux religieux ont été forcés, contacter les membres de la famille, lutter juridiquement contre ceux qui s'arrogeraient leur part. Il s'agira de comprendre si l'identité des possesseurs initiaux de l'héritage influence le partage avec la religieuse ou son exclusion : un frère est-il davantage prêt à revoir ses biens à la baisse qu'un beau-frère ? Ces considérations s'ancreront donc dans une esquisse d'histoire des familles à l'époque moderne, appuyée sur une historiographie récente qui examine les liens adelphiques, qu'ils soient fraternels ou sororaux¹⁰⁴, approche théorique souvent sous-tendue par une histoire du genre, particulièrement efficace pour aborder ces liens¹⁰⁵.

La transmission du bien-être, pour reprendre les analyses d'Antoinette Fauve-Chamoux¹⁰⁶, devient l'objectif des religieuses sorties : ainsi, elles comparent souvent leur situation actuelle, de pauvreté, de vieillesse, avec celle que les juges pourraient leur accorder, de bien-être. C'est dans le maniement de ces outils, notamment rhétoriques, à leur disposition que les religieuses deviennent visibles et relatent leurs histoires. Dans ces récits faits aux juges, la question de la conversion aux nouvelles idées demeure : si les édits de paix sont contestés par les catholiques sous prétexte qu'ils encouragent à la sortie des cloîtres, est-ce que cet adoucissement (tout relatif) de la législation peut devenir un moyen de sortir plus aisément du cloître et de récupérer les héritages ? Autre questionnement, avec la Réforme en toile de fond, la récupération des parts d'héritage se trouve-t-elle affectée ?

¹⁰⁴ M. E. WIESNER-HANKS, « "Liebe Schwester..." : Siblings, Convents and the Reformation », dans Naomi J. Miller et Naomi Yavneh (éd.), *Sibling Relations and Gender in the Early Modern World: Sisters, Brothers and Others*, Aldershot, Ashgate, 2006, p. 53-63. Les liens avec les sœurs biologiques envoyées au couvent sont l'un des sujets de réflexion de cette histoire à l'époque moderne : voir par exemple le chapitre montrant les stratégies liées à l'entrée au couvent de sœurs, dans l'ouvrage collectif suivant, qui s'intéresse à la notion de « kinship » et à ses formulations dans une longue époque moderne : K.-H. SPIESS, « Maintenance Regulations and Sibling Relations in the High Nobility of Late Medieval Germany », dans Christopher H. Johnson et David Warren Sabean (éd.), *Sibling Relations And The Transformations Of European Kinship, 1300-1900*, New York, Berghahn Books, 2013, p. 47-64.

¹⁰⁵ Un balayage historiographique efficace, liant particulièrement l'histoire des fratries (ou sorories) avec les approches d'histoire du genre est réalisé dans : D. LETT, « L'histoire des frères et des sœurs », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 34, 2011, p. 182-202. Les recherches de Susan Broomhall ajoutent la dimension d'histoire des émotions, particulièrement propice à l'étude des correspondances : dans cet article, l'historienne aborde l'expression des émotions entre les enfants de Charlotte de Bourbon et du Taciturne comme outil de pouvoir. S. BROOMHALL et J. VAN GENT, « Corresponding affections: emotional exchange among siblings in the Nassau family », *Journal of Family History*, vol. 34, n° 2, 2009, p. 143-165.

¹⁰⁶ En effet, l'enjeu sous-jacent à ces requêtes (et celui qui est présenté par les nonnes) est davantage celui d'assurer une sécurité et une suffisance alimentaire que de s'inscrire dans une logique d'enrichissement. Voir la notion de « bien-être » articulée à celle d'un remariage dans A. FAUVE-CHAMOUX, « To Remarry or Not: Well-Being, Female Property and Widowhood in Early-Modern France », dans Margarida Durães et Antoinette Fauve-Chamoux (éd.), *The Transmission of Well-being: Gendered Marriage Strategies and Inheritance Systems in Europe (17th-20th Centuries)*, Genève, Peter Lang, 2009, p. 413-446.

Afin de constituer ce cadrage théorique des situations pécuniaires des religieuses, un dernier plan est à baliser : le contexte culturel de reconnaissance du couvent comme espace où les parents placent leurs filles pour raisons économiques. Cette dimension sature alors les discours de référents émotionnels. La reconnaissance de cet état de fait prend deux formes dans les écrits, qui expliquent la complexité des émotions jaillissant de telles procédures. D'une part, les auteurs qui s'ancrent dans le pragmatisme pour expliquer et accepter une telle nécessité économique, d'autre part, ceux qui commencent à s'indigner de ces entrées forcées, même dans un contexte pré-tridentin. On peut alors penser aux plaintes envoyées par les États Généraux d'Orléans de 1560 à Charles IX, évoquant ces vocations forcées (même si le terme de vocation n'est pas employé) et s'indignant des stratégies parentales de placements différenciés des enfants : « des peres & meres qui ayans quantité de filles, se vouloient depescher des unes, pour marier bien & haultement les autres, ou pour n'apouvir les masles, les ont engouffrees és convents¹⁰⁷ ». En caractérisant ce fait de « folle manifeste », les représentants des États Généraux demandent au roi d'y remédier. D'autres exemples, plus pragmatiques, d'une conception du cloître comme nécessaire économiquement apparaissent devant les instances judiciaires. Par exemple, le procès devant la Rote d'une religieuse espagnole, Elena Cervera, confronte cette femme, qui voudrait sortir du couvent au motif d'une profession forcée (procédure lancée en 1606) à son frère. L'avocat de son frère, qui s'oppose à sa sortie, allègue de la nécessité économique qui prévaut dans sa mise au couvent, explication pragmatique qui constitue cependant aussi un « motif valable selon les docteurs¹⁰⁸ ».

Il faudra donc considérer ce contexte intellectuel dichotomique sur les procédés familiaux de privilèges donnés à un des enfants, entre ceux qui l'envisagent comme solution pragmatique et ceux qui le dénoncent comme barbarie pécheresse. Ce contexte influence les réceptions sociales des vocations forcées, et l'on peut sans doute évoquer un abaissement du seuil de tolérance à ces situations durant la seconde moitié du XVI^e siècle, nourri par les réformes religieuses et notamment les réflexions tridentines, bien avant le foisonnement littéraire sur ces professions monastiques contraintes au XVIII^e siècle¹⁰⁹.

Enfin, dernier point de contexte qui forme l'arrière-plan de ces cas, en France, on observe un gallicanisme qui s'affirme, dans le second XVI^e siècle, contre les décisions du pape. Dans ce cadre déjà établi plus tôt, il faut rappeler que les décisions papales d'accorder une dispense, par exemple,

¹⁰⁷ J. du CHALARD, *Sommaire exposition des ordonnances du roy Charles IX. sur les plaintes des trois Estats de son Royaume tennuz à Orléans l'an 1560*, Paris, Pour Lucas Brayer, 1562, p. 39.

¹⁰⁸ Le cas de cette religieuse est étudié par : I. POUTRIN, « “Muchas profesan por fuerza, se quejan, y con el tiempo, se aquietan”. El caso Elena Cervera, Barcelona-Roma, 1616 », *op. cit.*, p. 144.

¹⁰⁹ B. DOMPNIER, *Vocations d'Ancien Régime : les gens d'Église en Auvergne aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Clermont-Ferrand, Presses Univ. Blaise Pascal, 1999, p. 129.

ne sont pas nécessairement entérinées devant les cours séculières françaises : souvent, l'entérinement d'un rescrit papal est donc remis en question sur la base d'un refus de reconnaître une ingérence du pape dans ces affaires d'héritages considérées comme relevant d'une législation royale. Georges Louët s'indigne ainsi contre des procédés vus comme illégitimes d'accord de dispenses par Rome. Évoquant les chevaliers de Malte qui obtiennent des dispenses pour succéder, il dénie au pape le droit de les accorder « au preiudice de la loi, coustume, & usance generale du royaume¹¹⁰ », avant de noter que « l'auctorité du Roi estant blessee, voire violee par le moyen de telles loix & dispenses ». En effet, il rappelle que l'impossibilité de succéder est partagée par tous les religieux et religieuses, règle fondée sur « sur la loi & coustume generale de ce Royaume¹¹¹ ». Sur les questions d'héritages, et donc de dispenses accordées à des religieuses et religieux, l'intérêt politique du royaume prime sur l'accord pontifical. L'autorité du roi et de ses parlements l'emporte donc sur la dispense spirituelle accordée par le pape.

Un premier groupe de femmes dont les trajectoires lient étroitement leur départ du couvent et la réinstallation dans les héritages émerge alors. Anne de Torcy, professe dès 1535, est « mise dehors par ces troubles¹¹² ». Or son frère appelle comme d'abus du rescrit qu'elle a obtenu de l'évêque de Cambrai, sous prétexte qu'en dehors du couvent, elle mène une vie licencieuse. Dans cette procédure, menée devant le parlement de Paris en 1564, l'amour de l'argent est l'un des arguments soulevés par l'avocat d'Anne, pour parer les attaques du frère. En effet, ce dernier n'aurait commencé à remettre en question l'annulation des vœux de sa sœur qu'à partir du moment où elle fit la demande d'un partage de l'héritage. L'argument est souvent utilisé : l'appât du gain des familles préside à l'entrée en religion d'une fille ou au refus des partages à sa sortie du cloître. Par exemple, autre plaidoyer, celui de Barbe Girard, présente l'ambition de sa mère et l'avarice de son frère comme causes de l'obligation faite à la jeune femme de rester au couvent et de la négation de son héritage : « la mère brûlant d'un extrême desir d'avancer son fils aîné frere de la demanderesse ; luy poussé d'une avarice insatiable de jouir entierement de quinze mille livres de rente qu'il y a dans la maison¹¹³ ». La volonté de maintenir le patrimoine familial dans les mains du frère devient la motivation, dénoncée par les avocats défendant les religieuses, Barbe Girard et sa sœur, du maintien de l'exhérédation.

¹¹⁰ G. LOUËT, *Recueil d'ancuns notables arrests donnez en la cour de parlement de Paris*, Cologne, par Estienne Gamonet, 1618, p. 70.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 68.

¹¹² J. PAPON, *Recueil d'arrests notables des cours souveraines de France. Ordonnez par titres en vingt-quatre livres*, op. cit., p. 1085.

¹¹³ N. de CORBERON, *Plaidoyez de messire Nicolas de Corberon ... avec les Arrests, Ensemble les Playdoyez de Abel de Sainte Marthe*, Paris, Chez Henri Charpentier, 1707, p. 477.

La chronologie de ces démarches s'avère aussi importante : l'appât du gain du frère d'Anne de Torcy devient visible car il ne répond qu'à partir du moment où son patrimoine est mis en danger.

Son frere n'eust jamais formé l'appel, n'eust esté qu'elle la mis en procez de partage *sed amors pecunia, & bonorum, id produxit* : ne s'est plaint du rescrit ny de l'adresse, sinon quand on a demandé partage, & demande provision pour vivre & plaider, des mil livres d'entree n'en a esté payé que deux cents¹¹⁴.

Cependant, la ligne de défense n'aboutit pas à un succès d'Anne de Torcy mais la Cour oblige le frère à lui régler une pension :

ordonne la Cour que ceste damoiselle sera vestue d'habit de religieuse, & sera mise en l'Hospital S. Gervais à Paris, & que incontinent son frere appellant, sieur de Torcy sera tenu luy bailler cent livre pour pension, & à faute de ce faire dans la huictaine, elle doublera de huictaine en huictaine, triplera et quadruplera¹¹⁵.

L'origine sociologique d'Anne de Torcy a certainement à voir avec l'exclusion qu'elle subit. En effet, fille « de bonne maison », l'héritage familial serait amenuisé, dut-elle en recevoir une part. L'hypothèse d'une intersection entre logique d'exclusion des héritages et statut social de la famille est d'ailleurs très nettement corroborée dans ces cas. De prime abord, en effet, les femmes dont les familles sont les mieux placées à l'échelle du Royaume souffriraient particulièrement de ces procès.

Ces religieuses doivent montrer que la sortie du cloître ne traduit pas leur amour de l'argent. Françoise de Foix, contre son beau-frère, le célèbre duc d'Épernon, explique qu'elle présente sa requête à la Cour « à fin d'avoir partage des biens de ses père & mère, avec restitution des fruits¹¹⁶ ». Mais elle formule la distinction entre une requête motivée par les gains et une forcée par les nécessités religieuses : « disant que ce ne sont point les biens qui l'ont fait sortir de Religion où elle avoit esté, & eseroit plus dans l'Eglise que de son partage, & que iamais elle n'y a eu le cœur ny la volonté¹¹⁷ ». Jean-Louis de Nogaret, duc d'Épernon¹¹⁸, son beau-frère, répond sur les mêmes critères : il s'agit de présenter une religieuse qui, de tout temps, a été avide d'argent. Il se fonde sur une lettre qu'elle avait écrite au roi pour se plaindre des mauvais traitements infligés par sa famille, mauvais traitements qui prennent aussi une forme pécuniaire.

Car la demanderesse escrivant [au roi] en Vierge & en Religieuse qui se plaignoit de n'estre satisfaite de sa pension, qui monstroient avoir quelque regret d'estre mal payée, & de ne iouyr du bien d'Eglise que le Roy luy avoit fait avoir, il ne faut presumer qu'elle voulust

¹¹⁴ J. PAPON, *Recueil d'arrests notables des cours souveraines de France. Ordonnez par titres en vingt-quatre livres*, op. cit., p. 1086.

¹¹⁵ Id.

¹¹⁶ L. SERVIN, *Actions notables et plaidoyez de messire Loys Servin, ... avec les plaidoyers de M. A. Robert, Arnault et autres*, op. cit., p. 480.

¹¹⁷ Id.

¹¹⁸ Voir les biographies de ces deux personnages dans : A. de SAINTE-MARIE, *Histoire généalogique et chronologique de la Maison Royale de France*, Paris, par la compagnie des libraires, 1728, vol. 3, p. 386.

revenir au monde afin de vivre au siècle : elle a montré vouloir continuer la vie de Religieuse, pourveu qu'elle eust le payement de ses alimens & entretenemens¹¹⁹.

L'avocat du beau-frère souligne le caractère dispendieux de Françoise de Foix, ses « despenses & passe-temps à faire danses & festins¹²⁰ ». Parmi les arguments soulevés contre l'ex-nonne, ses attitudes face à l'argent constituent l'appareil défensif, associées à sa conversion à la Réforme et à la rupture de l'obligation canonique de persévérer dans ses vœux monastiques. Afin de ne pas se mettre en porte-à-faux avec les édits de pacification (qui interdisent qu'on utilise un passage à la Réforme comme déterminant dans un procès), l'avocat souligne les intérêts d'une sentence contre la religieuse, tant pour les catholiques que pour les réformés :

Les Catholiques ont interest que l'ordre soit gardé, mais ceux mesme de la Religion pretenduë réformée, pour ne donner occasion de scandale, laquelle seroit par trop grande si les Religieux & Religieuses sortoient des Monasteres pour venir dans les Palais de Justice faire des procez, afin d'avoir partage és successions tant des grandes maisons que des petites¹²¹.

Ainsi, pour ne pas faire de vagues, les réformés devraient s'aligner sur les décisions des parlements et encourager les religieuses à rester dans leur cloître, sans demander leur héritage. L'avocat comprend bien la situation des réformés du royaume qui, pour se montrer fidèles au roi, devraient se satisfaire d'un renvoi des religieuses dans les couvents. Les considérations au fondement de ce procès sont donc sociales, et non religieuses : c'est sur la conception des « maisons » françaises à maintenir que les différentes confessions convergent car leur patrimoine ne peut être altéré : la préservation de ces familles passe avant toute considération confessionnelle. Dès lors, Françoise de Foix n'obtient pas son partage, néanmoins, comme précédemment, une pension lui est versée, qui a deux origines : les revenus de l'abbaye Sainte-Glossinde de Metz, qu'elle conserve malgré son départ, et le versement d'une pension viagère annuelle de « dix-huict cens livres¹²² » par son beau-frère.

Dans ces parcours économiques et familiaux des anciennes religieuses de grandes familles, Charlotte de Bourbon représente le parcours le plus haut-placé du corpus, mais reste une exception. En effet, les négociations qu'elle entreprend avec Louis de Bourbon, duc de Montpensier, son père, sont complexes puisqu'il faut distinguer entre les procédures juridiques menées en faveur de sa fille et la réprobation morale qu'il continue à manifester pendant plusieurs années suivant sa sortie. Six années après la fuite de l'abbaye de Jouarre, le duc amorce des tractations pour réinstaurer sa cadette dans une partie de ses droits de successions. On trouve ainsi ces *Instructions* du duc de Montpensier

¹¹⁹ L. SERVIN, *Actions notables et plaidoyez de messire Loys Servin, ... avec les plaidoyers de M. A. Robert, Arnault et autres, op. cit.*, p. 486.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 487.

¹²¹ *Ibid.*, p. 502.

¹²² *Ibid.*, p. 503.

au Président Barjot (Claude Barjot, président au Parlement ?¹²³), motivées par « la crainte que Mondit seigneur a de laisser quelque trouble en sa maison apres sa mort pour raison de partage que Madame la Princesse d'Orange sa fille pourroit demander¹²⁴ ». L'aspect préoccupant de cette situation, une fille qui pourrait demander un retour dans les héritages, occupe donc l'esprit du père de l'apostate. Il s'agit de régler une affaire temporelle, mondaine, avant sa mort. Il voudrait donc laisser une dot à Charlotte de Bourbon, identique à celle que ses sœurs ont reçue :

Il desire scavoir si sans offenser dieu en sa conscience il pourra de son vivant assigner dot et partage a ladite dame princesse equipolant au mariage qu'on eut Mesdames ses sœurs et moyennant lequel elle renonce tant aux biens delaissés par feue Madame sa mère qu'a la succession de Mondit seigneur son père et ce au proffit de Monseigneur le Prince daulphin son frere et Monseigneur le Prince de Dombes son nepveu¹²⁵.

Le duc prend les devants, refusant de laisser au hasard des requêtes de sa fille la transmission de son patrimoine. La logique dynastique d'une grande famille prévaut sur celle de la confession religieuse : bien que le duc insiste sur la préservation de sa conscience, alors qu'il s'apprête à réintégrer la princesse d'Orange dans des logiques patrimoniales familiales et que sa fille est, somme toute, apostate, c'est afin d'assurer une succession sans heurt pour son fils qu'il agit. Il met l'accent sur le fait qu'il a tout tenté pour la convertir et lui faire obtenir les preuves d'un départ licite des ordres, à savoir de demander auprès « de nostre Saint Père le Pape les dispenses qui luy sont necessaire pour estre liberee de ses vœux et pour le faict dudit mariage ». Ainsi, la réponse trouvée pour procurer « la descharge de ladite conscience » du duc de Montpensier n'est pas une réponse religieuse qui prendrait la forme de bonnes actions, de confession, de pénitence... mais une solution juridique. Il lui faut stipuler sur ces documents actant le retour dans le siècle de Charlotte de Bourbon « qu'il n'entend et ne veult la favoriser, supporter ni gratifier en son erreur », pour maintenir dans ses actions sa bonne conduite catholique. Néanmoins, la prise de distance avec la nouvelle confession de sa fille n'empêche pas le duc de reconnaître, plus tard, son mariage avec le Taciturne.

Savoir si Charlotte est légitime à recevoir un patrimoine familial ou non interroge le duc et son entourage de notaires et de conseillers en parlement à plusieurs reprises : un autre mémoire, non daté, s'intitule, dans le même dossier : « Mémoire touchant la princesse d'Orange pour estre proposé au conseil sur le faict de sa légitimité¹²⁶ » : la question de la légitimité se pose encore dans

¹²³ S. DAUBRESSE, *Le parlement de Paris, ou, La voix de la raison, op. cit.*, p. 316.

¹²⁴ BNF, département des manuscrits, Français 3182, « Recueil de lettres et de pièces originales et de copies de pièces » ; lettre 23, fol. 54, instruction de « Loys de bourbon, ... a Monsieur le president Barjot pour consulter sur l'affaire de madame la princesse d'Orange....A Champigny, le XXI^e jour de juillet, l'an mil cinq cens soixante dix huit ».

¹²⁵ *Id.*

¹²⁶ BNF, Français 3182, lettre 35, fol. 74r-76v, « Mémoire touchant la princesse d'Orange pour estre proposé au conseil sur le faict de sa légitimité ».

ce document, qui revient sur une conversion au protestantisme de Charlotte, qui « gaignit et pratiquant [...] de la nouvelle pretendue religion reformee » et sur la condition de sa profession : « elle avoit lors de sadite profession et plusieurs foyes depuis protesté qu'elle faisoit icelle profession par contrainte ». Ainsi, l'exclusion de l'héritage de Charlotte s'ancre dans des considérations dynastiques : comme ses sœurs, elle est dotée mais exclue des biens de ses parents.

Charlotte de Bourbon ne semble pas mettre en œuvre de procédures frontales pour se positionner dans l'héritage : princesse d'Orange, la précarité à laquelle elle est confrontée n'est pas d'ordre financier. Jules Delaborde, historien de la princesse, irait sans doute jusqu'à évoquer une précarité affective, la jeune femme essayant pendant plusieurs années de reprendre contact avec son père¹²⁷. Le reniement du père est d'apparence porté sur des questions de conversion au protestantisme de la princesse. Et, à comparer les réactions de parents de religieux et religieuses dont les enfants sont passés à la Réforme, le rejet de la filiation est commun : le passage au protestantisme annulant une parenté biologique. Pour ne prendre qu'un exemple, la réaction d'Elizabeth George, à la conversion de son fils, ancien frère de Cambridge, révèle l'exclusion radicale que de telles trajectoires de transfuges peuvent provoquer :

Et tu m'envoies le message que tu viendras me voir cet été, mais ne viens pas, sauf si tu changes tes conditions, ou tu seras « aussi bienvenu que l'eau dans le bateau » ; reçois la malédiction divine, et la mienne, et jamais un penny. Je préférerais encore donner mes biens à une pauvre créature qui va de porte en porte, mais est un bon chrétien, que de te maintenir dans ta luxure et dans ton hérésie¹²⁸.

Là encore, l'exclusion de la famille passe par la rupture des liens économiques de solidarité familiale : quitter la foi de la famille revient à s'exclure des réseaux d'aides parentaux. Alors, les enfants reniés tentent souvent de présenter leurs cas devant les juges.

Néanmoins, Charlotte de Bourbon et le Taciturne emploient des stratégies moins tonitruantes que des procès pour une réintégration dans la famille de l'épouse. En effet, toute une diplomatie est mise en place dans le but d'opérer une réconciliation avec le père de la princesse : c'est d'abord la reconnaissance du statut de Charlotte de Bourbon qui est demandée (comme fille de son père, comme femme mariée, comme mère des petits-enfants du duc), pas son obtention de biens, même si cette dernière est, de fait, la condition *sine qua non* de la première. L'enjeu principal serait davantage d'être réinsérée dans la dynastie : en effet, l'inquiétude de la princesse se cristallise sur

¹²⁷ J. DELABORDE, *Charlotte De Bourbon, Princesse d'Orange*, op. cit.

¹²⁸ J. GAIRDNER (éd.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1883, vol. 7-1534, lettre 67 ; « And you send me word you will come over to me this summer, but come not unless you change your conditions, or you shall be "as welcum as water in to the schepe;" you shall have God's curse and mine, and never a penny. I had rather give my goods to a poor creature that goeth from door to door, being a good Christian man, than to you to maintain you in lewdness and heresy » (m.t.).

l'avenir de ses filles. Dans une lettre qu'elle rédige en 1579 pour son père qui se remet d'une maladie, elle lui rappelle qu'elle voudrait « estre recogneue de vous pour tres humble fille et servante », avant d'implorer le duc « de m'avoir tousjours moy et mes petits enfans, pour recommandés, comme estant nostre plus grand support¹²⁹ ». La reconnaissance de la filiation, par son père, est fondamentale pour les filles de Charlotte de Bourbon et seule cette reconnaissance rattacherait les enfants à leur statut de nobles françaises.

Un réseau de lettres, convergeant toutes vers Charlotte de Bourbon, crée la constellation de personnes sollicitées dans cette affaire. C'est d'abord par l'intermédiaire du Dauphin, son frère, François de Montpensier, qui devient la courroie de transmission de Charlotte de Bourbon pour contacter leur père. Mais d'autres relais de cette requête sont identifiés tout au long de l'échelle sociale : Hubert Languet, par exemple, fidèle de Melanchthon, grand voyageur, transmet des messages de Charlotte à François sur cette question¹³⁰. Le roi de Navarre joue également un rôle dans cette bataille pour la reconnaissance du mariage du prince et de la princesse. Dans une lettre adressée à son frère, Charlotte de Bourbon note qu'elle veut « supplier le roy de Navarre de me faire cette faveur, de moiennner vers monseigneur nostre père, qu'il luy plaise me recognoistre pour ce que j'ay cest honneur de luy estre¹³¹ ». Cette requête semble être accomplie par le frère, puisqu'on trouve un mémoire d'un des conseillers du roi de Navarre qui récapitule pour le roi la situation de Charlotte de Bourbon.

Ladite dame supplie le roy de Navarre de le requérir [le duc de Montpensier], pour conclusion, de la vouloir recongnoistre pour sa très humble et très obéissante fille, et, comme telle, luy faire part de ses biens, mesmes en considération des enfans dont il a pleu à Dieu bénir son mariage, et de ce luy donner si certaine assurance, qu'à l'avenir il n'en puisse naistre aucune difficulté¹³².

La princesse d'Orange souhaite éviter le procès : ainsi, la procédure est amorcée et fonctionne en marge des canaux publics. Cette efficacité diplomatique se traduit dans le testament de Charlotte de Bourbon, fait en 1581, puisqu'elle s'inquiète de la transmission d'une rente que le duc de Montpensier lui a octroyée, de quatre-vingt mille livres¹³³. Le succès d'une telle démarche repose alors dans la sollicitation d'un réseau dense, bien placé, qui milite et argumente en son nom. À la différence d'une Françoise de Foix, qui recourt aux canaux juridiques ordinaires et échoue, Charlotte de Bourbon mobilise un ensemble élargi de facteurs (personnels, affectifs, diplomatiques)

¹²⁹ J. DELABORDE, *Charlotte De Bourbon, Princesse d'Orange, op. cit.*, p. 187-188.

¹³⁰ Les tractations entre les époux d'Orange et Languet sont expliquées très clairement dans : B. N.-D. WECK et B. NICOLIER, *Hubert Languet (1518-1581) : un réseau politique international, de Melanchthon à Guillaume d'Orange*, Genève, Librairie Droz, 1995, p. 440.

¹³¹ J. DELABORDE, *Charlotte De Bourbon, Princesse d'Orange, op. cit.*, p. 188.

¹³² *Ibid.*, p. 190.

¹³³ Textes des testaments successifs de Charlotte de Bourbon reproduits dans : *Ibid.*, p. 275.

qui lui permettent finalement d'obtenir la même dot que ses sœurs et une reconnaissance de son mariage, sans avoir eu à obtenir ni dispense pontificale, ni entérinement séculier.

Mais ce dénouement et cette richesse sont loin d'être la norme. Certaines religieuses, moins au centre (voire complètement hors) de l'échiquier politique du royaume, essayent d'accéder à leurs parts d'héritages, à partir du moment où elles n'ont plus les moyens d'assurer leur survie. Claude Bernard incarne parfaitement cette logique : enlevée du couvent par le poète Jean Tagaut, qui lui dédie son œuvre *Odes à Pasithée* (son avatar poétique) et la mène à Genève, elle se retrouve dans le plus grand dénuement après le décès de son mari en 1560, et après quelques années, décide de réclamer son héritage (1566). L'acte notarié, fait à Paris, rappelle avec force son refus initial d'entrer au couvent et les conditions de son départ : « elle trouva moyen, par la faveur de ses amis, sortyr hors de ladicte abbaye et se retirer pour quelques temps hors ce Royaume où elle aurait espousé led. deffunct Tagaut son mary, et de luy eu des enfants dont à present elle en a encore deux vivans ». Jusqu'ici, la trajectoire montre de grandes similarités avec celle de Charlotte de Bourbon : elle n'organise pas sa sortie seule et entreprend une fuite du Royaume.

L'enjeu du passage, prononcé devant la cour de justice, est d'insister sur la grande pauvreté de l'ancienne religieuse et la précarité de sa famille puisque ses « enfants sont avec elle en grande nécessité¹³⁴ ». Elle souligne une seconde fois, « le long temps que icelle damoiselle Claude Bernard et sesdicts enfans sont en grande nécessité de vivre sans aucun moyen¹³⁵ ». Elle tente d'être réinstaurée dans l'héritage de son frère qui « veritablement avoit volonté luy faire droict¹³⁶ » mais qui est mort avant de le notifier : deux veuves, la sœur et la belle-sœur, s'affrontent donc sur l'héritage de leurs frère et époux respectifs. Marie Guyot, la belle-sœur, est décrite comme une manipulatrice vouant sa parente par alliance à la misère :

Au lieu de luy faire la raison de son bien, retient le tout et l'a contrainte entrer en proces, scachant bien qu'elle n'a moyen de poursuivre iceulx proces ny fournir aux fraiz qu'il luy conviendroict faire tant pour avoir son dict bien que pour faire declarer led. veu de religion par elle fait nul, comme veritablement il est.

La dimension pécuniaire des procès est souvent rappelée dans les procédures de sortie des cloîtres car cet enjeu économique ajoute un obstacle considérable, particulièrement pour les veuves, corroborant l'idée d'une difficulté genrée dans l'accès à la justice. Pour Claude Bernard, la difficulté est double puisqu'il lui faudrait mener deux procédures de front : l'annulation des vœux et le procès pour l'héritage.

¹³⁴ J. TAGAUT, *Odes à Pasithée*, Franco Giaccone (éd.), Genève, Librairie Droz, 1995, p. LII.

¹³⁵ *Ibid.*, p. LIII.

¹³⁶ *Id.*

À titre de comparaison, les veuves d'anciens membres du clergé catholique endurent les mêmes types d'exclusion et de procès interminables. Ainsi, la veuve d'Odet de Coligny, Elisabeth d'Hauteville, avait épousé l'ancien cardinal. Exilé en Angleterre, le cardinal est néanmoins riche et soutenu par la reine. Après son assassinat en 1571, sa veuve, de retour en France, essaye de faire valoir ses droits lors d'un procès pour récupérer ses biens. La sentence du parlement s'oppose à sa requête et réduit considérablement sa fortune¹³⁷. À comparer deux versions du testament d'Elisabeth, une de 1605 et la dernière de 1615, un appauvrissement est visible : ainsi, le leg de 300 livres à sa sœur passe en 1615 à 200 livres¹³⁸.

Même démarche de lutte avec la belle-famille pour Izabeau de Pienne, sortie du couvent et mariée en 1612. Nommée dans le testament de son mari, Jacques Allegrin, Sieur de Vé, sa belle-famille s'oppose à ce qu'elle reçoive ses conventions matrimoniales : les arguments soulevés sont similaires à ceux que la belle-sœur de Claude Bernard met en avant, l'annulation de son vœu n'est pas légitime. Izabeau est déboutée de sa demande. La Cour, à des fins didactiques, s'autorise à ce propos un petit passage d'uchronie, une « histoire-si » : « néanmoins il faudroit distinguer s'il y avoit des enfans, on les admectroit à la succession de leur père, par equité & commiseration, bien que leur mere veuve dût encore être privée de toutes ses conventions matrimoniales¹³⁹ ». L'extrapolation à valeur jurisprudentielle permet de souligner l'attitude du parlement de Paris par rapport aux enfants de religieuses : tout se passe comme si l'héritage paternel ne leur revenait pas en droit, mais plutôt par charité. En revanche, l'ancienne religieuse est mise hors de toute possibilité de retour dans l'hérédité familiale.

Rien de surprenant à ce traitement juridique des religieuses demandant d'être réinstaurées dans leurs droits : l'opposition à l'héritage de ces femmes et de ces hommes apostat.e.s est une constante du second XVI^e siècle, sans considération genrée. Jean Peleus, par exemple, exprime l'aspect économique du scandale des sorties monastiques pour cause de conversion au protestantisme dans le cas d'un religieux. Ce dernier est contré par ses beaux-frères, époux de ses sœurs, dont l'avocat :

Remontroit doncques que ayant faict profession devant les troubles, ce seroit chose de tres perilleuse consequence de le recevoir à partage avec ses sœurs, tant pour ce que cela troubleroit l'estat des familles & bene concordantia matrimonia que pour le public [...] ce seroit vuider les Monasteres & ouvrir les portes d'Apostasie à une infinité de gens, qui se repentans d'avoir bien faict, prefereroient la terre au ciel, l'ombre à la verité, les richesses

¹³⁷ Voir la mention de ces difficultés de la veuve et du décret du parlement s'opposant finalement à la succession de son époux dans : E. G. ATKINSON, « The Cardinal of Châtillon in England, 1568-1571 », *Proceedings of the Huguenot Society of London*, vol. 3, 1892, p. 172-286, p. 259.

¹³⁸ Le texte du testament de 1615 est publié par N. WEISS, « Testament d'Elisabeth d'Hauteville, veuve du cardinal de Chatillon 13 janvier-6 juillet 1615 », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 71, n° 2, 1922, p. 88-96.

¹³⁹ P. BARDET, *Recueil d'arrêts du Parlement de Paris, pris des mémoires de feu M. Pierre Bardet, avec les notes et dissertations de M. Claude Berroyer*, Nouvelle édition revue et augmentée par M. C.-N. Lalaure, *op. cit.*, p.179.

fausses & tromperesse aux solides & veritables, & la perfide à la Religion, car un chacun pour rentrer au siècle, se feroit de la Religion pretenduë reformée¹⁴⁰.

La crainte d'un appauvrissement des familles confrontées à des religieuses et religieux souhaitant revenir dans leur droit de succession est mobilisée dans plusieurs écrits qui stigmatisent l'avarice de tel.le.s moniales et moines, souhaitant la ruine de leurs parents. Enfin, la Réforme est interprétée comme le prétexte dont les religieuses et religieux pourraient s'emparer, sans la vigilance des juges, pour sortir en masse des monastères. Ainsi, il est du devoir des cours de justice de considérer les divers enjeux d'une sortie, et pas simplement de s'en remettre aux édits de tolérance pour fermer les yeux sur des départs inappropriés sous prétexte d'une nouvelle confession.

b. Les constitutions de rentes

Quand revenir dans les droits de succession n'est pas possible, d'autres alternatives financières peuvent être sollicitées, comme l'obtention d'une rente. Pour ce faire, un procès peut être mené, nous l'avons vu, qui conduit à l'obtention de ce revenu. Mais l'attribution de cette rente n'est qu'une solution juridique *a minima* : Françoise de Foix touche les revenus de son ancienne abbaye, Sainte-Glossinde, mais n'est pas autorisée à sortir du couvent. On peut aussi noter que cette stratégie n'est pas spécifique aux femmes sorties du couvent. L'appauvrissement des monastères est un argument efficace et sollicité pour lutter contre la récupération des biens cédés par les hommes et les femmes aux institutions monastiques au moment d'une prise de vœux. Un cas est révélateur de la difficulté qui préside à récupérer les biens donnés aux monastères, et du fait que les anciens religieux subissent également des formes d'exclusion judiciaire, une fois sortis des murs conventuels. Jules Delaborde cite un manuscrit du XVIII^e siècle qui revient sur l'histoire de Troyes au XVI^e siècle. On apprend qu'un religieux de la Trinité, nommé Robin, sort du cloître au moment de l'arrivée des réformés dans la ville en 1562. Il épouse alors une « fille qu'il avait connue ». Après ce mariage, il cherche à récupérer les terres cédées au monastère au moment de son entrée en religion : « comme il avoit donné audit couvent, en se faisant religieux, sept arpens de terre qu'il avoit au finage de Bélay, il voulut, après son apostasie, les répéter. Il fut débouté de sa demande en justice, et les religieux maintenus en possession¹⁴¹ ». Les ancien.ne.s membres du clergé expérimentent donc des difficultés particulières face à la justice hors du cloître, quand ils et elles doivent affronter les différentes autorités, monastiques ou familiales, qui structuraient leur existence cloîtrée. Mais, en ce qui concerne les femmes, obtenir ces rentes, ces pensions, ou ces dots cédées aux couvents représente souvent le seul moyen de subsistance. Ainsi, ce recours prend bien la forme d'une

¹⁴⁰ J. PELEUS, *Les œuvres de Me Julien Peleus: contenant plusieurs questions illustres, tant en matières bénéficiales, civiles & criminelles, que des costumes de France, droit écrit & constitutions de l'Eglise gallicane*, Paris, Vandosme, 1631, p. 76.

¹⁴¹ J. DELABORDE, « La Réforme à Troyes (extraits d'un manuscrit conservé dans les archives de cette ville, 1561-1568) », *Bulletin historique et littéraire (Société de l'Histoire du Protestantisme Français)*, vol. 17, n° 6, 1868, p. 284

réponse genrée particulière à la situation d'instabilité, conséquence de l'exclaustration. Nous allons donc étudier les stratégies d'accès à ces biens, développées par les femmes.

Une rente annuelle peut être obtenue de manière irénique et dévoile alors les compromis familiaux qu'une fille, une tante, une sœur, une nièce peuvent négocier. C'est dans le dialogue familial que se nuance l'opposition manichéenne qui pourrait émerger des procès opposant de pauvres religieuses et leurs fieffées familles. Il s'agira de comprendre si les sorties appuyées à un passage à la Réforme des religieuses rentrent dans des trajectoires de rémunérations, de solidarités économiques familiales, seulement dans les cas où toute la famille se convertit, ou si les liens familiaux outrepassent les distinctions confessionnelles. Dans les suites d'une histoire des familles au moment des réformes, il faut montrer l'ensemble des contournements possibles d'une rupture, à savoir la divergence confessionnelle, entre membres réformés et catholiques des familles. Si l'historiographie présente (et avec raisons) des maisonnières bouleversées par la Réforme, confrontant les converti.e.s aux nouvelles idées et les pratiquant.e.s de l'ancienne foi¹⁴², l'étude des stratégies économiques des religieuses permettrait, non pas d'invalider, mais de nuancer cette approche dichotomique. Natalie Davis cite plusieurs exemples de ces familles divisées par la Réforme, entre Lyon et Genève, division inscrite dans les testaments : ainsi, untel ne recevra de parts que s'il revient dans le giron de l'Église. Dans son chapitre intitulé « dons qui ont mal tourné », l'historienne évoque notamment les situations de bi-confessionnalité, dans lesquelles les parents tentent de garder la main haute sur la foi familiale, en orientant de manière posthume les choix religieux de leurs enfants. Une fille, convertie à la secte luthérienne, se voit déshériter si elle n'apostasie pas¹⁴³. Les zones grises, dans les comportements des familles, entre la condamnation sans équivoque de l'« apostate » et les pressions faites pour qu'elle vienne à la Réforme existent : l'analyse des moyens familiaux mis en œuvre par les religieuses pour survivre hors du cloître en témoigne.

Si le refus de la pension royale par l'abbesse d'Ambresbury (ou Amesbury) face aux *Commissioners* de Henry VIII est catégorique, quand elle écrit : « Si Sa Majesté Royale me commande de partir de cette maison, je m'en irai volontiers, mais je mendierai mon pain et pour ce qui est d'une pension, je n'en veux pas¹⁴⁴ », la plupart des religieuses, cependant, font tout pour s'inscrire dans des

¹⁴² Les exemples retenus par l'historiographie de religieuses au moment de la Réforme, exceptés Katharina von Bora, insistent souvent sur des cas très clivants. Bernhard Rem fait tout pour faire sortir sa fille, religieuse à St. Katherine (Augsbourg), elle refuse catégoriquement. Dans : S. OZMENT, *When fathers ruled, op. cit.*, p. 22-23.

¹⁴³ Exemple de 1542 d'un testament fait devant notaire, à Lyon. L'inverse existe aussi : un réfugié lyonnais à Genève fait de son fils son héritier universel s'il le rejoint dans la ville (et la confession) réformée. N. Z. DAVIS, *The Gift in Sixteenth-century France*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 113-114.

¹⁴⁴ (m.t.), original : « yf the kinges highnes commande me to goo from this house, I will gladly goo though I begge my breade and as for pension, I care for none ». BL, Baigent collection vol. XXV, *Miscellaneous notes*, presented by Gasquet. Brit. Mus. Additional Ms. 39983. Fol. 166. On trouve cet extrait abrégé dans J. GAIRDNER et R. H. BRODIE (éd.),

systèmes de réception régulière d'argent, sous forme de revenus de terres et de pensions, étatique ou familiale.

Les quelques inquiétudes familiales formulées suite à la sécularisation de religieuses sont rares, mais montrent que les questionnements sur ces départs des cloîtres peuvent ne pas être uniquement fondés sur un rejet de la fille rentrant à la maison. Ces cas sont exprimés principalement dans les familles anglaises qui se préoccupent de l'avenir de femmes que rien n'a préparé au monde. Une reconnaissance sociale de l'inaptitude de femmes cloîtrées est affirmée par William Popley, quand il écrit à sa tante, religieuse de Sion, en 1540 : « You have not been cumbered with the world and know not the travail, pain, and study, that paterfamilias ought and must take for the honest governance of his house¹⁴⁵ ». La définition de la vulnérabilité de ce groupe des anciennes religieuses est précise : sans connaissance des affaires matérielles d'une maisonnée, sans l'habitude d'un *paterfamilias*, les religieuses sorties sont dans une situation précaire. Le couvent se comprend ici comme un lieu protégé mais qui, par conséquent, ne forme pas ses habitantes au monde. Ainsi, selon certains membres des familles, les religieuses qui sortent prennent les traits d'étrangères au monde, ignorantes des difficultés d'adaptation qui y président et hors des considérations nécessaires pour faire face à une matérialité quotidienne, dont l'obéissance au père de famille n'est qu'un aspect.

La survie des anciennes religieuses anime une partie des familles, qui inscrivent dans la durée des possibilités de financement de ces trajectoires devenues brutalement, dans le cas du royaume d'Angleterre, séculières. Ainsi, Margery Paston, ancienne religieuse de Barking, vit avec son père à la dissolution, qui lui lègue, dans son testament une rente annuelle de vingt livres provenant de son manoir. La pension qui lui est versée est son seul revenu puisque sur la liste des pensions, il est noté qu'elle n'a « pas d'autre revenu et a la réputation d'être une femme catholique¹⁴⁶ ». Les mêmes inquiétudes semblent avoir animé John Priest, père d'Elizabeth Priest, ancienne religieuse de Barking, qui projette et prévoit la précarité dans laquelle sa fille se trouvera une fois la dissolution des monastères achevée. Ainsi, il lui accorde, parmi ses biens, une ferme (appelée Mantelle), dont elle touche les revenus. Mais le remariage paternel, suivi de son décès, change la donne : sa veuve, la belle-mère d'Elizabeth, exécutrice du testament, refuse de reconnaître le don fait à l'ancienne nonne. La procédure devant la Chancellerie (tribunal qui s'occupe notamment des questions de

Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII, vol. 14 (1), *op. cit.* Mais l'abbesse finit par demander sa pension, preuve de la difficulté à se réinsérer dans le siècle. Voir aussi à ce propos : S. GUINN-CHIPMAN, *Religious Space in Reformation England: Contesting the Past*, Abingdon, Routledge, 2016.

¹⁴⁵ J. GAIRDNER et R. H. BRODIE (éd.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, vol. 15-1540, *op. cit.*, lettre du 7 juin 1540.

¹⁴⁶ W. M. STURMAN, *Barking Abbey: a Study in its external and internal Administration from the Conquest to the Dissolution*, Londres, University of London, 1961, p. 444, « no other living and is reputed a Catholic woman » (m.t.).

propriétés) expose l'influence de la dissolution des monastères sur la vie de cette famille. Plusieurs aspects de la vie familiale sont touchés par la fermeture henricienne des couvents. D'abord, la ferme récupérée par John Priest provient du démembrement du prieuré et couvent des Hospitaliers, ferme « que le même John avait et avait reçu de la disparition de l'ancien prieuré et couvent de Saint Jean de Jérusalem en Angleterre pour le terme de nombreuses années encore à venir¹⁴⁷ ». Puis, dans l'optique de préserver sa fille, un système de compensation financière est mis en place par le père : les revenus issus d'anciennes terres monastiques procureront à son héritière, ancienne moniale, un moyen de subsistance. Ce don n'est pas anodin : le fait que l'évincée d'un couvent doive sa survie à d'anciennes terres prieurales semble inscrire cette procédure dans une autre dimension que celle d'un souci paternel pour la survie de sa fille. Ce don, fait apparemment du vivant du père, dépasserait l'aspect strictement pragmatique de l'opération, relevé dans la supplique de la fille et prendrait, à mon sens, la forme d'un dédommagement plus général : la fille n'est pas simplement revenue dans la maisonnée, dans le cadre d'une charité familiale, elle est aussi, en tant qu'individu qui a enduré la fermeture des cloîtres, assurée de son avenir. De la même manière que Davis a montré que les testaments au XVI^e siècle à Lyon servaient parfois à influencer les comportements, cette donation familiale entrerait dans la sphère des dons dans le but d'assurer la survie familiale dans sa globalité et son avancement¹⁴⁸. Mais la prévenance paternelle (actualisée sous la forme d'une donation sur le temps long), enfin, traduirait sans doute plus qu'un simple échange de don/contre-don (l'allocation d'un revenu contre la survie familiale). Les revenus de la ferme sont alloués à une fille unique, dans une procédure qui est rare, parmi les exemples de retours familiaux après sécularisation : n'aurait-on pas ici, simplement, la manifestation d'une affection paternelle ? De plus, l'hypothèse d'un rachat, presque spirituel, du père, pour avoir récupéré des biens de l'Église, en les affectant à la survie de sa fille, ancienne religieuse, pourrait tout à fait être à l'œuvre. Les liens familiaux s'ancreraient alors dans une économie de solidarité, tant sur le plan symbolique de l'entraide affective et de la charité religieuse que sur celui d'une *praxis* familiale de la subsistance.

Notons cependant que la dimension religieuse est absente de la requête : on apprend simplement que le père, considérant l'absence de compétences pratiques de sa fille, a envisagé son futur hors du cloître. La supplique prend la forme suivante :

Avec la plus grande humilité témoignée pour votre bonne seigneurie, votre oratrice du jour, Elizabeth Priest, fille de John Priest, ancien citoyen et épicier de Londres, décédé [coupure] où ledit John Priest durant sa vie, considérant que votre dite oratrice, depuis sa jeunesse, a été [ill.] comme religieuse dans le monastère de Barking du comté d'Essex, et après la dissolution dudit monastère [ill.] puisqu'elle n'avait aucun métier ni [ill. atout ?

¹⁴⁷ NA, C1/1173/fo. 11, « whyche the same John had and helde of the dymyse of the late priory and covent of Sainte John of Jerusalem in England for the terme of many yeres yet to come » (m.t.).

¹⁴⁸ N. Z. DAVIS, *The Gift in Sixteenth-century France*, *op. cit.*, p. 112.

art ?] pour se procurer sa propre subsistance, ledit John Prieste, sondit père, pour son avancement, par son acte lui a accordé... [à ladite oratrice ?] cette ferme appelée Mantelle¹⁴⁹.

La belle-mère, remariée, refuse de prendre en compte l'acte paternel octroyant de fait une rente annuelle, payée par les fermiers « le jour de la fête de l'Annonciation de notre Dame et de saint Michel Archange¹⁵⁰ ». L'absence d'équité dans la décision de la belle-mère est rappelée, puisqu'elle conduit à la précarité d'Elizabeth Priest, « ladite rente n'a été qu'un très simple avancement fait à ladite plaignante, puisqu'elle n'a aucun autre moyen de vivre, par sondit père¹⁵¹ ».

La sécularisation de la religieuse est envisagée dans l'économie familiale : l'apport d'une terre provenant de la dissolution compense donc le retour au siècle d'Elizabeth Priest, dans une affaire qui se déroule de février à mars 1547, moins de dix ans après la dissolution de Barking (1537). S'adjoint à ce revenu la petite pension que touche l'ex-nonne, puisque le nom d'Elizabeth se lit dans les listes de pensionnées, sous l'orthographe « Eliz. Prist¹⁵² ». Mais la précarité de cette vie dans le siècle est à relever. En effet, le bouleversement occasionné par la mort du père et le remariage de la veuve remet en question la sécurité que la religieuse avait obtenue : même sans passer par une épreuve de veuvage, la disparition du protecteur masculin menace la survie de la religieuse sortie et tout type d'anticipation économique qui aurait pu être fait sous l'égide de ce protecteur.

L'affaire de la sortie du couvent d'Elizabeth Priest se poursuit par des ramifications chronologiques longues : la sérénité économique du vivant de son père peut être remise en question par un changement familial. La chronologie, dans la gestion financière d'une vie séculière nouvelle, s'inscrit souvent dans une temporalité qui n'a rien à voir avec la ponctualité de l'événement « sortie du couvent », réduit à une date, à un événement. En effet, la prise en charge familiale se joue lors d'une chronologie différente de celle de la sortie du couvent, et ce, particulièrement lorsque la sortie a été une fuite. Sans simultanéité entre le moment-départ et la demande d'une pension, le statut de l'ex-religieuse demeure une dimension cruciale d'une identité individuelle et perdure dans l'identification familiale de ces femmes, même plusieurs années après la rupture de vœux et une

¹⁴⁹ NA, C1/1173/fo. 11, (m.t.), original : « In mooste humble wise showeth unto your good lordship your dailye oratrix Elizabeth Prieste daughter of John Priest late citizen and grocer of London deceased [coupure] where the said John Prieste in hys lyffe in concideracyon that your said oratryx from her youth were brought [ill.] as a Relygyone woman in the monastery of Barkynge in the comtye of Essex and after the dissolucyon of the said monastery [ill.] so muche as she had no crafte nor ani [ill.] to get her owne lyving the said John Prieste her said father for her advancement by his deade granted unto [effacé] [-atryce] [...] that ferme called mantelle ».

¹⁵⁰ (m.t.), original : « at the feaste of Thanuncyacion of our lady and seynt michell tharchungell ».

¹⁵¹ NA, C1/1173/ fol. 12, (m.t.), original : « the said grante had byn but a very simple advancemente to the said complaynante having non other lyving by her said father ».

¹⁵² La liste des pensionnaires de l'abbaye dissoute fait partie de l'*Augmentation Book*, 234, f°73. J. GAIRDNER et R. H. BRODIE, *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1896, vol. 15-1540, p. 547.

sécularisation accomplie, qui continuent, dans les meilleurs des cas, à obliger l'entourage de la nonne (avec le versement continu d'une pension, par exemple). Ce décalage temporel, entre la sortie et sa prise en charge financière, s'avère donc aussi une source de difficulté supplémentaire dans une optique de sécularisation : il s'agit, souvent longtemps après un « choix » clivant ou une bifurcation existentielle inattendue – l'itinéraire de Claude Bernard le montre bien –, de se réinsérer dans des logiques d'entraide alors que les situations familiales ont souvent été bouleversées pendant ces années, voire décennies, entre la sortie du couvent et le moment d'une demande d'aide.

L'histoire de Marthe Chartier, ancienne nonne de la Madeleine d'Orléans, est relatée dans un mémoire du XVII^e siècle (1622). Ce mémoire, rédigé à l'attention d'une religieuse de Fontevraud¹⁵³, se présente comme un résumé très factuel de la situation (un départ du couvent lié à une conversion aux nouvelles idées), une sorte de description, produite cinquante ans plus tard, décrivant les tenants et les aboutissants du parcours pour qu'il ne soit pas réitéré (et l'on retrouve ici ce statut de contre-*exempla* des récits de sécularisation mentionné plus haut). L'appât du gain de la religieuse est présenté comme déterminant dans sa conversion à la Réforme ; en effet, le beau-frère et la sœur de Marthe « luy persuaderent de sortir de sa religion sous l'esperance d'avoir le tiers des successions de deffunctz m^{re} Julian Chartier et Anne le Fuzelier les père et mere lors decedez¹⁵⁴ ». La promesse de partage des parts devient l'élément déclencheur de la sortie, même si elle n'est pas tenue par la suite :

En l'an 1563, lad. Marthe Chartier fut empeschée de pouvoir venir à la succession par feu M^e Jehan de Mainferme, conseiller au siege presidial d'Orleans, lequel dès l'an 1560 avoit espouzé la fille unique de lad. Jacquete Chartier [sœur de Marthe] ; mais, au lieu de ce, fut accordé par ledit partage que Jacquette Chartier et Estiennette Chartier, auparavant que procedder audit partage, instituoiient solidairement à Marthe Chartier leur seur, nagueres religieuse à la Magdeleine, cinquante escuz de pension, pour par elle vivre en toutte honnesteté et modestie¹⁵⁵.

Le premier obstacle prend la forme d'une non réintégration officielle dans l'héritage, semble-t-il par les actions du neveu de Marthe. Mais ce qu'on pourrait voir comme la preuve d'une solidarité

¹⁵³ Vraisemblablement Louise de la Chétardie, religieuse à Faremoutiers. Cette religieuse est la témoin d'un miracle, en 1622, relaté par le Père Carcat. Le contexte qu'il décrit inscrit l'événement sur la toile de fond des affrontements religieux du Languedoc et de la guerre de Trente Ans. Augustin Carcat présente donc le miracle comme le signe d'un soutien divin de la cause catholique. Au sein de cet arrière-plan, les attaques contre les monastères féminins des hordes hérétiques sont dramatiquement évoquées : « leurs plus grands excez estoient sur les Abbayes & Monasteres de filles, qu'ils spolioient, traisnoient & ravissoient ces vierges de IEUS [sic] CHRIST, les contraignans de suivre leur armée, avec toute sorte de honte, & dit-on qu'ils en avoient bien iusques au nombre de quatre à cinq cens », dans A. CARCAT, *La vie de Sainte Fare, fondatrice et abbesse de Fare-Monstier en Brié : vie de quelques religieuses du même monastère*, Paris, Chez Robert Sara, 1629, p. 223-224. Ces remarques accréditent l'idée que, dans ce moment de peur obsidionale des monastères catholiques, le fait qu'un mémoire relatant la défection monastique d'une religieuse cinquante ans plus tôt, dans un tout autre contexte, soit remis à une religieuse (prieure qui participe de la Réforme catholique), devienne significatif : c'est en s'inspirant des leçons du passé que les monastères peuvent lutter contre l'hérésie.

¹⁵⁴ L. de VAUZELLES, *Histoire du prieuré de la Magdeleine-lez-Orléans, de l'ordre de Fontevraud*, op. cit., p. 291.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 291-292.

sororale joue en faveur du versement d'une pension. Les péripéties continuent quand la religieuse est enlevée par un homme, qui l'épouse, ce qui met fin, de fait, au versement. Son veuvage, en 1594, contraint la fugueuse de revenir demander ce revenu ; elle se retrouve alors face à un paysage familial bouleversé, puisque l'ensemble de sa famille est décédé durant ces trente années de mariage. L'unique membre toujours en vie est le neveu de Marthe, qui lui verse une pension. Ce retour accepté dans le schéma économique familial ressemble aux logiques qui président à la charité reçue par l'ex-religieuse de l'ambassadeur français en Angleterre : les liens de parenté semblent conserver ce statut de dernier recours pour ces femmes qui ont quitté leurs monastères.

En contrepoint, la constitution individuelle d'une rente, par la possession de terres ou de bétail n'est pas ouverte à toutes et dépend d'un critère social, mais certaines religieuses réussissent à se placer dans ces logiques d'auto-subsistance ; les anciennes religieuses qui apparaissent dans ce type de schémas de financement occupaient, souvent, des rôles à la tête des abbayes. Dans une affaire issue des archives de la Chancellerie, l'ancienne prieure du Prieuré Saint-Léonard¹⁵⁶, de Brewood, expose qu'elle ne reçoit pas la moitié de ce que rapportent ses moutons, qu'elle avait placés chez Ralph et John Hawkyn. Les deux fermiers devaient prendre soin de « parties de ses biens et de son bétail, pour les conserver à son usage¹⁵⁷ ». L'accord d'exploitation bétailière passé entre les fermiers et l'ancienne religieuse est calqué sur un fonctionnement de métayage : « son commandement de garder la moitié, c'est-à-dire que ledit John Hawkyn devait sensément garder lesdits moutons pour l'usage de votre dite oratrice, et il devait se garder, pour le fait d'en prendre soin, une moitié de la laine produite par lesdits moutons chaque année¹⁵⁸ », mais l'accord n'est pas reconnu par les deux fermiers, qui ne transmettent pas la somme demandée. L'ancienne prieure souligne alors sa pauvreté devant le tribunal et demande aux juges leur miséricorde : « en considération de cela et car votre pauvre oratrice est une femme très pauvre, et une femme seule n'est pas apte ni capable de mener un procès pour son propre remède selon les prémisses de l'ordre et le processus de la loi commune¹⁵⁹ ». Encore une fois, le manque de compétences pratiques est souligné par une ancienne religieuse, et cette inhabilité devient un moyen de provoquer la commisération des juges. À nouveau, la mention d'un coût des procédures est soulignée ; ce dernier constitue bien un obstacle majeur à la survie économique des nonnes dans le siècle. La dissolution des monastères a un impact long sur la vie des religieuses : Ralph Hawkyn soutient que l'accord n'a pas lieu d'être, car le monastère

¹⁵⁶ A. T. GAYDON et R. B. PUGH, *A history of the County of Shropshire*, Londres, Victoria County History, 1973, p. 83-84.

¹⁵⁷ NA, C1/1071/6-7. Ils devaient prendre soin de « parcelles of her good and cattelle to kepe to her use » (m.t.).

¹⁵⁸ *Id.*, (m.t.), original : « her commandement to kepe to halfe, that is to saie the said John Hawkyn sansely to kepe the said shepe to the use of your said oratryx, and he to have for the keeping of them the oon half of the wooll and lane comynge and growynge yerely of the said shepe ».

¹⁵⁹ *Id.*, (m.t.), original : « in consideracion wherof and for as which as your poore oratryx is a very poore woman and a woman alone beinge nether apt nor able to sue for her remedy in the premisses by the one order and processe of the comen lawe ».

dont Margaret Sandford constituait la tête lui devait de l'argent avant la dissolution, alors qu'il travaillait pour l'institution, qui « au moment où il est supprimé était endetté et devait de l'argent audit Ralph Hawkyn¹⁶⁰ ». Une continuité s'observerait alors entre un ancien système monastique et ses représentantes et représentants, qui conservent, malgré sa suppression, les anciens liens féodaux ou de clientèle les obligeant les uns aux autres. Une autre affaire administrative de l'ancienne prieure surgit encore dans une autre plainte, cette fois exprimée contre elle¹⁶¹ : les anciennes religieuses sont donc aussi visibles dans les rouages judiciaires et administratifs, en tant qu'actrices économiques. Elles utilisent alors leur ancien statut pour susciter l'empathie des juges.

En somme, les sources de revenus internes, familiales et personnelles, des religieuses, sont caractérisées par leur instabilité : il s'agit probablement du seul modèle qui peut naître de la comparaison de ces itinéraires de sécularisations. Le système des pensions, dans une sorte de proto-État Providence, donnerait aux anciennes religieuses les moyens nécessaires pour pallier le manque de revenus, pour celles qui y avaient droit, et qui recevaient des sommes suffisantes. Mais en Angleterre, la situation économique complexe supprime rapidement le paiement régulier des fonds alloués aux anciens membres des clergés catholiques, et l'on trouve des mentions nombreuses de pensions non payées depuis plusieurs années. Dans ce contexte, comment les religieuses structurent-elles leur sécularisation économique ?

c. Les pensions pour encadrer la sécularisation ?

Si les pensions font partie des propositions (voire des séductions) réformées pour permettre aux femmes cloîtrées de sortir des couvents, force est de constater que l'irrégularité (et la faiblesse) des paiements n'ouvre pas la voie à une stabilité financière des sécularisées. Sans s'étendre longuement sur cette histoire, qui a été traitée par plusieurs historien.ne.s des îles britanniques, notons principalement ici deux points, la faiblesse des pensions attribuées aux femmes et la discontinuité des paiements.

L'historiographie a noté que les pensions sont payées régulièrement jusqu'en 1551, soit pendant un peu plus d'une décennie après la dissolution monastique. Stephenson, par exemple, utilise les *returns* listant les pensionnaires de la monarchie anglaise en 1552 et explique que la plupart des pensions n'ont pas été payées l'année d'avant. Il émet alors l'hypothèse que celles et ceux qui, à cette date,

¹⁶⁰ NA, C1/1071/fo. 7. Le monastère « beyng suppressed was undetted and did owe unto the said Ralf Hawkyn ». L'état du prieuré, au moment de la dissolution, corroborerait cette affirmation : une lettre de Henry Lord Stafford, montrant l'intérêt pour récupérer les terres du prieuré, le décrit ainsi : « It is only 40l. rent by year and is in great decay », dans J. GAIRDNER (éd.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, vol. 10-Janvier-juin 1536, *op. cit.*, p. 314.

¹⁶¹ NA, C1/977/fo. 41-43, « Forcible entry, cutting of apple trees, and seizure of deeds at Rudge, in contempt of an order of the Council of the Marches. Herefordshire, 1538-1544 ».

n'auraient pas trouvé de revenus complémentaires, ont dû mourir dans la pauvreté¹⁶². En effet, à lire ces listes de pensionné.e.s, l'inquiétude du paiement des pensions selon un agenda précis transparait. Par exemple, dans une commission de janvier 1551, le texte introductif de la commission explicite la méthodologie que les *commissioners* doivent adopter dans leur quantification des anciens membres du clergé en Hampshire. Une liste exhaustive des personnes à retrouver est donnée par le pouvoir royal :

Vous devez enquêter sur le nombre de prieurs, abbesses, prieures, moines, chanoines, frères, nonnes, possesseurs d'un bénéfice ecclésiastique, de collège, chapelle indépendante, guilde ou fraternité, de prêtres stipendiés ou tout autre qui aurait des charges, des annuités ou des pensions en cours¹⁶³.

Les *commissioners* doivent aussi s'enquérir du délai de paiement des pensions et de la dernière reçue à la date de l'enquête, informations qui traduisent bien l'irrégularité de paiement : « combien parmi les personnes nommées dans la cédule n'ont pas reçu leurs pensions et annuités, et depuis combien de temps¹⁶⁴ ». La même requête est formulée en 1552, dans l'enquête examinant le County de Lincoln : « De même, combien desdites personnes nommées dans ladite cédule n'ont pas reçu leurs annuités ou pensions, depuis combien de temps, et pour quelle occasion sont-ils sans paiement depuis si longtemps¹⁶⁵ ». Les listes dressées trahissent l'irrégularité généralisée des paiements : les religieuses que nous avons identifiées (donc celles qui se sont mariées) indiquent toutes, dans le County de Lincoln à ce moment, un arrérage des pensions de plus d'un an¹⁶⁶. La raison donnée est identique à toutes celles et ceux qui notent l'année non payée : le receveur, l'année précédente, a indiqué qu'elles et ils ne recevraient pas de pensions pour une demi-année.

Dans les mêmes documents, mais cette fois sous le règne de Mary Tudor, qui listent simplement le montant des pensions accordées sous Henry VIII, une religieuse, Cecilia Steward de Torksey, ancienne professe de Fosse, est décrite sous ces termes : « elle n'est pas mariée, ni ne l'a été et on rapporte qu'elle est trop décrépie pour travailler¹⁶⁷ ». Mentionner le fait de n'être plus capable de travailler indique d'une part, la nécessité économique que représentent les pensions pour ces

¹⁶² F. M. STEPHENSON, *The Decline and Dissolution of the Gilbertine Order*, phd, University of Worcester, 2011, p. 179.

¹⁶³ NA, E101/76/15, « Commission and return as to monastic and chantry pensions. (Hants.) 5 Edw VI. 10 membranes. 1551 Jan 28-1552 Jan 27 », (m.t.), original : « You shall enquiry how many of the late abbotts, pryors, abbesses, prioresses, monks, chanons, fryers, nonnys, incumbents, and other mynysters of our abbey, pryory, hospitals, house of fryers, colledgges, chantries, free chappell, guildes or fraternities and stipendary pryests or eny other havinge rente chardge, annuytie or pencion going ».

¹⁶⁴ *Id.*, (m.t.), original : « how many of the said persons named in the said Cedula be unpaide of their annyities or pencions and for how longe tyme ».

¹⁶⁵ NA, E101/76/18, « Return of the Commissioners listing pensioners in County Lincoln », (m.t.), original : « Also how many of the said persones named in the said Cedula be unpaid of their ammyties or pencions and for how long tyme and for what occasion they be so long unpaid ».

¹⁶⁶ Voir annexe VIII, « *Returns* et pensions impayées », p. 574.

¹⁶⁷ G. A. J. HODGETT, *The State of the Ex-religious and Former Chantry Priests in the Diocese of Lincoln 1547-1574*, *op. cit.*, p. 81, (m.t.), original : « she is not married, nor has been and is reported to be too decrepit to work ».

femmes, d'autre part, que la norme pourrait être, malgré l'absence de sources sur cette question, une complémentarité de plusieurs revenus, sans exclure les formes de travail salarié. La pension pourrait alors être envisagée comme un revenu complémentaire plutôt que comme l'équivalent d'une activité rémunératrice. Or les pensions des femmes sont bien moins élevées que celles des hommes, en règle générale. L'autre interprétation possible face à ces descriptions de physiques détériorés (insistant souvent sur la vieillesse, la maladie ou le handicap de ces femmes, non surprenants sous Mary, à savoir plus de vingt ans après la dissolution), est de susciter l'empathie des *commissioners* afin d'obtenir un versement plus régulier au moment des vieux jours de la plupart des anciennes religieuses.

Si l'encadrement économique des religieuses semble chaotique, néanmoins, les enquêtes monarchiques au sujet de ces pensions suivent les anciennes et anciens membres du clergé jusque sous le règne d'Elizabeth, ce qui permet de glaner quelques informations de type prosopographiques sur ces trajectoires ; ainsi, une religieuse sortie plutôt jeune de son monastère peut avoir une trajectoire séculière longue, jusqu'au siècle d'après, accessible uniquement par les informations données aux *commissioners*, elle peut s'être mariée, avoir eu des enfants, être divorcée sous Mary et déclarée veuve (et toujours pensionnée) sous Elizabeth. Les aléas des pensions surgissent de ces parcours, faisant de ce revenu un apport bien trop instable (et maigre) pour assurer une subsistance suffisante.

Ainsi, le regroupement des forces par la mise en commun de pensions, que ce soit dans le couple ou dans des communautés continuées dans le siècle, se révèle être une assurance prise sur l'avenir, un sas de sécurité. Il faut aussi prendre compte les inscriptions dans des donations et des legs, hors de la famille, qui placent les religieuses sorties aux croisements de réseaux plus larges de subsistance. Le rôle des abbesses au moment de la dissolution des monastères est à souligner, puisque plusieurs continuent la fonction nourricière qu'elles assumaient dans les couvents dans le siècle. En effet, des recherches ont tenté de mettre à jour des rassemblements d'anciennes religieuses dans le monde et ont, ce faisant, révélé plusieurs indices convaincants. Ainsi, David Knowles explique que ces communautés maintenues s'agrègent autour de la ou du supérieur.e, qui constitue le « nucléus » du groupe, notamment en termes de support matériel¹⁶⁸. Pour l'historien, ce sont les testaments des anciennes nonnes qui témoignent le plus évidemment le maintien de liens matériels et de solidarité entre les sœurs dans le siècle. L'exemple de Morgheta Kingsmill, dernière abbesse de Wherwell, est analysé à plusieurs reprises dans les ouvrages questionnant le retour au monde des moniales et des moines ; en effet, elle laisse un long testament, dans lequel sept legs sont adressés à des anciennes

¹⁶⁸ D. KNOWLES, *The Religious Orders in England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, vol. III, The Tudor Age, p. 412.

religieuses de son monastère. Son exécutrice testamentaire est également une ancienne connaissance, elle aussi précédemment sœur de Wherwell¹⁶⁹. La supérieure de Barking, Dorothy Barley, demande par son testament, daté de 1556, que certains de ses biens reviennent aux sœurs de son ancienne communauté :

Item, je lègue à ma cousine Ursula Wentworth, autrefois nonne de Barking une petite plaque de nacre renfermant deux images en argent et or. Item, je lègue à Maîtresse Suzan Sulyard, autrefois nonne de Barking, un morceau de tissus et VI^s. VIII^d. en monnaie. Item, je lègue à Maîtresse Margery Ballarde, autrefois nonne de Barking, une paire de draps [?] avec un linge de toilette, une jolie étole et VI^s. VIII^d. en monnaie.¹⁷⁰

Les sœurs arrivent parmi les premiers legs de ce document, dans l'ordre des biens transmis mais aussi dans leur valeur. L'abbesse transmet à ses consœurs du cloître la même somme d'argent, assortie de linges de maison. Mais le legs pour sa cousine reste le plus important : on retrouve ici l'importance dynastique des liens entre sœurs et parentes dans les couvents, qui se maintient une fois la dissolution achevée. Pour Clark, ce type de réunion dans un contexte de suppression de cloître indique la difficulté que les membres du clergé régulier ont pu éprouver à changer leur identité, à passer d'un statut à l'autre, en somme, à se séculariser¹⁷¹. L'auteur évoque ces cas de recompositions communautaires avec les religieuses de Syon qui, dans l'immédiate post-dissolution, recréent des cellules monastiques dans des maisonnées laïques, mais encore l'abbesse de Winchester, qui regroupe autour d'elle des sœurs, quand d'autres vivent dans des maisons voisines, comme les deux ex-bénédictines de Shaftesbury, Margaret Mayo et Edith Magdalen.

Ainsi, l'attribution de pension aux anciens membres du clergé (système dont il faut rappeler l'échelle exceptionnelle pour le XVI^e siècle¹⁷²) ne sort pas les religieuses d'une insécurité économique. La combinaison de plusieurs apports économiques paraît, pour celles qui ne rentrent pas dans leur famille, la clé d'une subsistance hors du cloître. Le maintien de solidarités variées, tant celles du

¹⁶⁹ M. C. ERLER, *Reading and Writing during the Dissolution: Monks, Friars, and Nuns 1530–1558*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 72-73.

¹⁷⁰ (m.t.), original : « Item I bequeath to my Coussin Ursula wentworth somtymes a Nonne of Barking a tablett of mother of Pearle enclosing ii images of sulver and gylt. Item I Bequeath to Mistris Suzan Sulyard somtyme Nun of Barking a towell of diaper and vis. viiid. in money. Item I bequeath to Mistris Margery Ballarde somtyme Nun of Barking one payre of shetes of flex with a diaper towell, a fyne Raylle and VI^s. VIII^d. in money ». Le testament est cité entièrement dans : W. M. STURMAN, *Barking Abbey: a Study in its external and internal Administration from the Conquest to the Dissolution*, op. cit., p. 528-535, l'extrait est à la page 531.

¹⁷¹ J. G. CLARK, *The Religious Orders in Pre-Reformation England*, Martelsham, Boydell & Brewer, 2002, p. 235.

¹⁷² Knowles (même s'il le fait un peu partialement), souligne « in general, familiarity with the sources confirms the first impression that the dissolution of the monasteries was accomplished with comparatively little personal hardship. It would not be easy to point to any revolution of the sixteenth century, or indeed to any comparable secularization of modern times, in which compensation on such a scale and with such security was offered ». L'historien compare cette attribution de pensions à celles accordées aux religieuses à la suite de la Révolution française, qui ne durent guère. Néanmoins, à l'étude de ces mêmes sources, il semble que la notion de « sécurité » puisse être nuancée en incluant une perspective genrée dans l'équation : la sécurité des religieuses reste toute relative. D. KNOWLES, *The Religious Orders in England*, op. cit., p. 414-415.

cloître que de la famille, est le socle sur lequel les religieuses peuvent bâtir une vie séculière moins précaire.

*

Ainsi, la sécularisation est à l'origine de préoccupations économiques, qui prennent une dimension prépondérante, jusqu'à faire oublier, dans les sources, les enjeux religieux ou familiaux qui doivent pourtant affecter ces trajectoires. Les contemporains du XVI^e siècle ne s'y sont pas trompés, en réfléchissant à la manière d'intégrer les religieuses dans le siècle ou au contraire de les dissuader de sortir. La formulation de plans de sortie ou d'endiguement des départs monastiques, s'appuie sur cette prémisse : les nonnes, hors du cloître, n'ont pas les moyens de vivre.

En effet, cette lecture des événements trouve des échos concrets dans le réel, où la recherche de moyens de subsistance nous donne accès à plusieurs parcours : ces femmes, en voulant se réintégrer en tant que personne juridique dans leurs familles, commencent des démarches devant les cours de justice, officialité et parlements. La production de trajectoire de sécularisation prend alors la forme de tentatives de sortie d'une précarisation induite par ce nouveau statut de religieuses exclues des moyens qui leur étaient traditionnels d'aumônes, de dons, de productions monastiques, ressources qui les éloignaient, en tant qu'individus, de ces préoccupations économiques. Bien sûr, la pauvreté touche des monastères féminins, dans l'Europe moderne, mais la notion de communauté endurent cette pauvreté diffère d'une précarité vécue seule et sans soutien.

Murphy pose la même question des adaptations économiques des religieuses, dans le cadre des dissolutions communautaires de la Révolution. Se plaçant au niveau de ces femmes, il formule, lui aussi, que « la dispersion renvoie chaque ex-religieuse face à elle-même¹⁷³ ». À propos de la prise en charge économique de ces consœurs de deux siècles plus tard, l'historien note des réactions et des trajectoires toutes aussi variées. Les premières réactions aux dissolutions révolutionnaires se contrastent entre deux extrêmes, l'immédiate solidarité des familles, qui recueillent leurs filles expulsées, ou leur rejet et l'abandon de ces femmes à leurs sorts, également multiples. En effet, l'éventail des adaptations économiques au siècle recoupe en large partie celui que nous avons retracé, mais l'historien a rencontré des trajectoires dont nous n'avons pas trouvé la trace, qui aboutissent à des précarisations extrêmes, comme la pauvreté ou la prostitution, au sortir du cloître. Il a aussi tenté de trouver des réadaptations de compétences acquises au couvent ; mais la faiblesse numérique des exemples qu'il cite ne lui permet pas d'établir, pas plus que nous, de conclusions

¹⁷³ G. MURPHY, « Destins de religieuses pendant la Révolution française : l'exemple du diocèse de Poitiers », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 15, 2002, p. 116.

globalisantes. Certaines, enfin, regroupent aussi leurs forces pour faire front au siècle : des anciennes religieuses s'associent, par exemple, pour payer un loyer¹⁷⁴.

Héritages, pensions, emplois, associations, les solutions sont vastes. Mais une se détache particulièrement, dans les discours opposés aux sécularisations ou ceux souhaitant aider les religieuses : le mariage. Tantôt présenté comme la panacée du modèle économique à suivre, inextricablement lié au rejet de toute vie célibataire féminine par les réformés, tantôt comme le signe que la sortie du cloître n'était pas légitime mais orientée par la poursuite de la chair et des richesses terrestres, le mariage des religieuses cristallise, nous l'avons vu, les antagonismes. Mais représente-t-il un modèle économique viable ? Quelles sont les réalités économiques des religieuses qui choisissent ce parcours ?

On ne peut alors, à faire l'histoire économique des trajectoires de sécularisation, comprendre la précarité vécue par ces anciennes religieuses qu'en termes financiers. Plus fondamentale, et corollaire obligé d'une difficulté à obtenir les moyens pour vivre, la précarisation économique de ces femmes implique et cause en même temps la vulnérabilité de leur corps. L'adaptation économique des religieuses au siècle passe alors par leur corps : c'est ce qu'il s'agit à présent de montrer.

¹⁷⁴ G. MURPHY, « Destins de religieuses pendant la Révolution française », *op. cit.*

PARTIE III- SÉCULARISER LES CORPS : ENJEUX, DÉBATS
ET RÉSISTANCES

Chapitre VI - « Madame la Nonnain ha fait un beau filz a monsieur le Chanoine¹ », ou le mariage des religieuses

« Mr. Foster of Baddesley was a good man
Before the marriage of priest began,
For he was the first that married a nun,
For which he begat a very rude son² »

Le mariage des anciennes religieuses permet de (re)considérer le statut de la vie maritale à l'époque moderne, dans une optique plus large que la seule transgression normative que ces unions constituent. En effet, comprendre le mariage comme la meilleure solution économique possible, offerte aux anciennes servantes du Christ, est à double tranchant. Si, dans une compréhension pragmatique, le mariage conduit bien à assurer une forme de sécurité matérielle, l'équation systématiquement faite entre mariage et stabilité, souvent proposée par l'historiographie, mène à la création d'une catégorie apparemment figée, l'épouse moderne, qui s'opposerait à la précarité de la femme célibataire et à l'enfermement de la religieuse, en ce qu'elle posséderait un statut plus enviable et une garantie plus assurée de sécurité économique³. En fait, cette vision du mariage provient des sources de l'époque moderne, qui proposent, en effet, l'union conjugale comme réponse à la précarité des femmes seules.

Cependant, sortir de cette interprétation, née des représentations sociales du mariage comme unité de survie pour les femmes, permet d'analyser des mariages de religieuses comme vulnérables, voire aporétiques (économiquement, émotionnellement), et des vies restées célibataires comme stables (certaines vies de religieuses sans mari montrant une grande stabilité). Ne considérer le mariage que comme 'solution de vie' des femmes de l'époque moderne réduit la capacité analytique de ses observatrices et observateurs, notamment celles et ceux de la période moderne. En effet, les attentes sociales sur la bonne épouse rejoignent ces carcans représentationnels qui encadrent les

¹ Dialogue qui porte, à ce moment du récit, sur une religieuse que Calvin aurait subornée et avec laquelle il aurait conçu un enfant. Pour que sa grossesse apparaisse comme légale, il aurait demandé à un ancien chanoine de l'épouser à sa place. A. CATHELAN et D. ARTUS, *Passerent Parisien Respondant A Pasquin Romain. De la vie de ceux qui ... se disent vivre selon la reformation de l'Evangile (etc.)*, op. cit., p. 6.

² « M. Foster de Baddesly était un homme bon/ avant que le mariage des prêtres commence/ car il a été le premier à épouser une nonne/ qui lui a donné un fils très grossier » (m.t.). Vers récités par les voisins du couple constitué par Jane Wadham, ancienne religieuse de Romsey, et John Foster, ancien receveur d'une partie des loyers de l'abbaye. Les deux vivent ensemble et sont mariés, après que Jane Wadham a reçu une capacité. La monographie sur l'abbaye de Romsey est très complète à ce sujet, voir H. G. D. LIVEING, *Records of Romsey Abbey: an Account of the Benedictine House of Nuns, with notes on the Parish Church and Town (A.D. 907-1558)*, Winchester, Warren and son, 1906, p. 255 et suiv.

³ Les trames et le cadre de ces réflexions sont appuyées sur les interprétations du mariage moderne données par E. G. SHERWOOD, *Precarious Wife: Narratives of Marital Instability in Medieval and Early Modern Literature*, New York, The City University of New York, 2014.

autres catégories féminines, et notamment les moniales : chaste, obéissante et peu bavarde, l'épouse idéale est une religieuse avec un droit à la reproduction, et continue à subir les différentes strates de domination inhérente à sa différence de genre. Il faut réussir à considérer que le statut marital peut être cause d'instabilité : pour les ex-religieuses, il est même souvent l'élément perturbateur dans une existence qui, jusqu'alors, avait été préservée. Le mariage des religieuses permet de nuancer la vision du mariage de l'époque moderne comme un lieu de sécurité pour les femmes et de mettre en avant les adaptations parfois difficiles qu'une vie conjugale au XVI^e siècle implique. En considérant donc les unions par leurs marges, celles de ces femmes au statut particulier, le mariage s'inscrit dans un *continuum* avec les autres positions sociales réservées aux femmes : la différence opère en termes sociologiques plutôt qu'en termes de statut.

L'étude des parcours individuels de mariages, débarrassés du feuilletage discursif et normatif sur les religieuses mariées, se construit grâce à un corpus de sources hétéroclites, par lequel on peut deviner, plus que saisir, quelques vies de ces anciennes femmes du Christ, nouvelles épouses des hommes. Les sources judiciaires laissent parfois passer des paroles de religieuses mariées, les consistoires explorent l'illicite de ces unions quand les contrats de mariage illustrent les réalités d'une vie conjugale matérielle. Par ces détails, croisés entre eux, la question d'un mariage clérical féminin peut être abordée et l'expérience conjugale de certaines de ces femmes, éclairée. Souvent, biais genré des archives, les informations sur leurs maris sont plus nombreuses que sur ces religieuses sorties : il s'agit alors de lire, en filigrane, la nouveauté vécue d'un rapport matrimonial au monde, expérimentée par elles. Enfin, dans cette quête documentaire, il faut aussi rappeler que l'absence d'ego-documents par ces femmes implique une constante médiatisation de leurs propos ou de leur ressenti.

Les obstacles ne résident pas uniquement dans la rareté des sources : des phénomènes sociaux divers conditionnent aussi l'identification des anciennes religieuses mariées dans les archives. Tout d'abord, le changement de nom opéré au moment du mariage, spécificité genrée qui est particulièrement sensible pour les religieuses anglaises, qu'on peut suivre longtemps – certaines d'entre elles ne ressurgissent dans les sources qu'auprès de croisements multiples de documents. Parmi ces faits brouillant les trajectoires, le mariage présenté comme une réponse de groupe par des religieuses quittant le cloître en même temps rend aussi difficile l'accès à des démarches individuelles. Ces obstacles reconnus, deux dimensions nous paraissent les plus importantes à souligner : le mariage que nous appelons doublement clérical, impliquant une ancienne religieuse et un ancien moine ou membre du clergé catholique. Ces mariages, avec des membres du clergé

catholique ou protestant représentent un peu moins d'un-tiers des unions⁴. Or, ces couples constituent un excellent observatoire des complications (politiques, sociales ou personnelles) qu'une vie passée dans les ordres peut ajouter à une union conjugale. Cependant, l'étude de ces couples très singuliers camouflent la comparaison entre ces mariages et les mariages laïcs : il faudra donc chercher du côté de la mobilité, de l'espace, si ces mariages d'anciennes religieuses recourent les observations déjà faites par les historien.ne.s sur les mariages en général. Qui épouse-t-on quand on est religieuse ? Nous tiendrons alors compte de la notion de proximité et d'exil pour interroger ces couples.

Enfin, le mariage de ces religieuses porte parfois des fruits, certes premier objectif réformé, mais au grand dam des penseurs catholiques. Il s'agira de savoir, dans l'optique de souligner le poids des représentations sociales sur les parcours de ces femmes, si l'imaginaire social à propos de ces enfants (parfois vus comme des antéchrists potentiels) affecte leur existence. Si la réponse pour des conceptions catholiques paraît assez évidente, il faut aussi interroger les enfants de religieuses dans les espaces protestants. De la même manière que ces enfants sont, dans les territoires catholiques, vus comme porteurs du péché originel de leur mère, il faudra interroger les réactions des populations réformées, afin de voir si elles assignent aussi des traits négatifs à ces enfants, qui pourraient être, par exemple, relais du péché papiste de leurs mères⁵.

I. Éléments de sociologie des couples des anciennes religieuses

Elizabeth Plummer, en étudiant l'ouverture du marché matrimonial aux nonnes que la Réforme provoque, s'étonne qu'aucun travail substantiel n'a été mené sur les religieuses qui quittent le couvent et se marient. Elle souligne que l'essentiel des efforts historiographiques a porté sur la résistance aux enseignements évangéliques, menée par des couvents du Saint Empire⁶. Cette recherche s'inscrit dans la lignée de ses travaux, qui soulignent que l'étude des religieuses et de leurs maris propose un contrepoint genré intéressant aux recherches portant sur le clergé masculin et ses épouses. Les chiffres qu'elle avance révèlent que, dans le Saint-Empire, le groupe des anciennes nonnes forme la classe la plus identifiable de femmes ayant épousé des pasteurs luthériens car elles constitueraient 10% des femmes de pasteurs dans les années 1520⁷. Du fait de problèmes spécifiquement genrés, l'expérience conjugale des femmes sortant du couvent diffère de celle de leurs homologues masculins : les pressions des familles et leur intervention, notamment juridique, au sujet des dots, en constituent l'une des pierres de touche. L'historienne montre aussi que la

⁴ Voir annexe X, « les mariages doublement cléricaux », p. 576.

⁵ Voir annexe XII, « les ex-religieuses et la maternité », p. 581.

⁶ M. E. PLUMMER, *From Priest's Whore to Pastor's Wife*, op. cit., p. 229-230.

⁷ *Ibid.*, p. 230.

pression sociale exercée sur ces femmes pour épouser d'anciens membres du clergé catholique ne pèse pas, *a contrario*, sur les futurs maris des religieuses : les autorités et les familles ne soumettent pas les hommes sortis des ordres à une pression similaire pour épouser d'anciennes consœurs, contrairement aux religieuses, alors sommées de se marier à d'anciens moines ou prêtres. Enfin, elle souligne que la raison du mariage des religieuses, dans ces espaces luthériens est, d'une part la séduction opérée par les nouvelles idées et, d'autre part la conviction partagée par les élites réformées urbaines et les religieuses que la vie dans le couvent n'est pas adéquate. Néanmoins, à ce propos, le corpus des religieuses se mariant dans les trois espaces, anglais, français et helvétique, ne nous fournit pas de quoi étayer cette idée : le peu d'écrits personnels des religieuses anglaises, françaises ou genevoises, ne nous permet pas, la plupart du temps, d'affirmer les liens entre départ et convictions personnelles.

Elizabeth Plummer est par ailleurs prudente dans cette affirmation : nulle part, il n'est question de conversion, inaccessible par les sources, mais plutôt de ralliement aux arguments réformés dans les discours. Lorsque des religieuses évoquent les nouveaux enseignements et leurs apports considérables à leur vie et à leur compréhension du monde, dans les années 1520, cela ressemble souvent à un levier activé par ces femmes pour obtenir le plus d'assistance possible de la part des autorités des villes. Par exemple, en avril 1524, les religieuses clarisses strasbourgeoises envoient une lettre au Conseil de ville, soulignant à quel point elles avaient été dans l'erreur jusqu'alors, et que l'obligation qui leur avait été faite de suivre les sermons réformés avait été salutaire pour elles. L'historienne fait donc d'une partie de ces discours et attitudes un signe d'*agency* des religieuses, mis en place pour faciliter leur insertion dans le nouveau monde évangélique.

Les unions composées d'anciens moines, frères ou prêtres et d'anciennes religieuses, sont, nous l'avons vu dans les discours, assimilées au couple originel de Martin Luther et de Katharina von Bora. Plusieurs traits les distinguent des couples dont seule l'épouse est d'origine monastique. En effet, les couples d'anciens membres du clergé, hommes et femmes, rencontrent des difficultés particulières : d'abord, dans le royaume de France, leur dualité monastique les met davantage en danger, en doublant potentiellement les poursuites judiciaires à leur encontre. Nous soulevons aussi l'hypothèse, qui reste cependant difficilement prouvable, que d'une part, l'adaptation séculière au monde est compliquée par cette origine cléricale, renforcée par une adaptation économique simultanée et nécessaire des deux parties du couple, mais aussi à l'inverse, dans des termes psychologiques, que le partage de cette expérience monastique pourrait contribuer à établir une sécularisation réussie. Le cas de Katharina von Bora et Luther semblerait montrer cette facilitation de l'union grâce à un rejet de la vie monastique partagé, qui pourrait constituer un ciment du couple.

Cependant, si la particularité de ces couples doublement issus des rangs catholiques est notable, il semblerait que, dans le siècle, cette origine soit rapidement oubliée. En effet, à considérer les stratégies matrimoniales telles qu'elles peuvent apparaître dans les sources, c'est l'origine sociale qui prime sur le statut d'anciens religieux des époux. Ainsi, les nobles épousent plutôt des nobles, et ce, même dans le cas de couples associant une ancienne religieuse et un ancien clerc. Cette conservation de l'origine sociale, au-delà de la particularité de racines sociales monastiques, révèle que la sécularisation des religieuses suit largement les canaux classiques des mariages de leur classe sociale. Ainsi, la typologie distinguant couples cléricaux ou non n'est peut-être pas la plus significative en tant que telle : il s'agira aussi de montrer que le conservatisme social continue à jouer un rôle malgré des femmes auparavant épouses du Christ. Anne de Beaumont ne peut ni ne veut épouser un roturier, mais se mariera avec un homme qualifié de « noble » par un notaire genevois (si sa noblesse n'est pas prouvée, sa richesse, elle, l'est)⁸. Ces parcours matrimoniaux dans des pays réformés oublient rapidement l'origine monastique : le statut d'ancienne religieuse n'entrerait en compte que jusqu'au moment du mariage, au-delà duquel il perdrait de son aspect discriminant, voire identitaire.

Mais dans le royaume de France et dans celui de Mary, ce statut conserve sa valeur discriminante, car il cumule les handicaps sociaux : anciennes religieuses, les épouses se retrouvent dans une précarité politique, notamment parce qu'elles sont poursuivies pour leur sécularisation. La différence fondamentale entre ces couples et les unions séculières, en terres catholiques, semble alors reposer sur un facteur exogène : c'est la place que prend l'État dans ces unions qui constitue un facteur différentiel, plus qu'une différence de fonctionnement des unions, dont la mécanique demeure inaccessible par les sources. L'implication étatique dans ces parcours de religieuses mariées (les pensions versées ou non, l'interdiction ou non du mariage, la mise en législation de ces parcours...) fait de ces femmes une sorte de lieu commun où s'inventerait, en partie, l'intervention étatique dans la sexualité et le statut des femmes.

En termes de chronologie, les couples dont les deux membres sont issus des ordres monastiques ou cléricaux constituent les premières unions qui rassemblent des anciens serviteurs et anciennes servantes de l'Église catholique. Tout se passe comme si, avant les années 1540, être une ancienne religieuse conditionnait à épouser un « apostat », comme soi. Cette endogamie cléricale s'expliquerait alors par plusieurs raisons. D'abord, la difficulté de surmonter les représentations négatives inhérentes au statut d'ancienne religieuse notamment celles, répandues, les assimilant à des concubines du prêtre, oriente les religieuses vers des unions avec d'anciens confrères. Cette

⁸ I. M. WATT et J. R. WATT, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, vol. VII (25 février 1552-2 février 1553), *op. cit.*, p. 29.

dynamique est soulignée par Elizabeth Plummer dans son ouvrage au titre parlant, éclairant le processus, inscrit dans la durée, de passage de statut entre la « putain du prêtre et l'épouse du pasteur », « from priest's whore to pastor's wife⁹ ». Une autre cause sociale à un mariage doublement clérical dans les premières années de la Réforme réside sans nul doute dans l'extrême nouveauté de ces cas, invitant celles et ceux qui partagent cette expérience à se retrouver ; et certainement, enfin, par des législations qui freinent le mariage hors du groupe en condamnant ces individus et en les excluant des héritages. Cette vingtaine d'années suivrait donc, en quelques sortes, un modèle luthérien. Enfin, la volonté de montrer un rattachement clair à la Réforme pourrait jouer dans le cadre de mariages faits dans des espaces réformés : le mariage de Marie Dentièrre avec deux anciens membres du clergé catholique, successivement, illustre très clairement cette logique possible d'affirmation identitaire réformée, aux débuts de la Réforme. Le mariage peut donc faire rupture, et les anciens moines et religieux passés à la Réforme investissent l'union conjugale de ce sens politique. Olivier Christin explique cette rupture nette que représente le mariage clérical de la Réforme : à la fois signe d'un impossible retour en arrière (le vœu de chasteté étant brisé), et rejet affirmé d'un clergé séparé des hommes (par l'entrée dans le siècle), le mariage est même double rupture¹⁰. Mais, sur ce point, une différence genrée s'affirme : pour les anciennes religieuses, exceptée Marie Dentièrre, ce sens d'un mariage comme expression publique de la conversion est amenuisé : ce sont davantage les considérations pragmatiques d'une survie hors du cloître qui sont posées.

Puis, la normalisation de ces sorties conduit à une diversification des origines des époux : les trois décennies 1540, 1550, 1560 correspondent au pic des mariages d'anciennes religieuses et leurs époux sont issus d'un large spectre social. Sur les quelques quatre-vingt mariages avérés et consommés de ces trente années¹¹, une grande partie du paysage social est représenté dans ces unions. La décennie 1550 illustre la plus grande diversité avec des maris de religieuses venant des mondes ruraux et urbains, des classes sociales élevées et plus basses, et du clergé. Cette diversité est aussi due, mathématiquement, aux sorties nombreuses de ces dix années : le nombre de mariages double, par rapport à la décennie précédentes et aux années 1560.

Plusieurs raisons expliquent ce pic des mariages, qu'il faut associer aux territoires qui leur servent de scène. La présence des religieuses anglaises, mariées au cours de cette décennie, culmine autour de 1554 car elles sont poursuivies par les autorités mariennes à partir de cette année, donc, par

⁹ M. E. PLUMMER, *From Priest's Whore to Pastor's Wife*, op. cit.

¹⁰ O. CHRISTIN, « La symbolique de la contestation et de la rupture : rapport », dans Philip Benedict, Alain Tallon et Silvana Seidel Menchi (éd.), *La Réforme en France et en Italie : Contacts, comparaisons et contrastes*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2007, p. 449-462.

¹¹ Voir annexe XIII, « les compagnons des religieuses », p. 583.

conséquent, elles apparaissent à ce moment-là dans les sources, alors que leurs trajectoires de sécularisation ont sans doute déjà plusieurs années. Ainsi, pour ces trajectoires, il faut souligner un biais de datation puisque, dans la plupart des parcours, la seule date connue avec certitude est celle du passage devant les juges de Mary Tudor. Dans le royaume de France, les débuts de la séduction à plus grande échelle des idées réformées, entre les années 1560 et 1570, ainsi que les affrontements religieux, mènent les religieuses, sinon massivement, au moins nombreuses en termes relatifs, à quitter les cloîtres¹². Finalement, l'arrivée plus importante de réformé.e.s à Genève dans le cadre du premier Refuge, généralement identifié à partir de 1549, explique que les mariages de religieuses soient plus accessibles par les sources dans la seconde moitié du siècle¹³. Cette combinaison de facteurs politiques et intellectuels contribue à alimenter la diversité des unions des religieuses, et leur nombre accru dans le dernier tiers du XVI^e siècle, contre l'idée d'une hémorragie des cloîtres, dénoncées par les penseurs catholiques, dont ils placent les débuts aux moments des premiers ralliements aux nouvelles idées, dans les années 1525-1535¹⁴.

La dernière dynamique à souligner dans ces mariages a été très bien montrée par Elizabeth Plummer : il s'agit de la proximité géographique entre les religieuses et leurs futurs époux. Une partie des mariages se réalise donc avec des hommes proches géographiquement. Ils peuvent être directement en contact avec le couvent, notamment quand il s'agit de travailleurs des monastères, le mariage devient donc la concrétisation d'une interconnaissance antérieure, voire d'un contact prolongé dans le cadre du couvent. En cela, ces unions ne diffèrent pas structurellement des mariages séculiers. En effet, les études sur le mariage à l'époque moderne mettent en évidence ce recrutement des conjoints dans une aire territoriale proche. Ainsi, Stéphane Minvielle évoque la proximité géographique des conjoints dans le Sarladais, où plus de 80% des époux se marient dans un rayon de moins de 10 kilomètres¹⁵. Cependant, pour certaines religieuses, la réalité de l'exil bouleverse ce schéma habituel : il faut donc opérer une distinction plus fine avec d'un côté, les trajectoires d'exil qui impliquent des lieux d'origine des époux différents, et de l'autre, des parcours plus locaux qui s'inscrivent dans les mêmes logiques de mariages de proximité que celles du monde séculier. Cette situation des religieuses en exil permet de repenser de manière plus nuancée la

¹² Voir annexe XIV, « les religieuses en France, quels maris ? », p. 584.

¹³ Le livre des habitants de Genève (édité par Geisendorf) commence à être compilé en 1549, jusqu'en 1560 (édité d'Amboise). Le « premier Refuge » aurait commencé à se mettre en place dès 1542, mais devient sensible aux Genevois plutôt dans les années 1546-1547, selon Mandrou, d'où la nécessité d'ouvrir un livre des habitants pour recenser ces exilé.e.s. P.-F. GEISENDORF (éd.), *Livre des habitants de Genève*, Genève, Droz, 1957, vol. 1: 1549-1560 ; R. MANDROU, « Les Français hors de France aux XVI^e et XVII^e siècles », *Annales*, vol. 14, n° 4, 1959, p. 662-675.

¹⁴ Pour ne citer qu'un exemple, Florimond de Raemond identifie bien les premières sorties de religieuses aux sorties initiales des femmes de réformateurs « à leur exemple, plusieurs Nonnains incontinentes prennent la clef des chams, déchirent leurs voiles pour prendre un mari, ou faire pis », dans F. de RAEMONDE, *L'Histoire de la naissance, progrès et decadence de l'heresie de ce siècle*, Paris, Chez la Veuve Guillaume de la Noue, rue Saint Jacques, 1610, p. 917.

¹⁵ S. MINVIELLE, *La famille en France à l'époque moderne : XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2010.

question de la sédentarité des populations à l'époque moderne. Prises dans les bouleversements confessionnels, une partie d'entre elles se déplacent et reposent à nouveaux frais les enjeux des mouvements de population en lien avec le mariage.

a. Obstacles de fonds : mariages de groupes, changement de noms

La complexité d'une telle enquête réside dans une forme de disparition archivistique des femmes sorties du cloître. Cet effacement serait lié à plusieurs facteurs, qui dépassent la seule volonté catholique de faire disparaître les traces de ces « apostates ». En outre, ceci n'est pas dû à une invisibilité des femmes *per se* dans les archives : elles sont bien présentes dans les documents. Néanmoins, deux raisons à cette relative absence : les outils de recherche, comme les inventaires, ne les soulignent pas nécessairement (ainsi, des archives notariées sont classées par le nom du notaire, mais les noms des clients, et particulièrement des clientes, ne sont pas soulignés), et il faut pouvoir dépasser la seule recherche dans les archives ecclésiastiques. En effet, c'est par la juxtaposition de tout type d'archives différentes qu'on parvient à des recoupements possibles sur ces femmes.

LES MARIAGES DE GROUPE

D'abord, dans les discours, la propension à faire du mariage des religieuses un argument confessionnel tend à grossir le nombre des nonnains sorties. Ainsi, un phénomène surgit de l'étude des sources, que l'on pourrait appeler le « mariage de groupe ». En plusieurs occurrences, des chiffres très élevés de religieuses mariées sont rapportés, soit par des chroniqueurs protestants, soit par des auteurs catholiques. Le scandale, ou le succès, de tels phénomènes serait mieux véhiculé par l'ampleur du chiffre évoqué. Ainsi, pour marquer le passage d'un espace au protestantisme, certains auteurs évoquent la conversion massive d'un couvent de femmes. Par exemple, une sortie de groupe très commentée est celle des échappées de la Madeleine d'Orléans. Bèze liste six religieuses qui quittent ce couvent, « le premier jour de l'an M. D. LX. à commencer l'année en Janvier, six nonnains du monastere de Magdeleine pres d'Orleans, sortirent du Convent¹⁶ », ce que confirme Vauzelles¹⁷. Mais selon Guyon, vingt-quatre religieuses sont ravies par les réformés¹⁸. Les historiens de l'époque contemporaine hésitent aussi sur le nombre. Chenesseau critique Vauzelles, qui n'aurait pas pris en compte le fait que c'est l'abbesse, Louise de Bourbon, qui congédie vingt-quatre religieuses refusant de rétracter l'hérésie¹⁹.

¹⁶ T. de BÈZE, *Histoire Ecclesiastique Des Eglises Reformées Au Royaume de France*, op. cit., p. 288.

¹⁷ L. de VAUZELLES, *Histoire du prieuré de la Magdeleine-lez-Orléans, de l'ordre de Fontevraud*, op. cit., p. 99.

¹⁸ S. GUYON, *Histoire de l'Eglise, diocèse, ville et université d'Orléans*, Seconde Partie, Orléans, Maria Paris, 1647, p. 391.

¹⁹ G. CHENESSEAU, « Note pour servir à l'histoire du Prieuré de la Madeleine près d'Orléans », *Bulletin de la Société archéologique et historique de l'Orléanais*, vol. 20, 1929, p. 110-111.

Mais Vauzelles souligne plusieurs épisodes de départs. D'abord, six religieuses embrassent les nouvelles doctrines, puis douze sortent, aidées par les réformés, enfin, Marthe Chartier, pourtant appelée en renfort par l'abbesse pour lutter contre la contagion de l'hérésie, sort et se marie. Vauzelles oppose à Guyon une pièce manuscrite qu'il édite, un mémoire du début du XVII^e siècle, rédigé pour permettre à l'abbesse de la Madelaine, Madame de la Chetardie, de connaître l'histoire récente du monastère (dont, surtout, l'affaire Marthe Chartier). Le mémoire stipule, dans son passage sur l'année 1562 que « ceux de la Relligion pretendue refformée s'estans rendus maistres de la ville d'Orleans, en une nuit firent faire une rupture de murailles à la Magdelaine, d'où sortirent XII religieuses²⁰ ». Guyon double donc le nombre cité par les sources : l'artifice rhétorique de grossir le nombre des « apostates », conçu comme nécessaire dans un discours qui dénonce la contagion réformée, devient un filtre supplémentaire à la recherche des religieuses mariées. Sans nom individuel, sans nombre précis, leurs cas oscillent souvent entre mythification et dénonciation outrées du phénomène, pour lesquelles une précision onomastique ou numérique est inutile.

À Toulouse, l'épisode de la conversion massive de la communauté féminine du couvent de l'Espinasse est aussi abordé par l'angle du nombre²¹ : vingt religieuses seraient sorties et auraient écrit au roi de Navarre leur besoin de protection. Selon l'historien de Toulouse, Adrien Salvan, une bande armée montalbanaise serait alors venue secourir les fontevristes, puis « elles se rendirent à Montauban où elles se marièrent à de jeunes protestants consommant ainsi leur odieuse apostasie²² ». Dans la *France Protestante*, le chiffre n'est pas relevé, mais les frères Haag notent que, suite à l'efficacité de la prédication de Jean Fontenay, diacre, « toutes sans exception²³ » passent aux nouvelles idées et se marient. Mais Salvan soutient qu'une de ces religieuses « demeura fidèle à ses engagements²⁴ » : la lecture confessionnelle de ces phénomènes, au XIX^e siècle, interprète librement la souplesse de ces chiffres initiaux, vraisemblablement hérités de La Faille, dont le récit affirme s'appuyer sur des sources fiables :

Ce fut le 17 d'Octobre, que ceux de Montauban vinrent à main armée enlever toutes les Religieuses de Lespinnasse. [...] ces Religieuses s'entendirent avec leurs Ravisseurs ; cela résulte d'une Lettre de ces Filles que j'ay lûë dans les Archives de l'Hôtel de Ville [...] Par

²⁰ L. de VAUZELLES, *Histoire du prieuré de la Magdeleine-lez-Orléans, de l'ordre de Fontevraud*, *op. cit.*, p. 291, pièce justificative LVI.

²¹ Voir cet épisode qu'Olivier Christin insère dans une succession de phénomènes semblables, pour montrer que ces conversions sont autant celles des clercs masculins que des religieuses : O. CHRISTIN, « Des héritiers infidèles ? Clercs réformateurs au début du XVI^e siècle », *op. cit.*, p. 42.

²² A. SALVAN, *Histoire générale de l'église de Toulouse : depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, Toulouse, Delboy, 1860, vol. 4, p. 96.

²³ E. HAAG et É. HAAG, *La France protestante, ou Vies des protestants français*, vol. 5, *op. cit.*, p. 131.

²⁴ A. SALVAN, *Histoire générale de l'église de Toulouse*, *op. cit.*, p. 96.

cette lettre, adressée au roi de Navarre, signée de vingt Religieuses, elles prient ce Prince de les prendre en sa protection²⁵.

Vingt religieuses, donc, se seraient mariées à Montauban : cependant, Bèze n'est pas aussi précis avec ce chiffre, et évoque simplement les religieuses de Lospinasse, « tant vieilles que ieunes²⁶ ». Georges Bosquet, toujours à Toulouse, évoque la défection, et vraisemblablement le mariage (« inceste ») successif, de femmes des ordres : « chanoinesse de Saint-Sernin ; des Augustines et de Saint-Quentin, les trois monastères de religieuses d'une partie desquelles la virginité fut violée et changée en inceste perpétuel²⁷ ». Néanmoins, là encore, l'imprécision chiffrée sert de fondations à l'argumentaire de l'auteur catholique : le flou permet d'envisager un grand nombre d'« apostates ».

À Caen, Bourgueville parle de seize religieuses qui quittent l'abbaye aux Dames, « sans qu'on peust sçavoir qui les enlevoit, ni la cause de leur fuite²⁸ ». L'historien de Caen, Vaultier, précise que ces départs ont lieu en plusieurs fois²⁹. Ailleurs, Claude Haton parle de plusieurs femmes qui, prenant pour prétexte de sortie les idées de la Réforme, quittent le monastère des cordelières de Provins « pour avoir occasion de se marier et de paillarder à leur ayse³⁰ ». L'hyperbole permet à l'auteur catholique de critiquer plus encore le cas d'une famille noble de Provins qui, passée à la Réforme, encourage la débauche des religieuses et des moines. Le paragraphe sur ces religieuses comme groupes arrive à la fin d'une longue partie sur cette famille, dont une des filles quitte le cloître. Ainsi, l'auteur fait le lien, dans le texte, entre l'exemple donné par une religieuse précise, qu'il juge débauchée, et l'initiation d'un mouvement plus général que les religieuses suivraient.

L'ampleur prise par les sorties supposées pour mariages et conversions à la Réforme est donc un trait relevé par les auteurs catholiques et protestants pour appuyer leur rejet ou leur encouragement du phénomène. Il faut aussi noter que la conversion ou le mariage de groupe sont, pour les réformés, utilisés pour montrer le passage à la foi nouvelle : Théodore de Bèze mentionne ainsi souvent la conversion d'un couvent féminin comme signe évident d'une adhésion large à la Réforme. Le dernier bastion du catholicisme réside dans le cloître des femmes : le faire tomber inaugure, pour l'auteur, le basculement dans la Réforme. C'est le premier janvier 1560 que des religieuses de la Madeleine d'Orléans sortent, comme le réformé le note, « mais tant y a qu'il ne s'en ensuivit autre

²⁵ G. de L. FAILLE, *Annales de la ville de Toulouse*, op. cit., p. 212.

²⁶ T. de BÈZE, *Histoire Ecclesiastique Des Eglises Reformées Au Royaume de France*, op. cit., p. 347.

²⁷ G. BOSQUET, *Histoire sur les troubles advenus en la ville de Tolose l'an 1562, le dix-septiesme May*, Paris, Auguste Abadie [1563 : Jacques Colomiez], 1862, p. 102, source notamment utilisée par Denis Crouzet : D. CROUZET, « Sur les symboliques du refus de la “farce” papiste : la France des années 1530-1560 », dans Philip Benedict, Alain Tallon et Silvana Seidel Menchi (éd.), *La Réforme en France et en Italie : Contacts, comparaisons et contrastes*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2007, p. 403-430.

²⁸ C. de BOURGUEVILLE, *Les recherches et antiquitez de la Province de Neustrie, à présent Duché de Normandie, comme des villes remarquables d'icelle*, op. cit., p. 241.

²⁹ F. VAULTIER, *Histoire de la ville de Caen depuis son origine jusqu'à nos jours*, op. cit., p. 139.

³⁰ C. HATON, *Mémoires de Claude Haton contenant le récit des événements accomplis de 1553 à 1582*, op. cit., p. 511.

chose³¹ ». Premier fait notable qui témoigne du passage aux nouvelles idées, la sortie des religieuses, présentée comme une anecdote, n'en demeure pas moins le préambule de l'arrivée de la Réforme. Christophle Fabri, pasteur envoyé de Suisse dans la ville de Vienne, raconte en 1562 la conversion de la ville aux idées réformées. Lui aussi insiste sur le fait que le clergé est parti :

L'idolâtrie extérieure est par tout abbatue, mais nous avons grand besoin de bons ministres pour abbatre l'intérieure et le pauvre peuple est tout perdu n'ayant ne prédication ne messe. Au lieu qu'on ne nous vouloit souffrir hors la ville comme excommuniez, nous avons maintenant tous les temples. Noz prebstres, moines et nonnains (dont il y en avoit ici nombre) se sont fuis la plus grande partie sans qu'on les chasse³².

Abattre l'idolâtrie revient, symboliquement, à occuper les lieux sacrés : le départ du clergé rend possible cette appropriation. Du point de vue catholique, c'est aussi le départ des religieuses et religieux qui inaugure, avec le pillage des églises, le règne de terreur des huguenots qui s'emparent de villes : en Provence, un auteur souligne que les « prebstres, religieux, religieuses & aultres personnes d'Eglise chassés hors de leurs residences, & aucunes forcées de soy marier contre leur volonté & de leurs parentz³³ ».

Le nombre des religieuses mariées se perd alors dans ses convocations rhétoriques : il est donc à la fois brouillé par son utilisation réformée, où il est considéré comme un symbole plus qu'une réalité, et par ses sollicitations catholiques, qui voient en lui la crainte de son actualisation plutôt que sa mise en pratique réelle et comptable.

LE CHANGEMENT DE NOM

Face à ces manipulations chiffrées, le repérage dans ces textes des mariages de religieuses doit donc être informé par les biais idéologiques qui les produisent. Outre cette difficulté, le changement de nom des religieuses mariées rend difficile l'accès à leur vie post-conventuelle. Par exemple, Margaret Basforth de Thornasby, ancienne religieuse de Moxby, a épousé Roger Newstead. Elle fait son apparition dans les sources et chez les historiens du fait de sa comparution devant la cour ecclésiastique de York, sous le règne de Mary, afin d'être divorcée de son époux, selon la politique virulente de Mary Tudor contre le mariage clérical. Le 25 avril 1555, les deux sont donc déclarés.e.s non-mariés.e.s et doivent vivre séparément³⁴. Le parcours de sécularisation de Margaret pourrait dès lors devenir inaccessible. Mais on retrouve, dans les *Cause Papers* des cours diocésaines de

³¹ T. de BÈZE, *Histoire ecclésiastique des églises réformées au Royaume de France*, op. cit., p. 288.

³² N. WEISS, « Quelques notes sur les origines de la Réforme et des guerres de religion en Dauphiné », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 56, n° 4, Librairie Droz, 1907, p. 356.

³³ L. de PERUZZI, *Discours des guerres venues en Provence & conte d'avignon, entre les catoliques, & ceulx qui se disent Huguenaux, l'an 1562*, Anvers, Tilens, 1565, p. 9.

³⁴ A. G. DICKENS, *Reformation Studies*, Londres, the Hambledon Press, 1982, p. 144.

l'archevêché de York, ces deux protagonistes en 1586, soit une trentaine d'années après son divorce et cinquante ans exactement après la dissolution du prieuré, le 5 août 1536. L'ex-augustine comparait à nouveau devant une cour de justice, mais cette fois-ci, en tant que témoin dans une querelle à propos des anciennes terres du prieuré de Moxby. En effet, les propriétaires désormais laïcs des terres s'opposent sur la question du paiement des dîmes : est-il obligatoire de payer les dîmes alors que ces terres sont d'anciennes terres monastiques ? Margaret est convoquée comme ancienne religieuse de cette communauté, afin de témoigner sur les terres que possédaient le prieuré. Mais son ancien nom, Basforth, ne se lit nulle part. La prise de connaissance du nom de son mari, quand elle comparait la première fois devant les juges maristes, est déterminante pour suivre son évolution par la suite. En 1586, sa déposition commence ainsi : « Margareta Newstead de Thornabie [...] uxor Rogeri Newstead gresman, etatis sue septuaginta duos³⁵ ». La longévité de l'ancienne religieuse, et sa sortie jeune du cloître, autour de vingt ans, offre une trajectoire qui s'inscrit dans la longue durée³⁶, et qui permet de mettre en valeur les discontinuités occasionnées par les hésitations gouvernementales sur la question des unions cléricales : non mariée du temps de l'interdiction henricienne du mariage, elle finit par le faire en 1549, sans doute après février, quand l'autorisation nuptiale est donnée aux couples cléricaux³⁷. La mention d'une attente de treize ans après la sortie du prieuré pour se marier permet de formuler deux hypothèses : la première est celle d'un mariage, réalisé en amont du décret edwardien mais légalisé à ce moment. La seconde explication à ce laps de temps pourrait être que, dans le cadre d'une légalisation qui prend du temps (les procédures commencent en 1547), les discours que ce processus occasionne créeraient les conditions intellectuelles et de pratiques pour ces anciens et anciennes membres du clergé d'envisager un mariage légal. Du fait des circonvolutions royales sur le mariage clérical, une forme d'incompréhension de ces populations, en prise aux changements fréquents sur un demi-siècle des législations matrimoniales, a certainement dû avoir lieu.

Enfin, à lire cette trajectoire, la difficulté d'atteindre les anciennes religieuses mariées, du fait des changements d'identités possibles (religieuse, femme célibataire, femme mariée), est mise en lumière : on ne peut faire l'économie de supposer un nombre plus élevé de mariages que celui évoqué par l'historiographie, et notamment par James Clark, qui souligne à la fois la difficulté supplémentaire à suivre les trajectoires féminines plutôt que celles masculines à cause des changements maritaux de noms, et celle, comme corollaire, d'aboutir à une comptabilisation efficace de ce groupe³⁸. Cependant, les contemporains de ces trajectoires de sécularisation

³⁵ CP. G. 2216, p. 19-29. Voir Annexe IX, « le témoignage rétrospectif de la vie au couvent », p. 575.

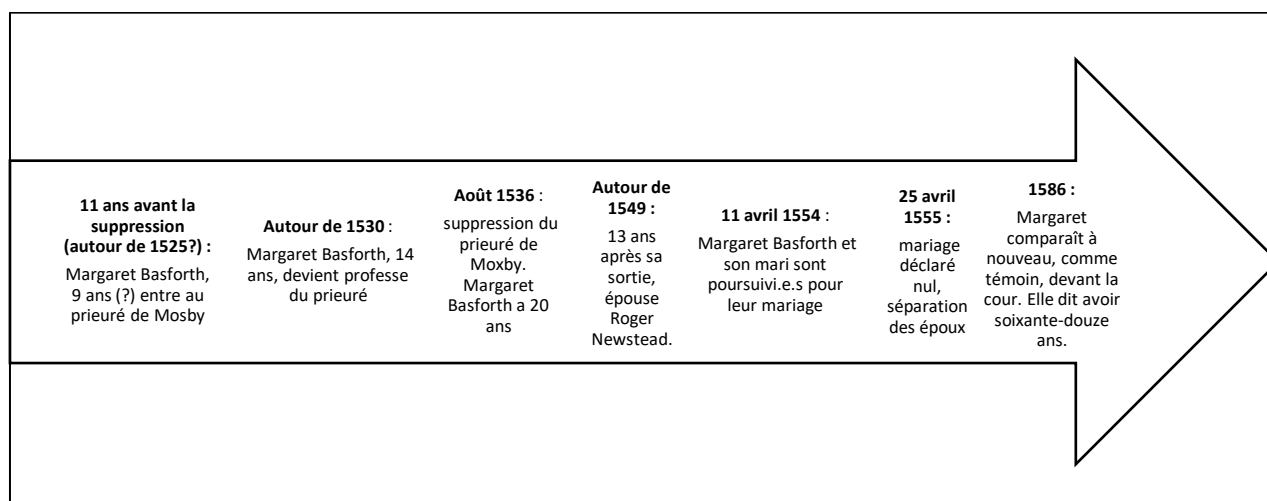
³⁶ Voir frise chronologique ci-dessous p. 373.

³⁷ Voir le texte de cette légalisation dans : G. L. BRAY (éd.), *Documents of the English Reformation, 1526-1701*, op. cit., p. 279.

³⁸ J. G. CLARK, *The Religious Orders in Pre-Reformation England*, op. cit., p. 152.

connaissent les anciens statuts des religieuses : ainsi, si Margaret témoigne bien sous son nom d'épouse, elle est rattachée à son statut précédent, sans que cela apparaisse, pendant le règne élisabéthain, comme problématique. Il y aurait donc la possibilité de retrouver ces femmes par ces comparutions, des années après la validation de leur sécularisation comme femme mariée, dans des sources civiles.

Margaret Basforth : cinquante années dans le siècle



DES SOURCES INSTITUTIONNELLES

Enfin, dernier obstacle à souligner, celui de sources qu'on pourrait qualifier d'institutionnelles. En effet, les quelques contrats de mariage retrouvés, par exemple, n'extrapolent pas sur les conditions de vie de l'ancienne religieuse, sur les détails d'un retour au siècle, ou sur les conséquences d'un passage à la conjugalité. Document officiel, codifié, le contrat de mariage ne laisse que très peu visibles les vies antérieures des épouse et époux, leurs raisons pour se marier, voire des émotions.

À prendre les contrats de mariage contractés par deux anciennes religieuses et leurs époux à Genève, les informations annexes à celles apportées à l'union administrative et à ses particularités (montant de la dot versée, question du douaire, engagement mutuel des futurs époux) sont rares. Le contrat de mariage entre Yolande du Chastellet et Bernard Melet³⁹, par exemple, n'évoque même pas l'ancien statut de la future épouse. Si ce dernier est connu, c'est du fait de la longue démarche administrative que Yolande du Chastellet amorce pour revenir dans l'héritage de ses parents, en accord avec ses frères. Dans ce contrat préalable avec ses frères, le notaire rappelle bien qu'elle a été religieuse, puis qu'elle en est sortie pour « plusieurs aultres raisons icy obmises pour brietvete⁴⁰ » (hélas !).

³⁹ AEG, Minute du notaire Jean Ragueau, 8, fol. 192.

⁴⁰ AEG, Minutes du notaire Jean Ragueau 8, fol. 74.

De même, le « Contract de mariage de noble Janyn Malliet citoien de geneve dune part et noble Anne de Beaumont sa femme daultres des partz⁴¹ » ne mentionne pas le passé de religieuse d'Anne de Beaumont, et seuls les registres du Consistoire de Genève, déjà cités, délivrent cette information. Les informations factuelles de ces deux contrats sont, en tant que telles, riches d'enseignement et elles donnent un aperçu des milieux sociaux de ces deux femmes nobles, dont les parents continuent d'organiser la vie même après un départ à Genève. Les lieux d'origine des époux, leurs métiers, ceux de leurs parents sont mentionnés et donnent des indications sur les stratégies matrimoniales à l'œuvre. De même, dans le contrat de mariage de Charlotte de Bourbon ne sont évoqués que les enjeux économiques d'une union princière : du récent passé de l'abbesse fugueuse, rien n'est dit⁴².

Entre imprécisions des chiffres, changements de noms et sources dont la prise de distance avec leurs sujets est inévitable, le mariage des religieuses se retrouve bien comme dernière strate d'un palimpseste de discours qui complique son accès. Ces divers obstacles mettent donc un filtre à notre compréhension du mariage des religieuses, accessibles par des sources exogènes. Cependant, certains cas donnent à lire, entre ces lignes codifiées, des détails, des indices révélant des aspects du mariage dans son épaisseur, dans son expérience vécue. Ce sont donc dans ces cas, souvent plus particuliers, comme les mariages impliquant deux ancien.ne.s membres du clergé, que deviennent perceptibles des *realia* de l'union des ex-nonnes.

b. Le couple doublement clérical : une loupe grossissante et déformante du phénomène

Au moment de la Révolution, les historiennes et historiens comptabilisent un pourcentage de 32% de religieuses mariées, parmi celles qui quittèrent les ordres⁴³. Or, sur ces femmes mariées, un peu plus de 20% épousent des anciens membres du clergé. À considérer la situation inverse, moins de 5% des membres du clergé masculin épousent d'anciennes consœurs.

Le mariage doublement clérical n'est donc pas la norme : on retrouve cette rareté des cas, ou du moins cette disproportion par rapport à leur omniprésence dans les discours, au moment de la Réforme puisque sur les 104 mariages ou tentatives de mariage impliquant une ancienne religieuse, sur nos trois espaces d'étude, et pendant un peu moins d'un siècle, 28,8 % de ces unions ou

⁴¹ AEG, Minutes du notaire Jean Ragueau 8, fol. 235. Voir Annexe XI, « le contrat de mariage d'Anne de Beaumont », p. 577.

⁴² J. DELABORDE, *Charlotte De Bourbon, Princesse d'Orange*, op. cit., p. 337.

⁴³ R. GRAHAM, « Les mariages des ecclésiastiques députés à la convention », *Annales historiques de la Révolution française*, vol. 57, n° 262, 1985, p. 481.

tentatives d'union associent une ancienne religieuse et un ancien clerc ou un pasteur réformé⁴⁴. Cependant, ces couples d'un nouveau genre ne s'illustrent pas par leur nombre, un peu moins d'un tiers des mariages de religieuses, mais plutôt par la dimension symbolique de leur union, et l'assimilation, dans les représentations, de leur union à celle de Luther et de Katharina von Bora, considérée comme un événement déclencheur de la Réforme.

Parmi ces trajectoires plus concrètes et identifiables d'épouses et d'époux, les religieuses qui s'unissent avec d'anciens membres du clergé constituent donc le phénomène matrimonial le plus emblématique de la Réforme, le plus visible aussi, même si, numériquement parlant, il n'est pas le plus représenté.

Les contemporains de ces unions, nous l'avons vu, s'indignent ou se réjouissent de telles ruptures. Or, la concentration des discours sur ces couples les rend plus visibles : en Angleterre, par exemple, ces couples sont poursuivis par les commissaires de Mary. Plus mobiles aussi, du fait de la double condamnation qui pèsent sur ces conjoint.e.s, on les retrouve dans les registres des consistoires, fuyant la France. Cette visibilité, toute relative, nous donne ainsi un aperçu des mariages vécus par les religieuses.

EN ANGLETERRE, DIVORCE ET *DEPRIVATION*

Les couples cléricaux en Angleterre traversent une époque troublée au moment du règne de Mary, soit une vingtaine d'années après la fermeture des cloîtres et une décennie après la légalisation du mariage des anciens membres du clergé catholique.

Agnes Aslaby, ancienne religieuse d'une pauvre maison de cisterciennes du diocèse de York, Ellerton, et Brian Spofforth, recteur de Barton-le-Street, se marient, vraisemblablement peu avant le début du règne de Mary. En effet, Agnes reçoit un héritage confortable de son père, Richard Aslaby, en 1542⁴⁵. Par l'intermédiaire de son père, elle doit sans doute rencontrer Brian Spofforth, le titulaire de Barton puisque le recteur de la paroisse de Barton est l'exécuteur testamentaire de Richard Aslaby⁴⁶. Conséquence directe de l'accès au trône de Mary, les deux doivent divorcer. Dickens mentionne que le procès contre ce mariage clérical n'offre aucun détail sur Agnes Aslaby. Spofforth est destitué, *deprived*, le 12 avril 1554, puis divorcé, puis, à la suite d'une pénitence, absous. Sa pénitence, très classique, prend place sur les lieux de son ancienne paroisse : « he shall do lyke

⁴⁴ Voir les annexes X, « les mariages doublement cléricaux », p. 576, XIII, « les compagnons des religieuses », p. 583, et XIV, « les religieuses en France, quels maris ? », p. 584.

⁴⁵ J. G. CLARK, *The Religious Orders in Pre-Reformation England*, op. cit., p. 147.

⁴⁶ C. CROSS, « The End of Medieval Monasticism in the North Riding of Yorkshire », *Yorkshire Archaeological Journal*, vol. 78, 2006, p. 145-157, p. 156-157.

penance at Barton where he was parson⁴⁷ ». Néanmoins, il meurt avant la fin du règne de Mary, puisque les requêtes de son testament, rédigé en 1554, sont réalisées en 1556 (son premier testament est effectué en 1554, ses dernières volontés sont exécutées le 3 janvier 1556⁴⁸). Son testament indique qu'il donne au tronc des pauvres de la paroisse de Barton, mais qu'il transmet aussi une partie de ses biens à Richard Spofforth, son fils, exécuteur de son testament, dont Agnes Aslaby, dite « sa mère » (« his mother ») dans le testament, doit gérer les possessions⁴⁹. Le couple aurait donc eu un enfant, même si les textes n'indiquent pas explicitement (sauf le testament de Brian) qu'Agnès est la mère, et qu'aucun.e des historiennes et historiens qui ont travaillé sur ce couple ne le mentionnent.

Cette gestion des biens par Agnes Aslaby a lieu car Richard Spofforth, en 1554, est nourrisson : on l'apprend dans un procès intenté aux exécuteurs et exécutrices du testament de Brian Spofforth. En effet, au début des années 1560, le testament est contesté par Thomas Gray. Celui-ci réclame une part de l'héritage (dont un « goblet ») que Spofforth lui aurait accordé sur son lit de mort. Le litige oppose Agnes Aslaby à l'homme, après la mort de Francis Aslaby, co-exécuteur du testament.

Après la mort dudit Brian, ce répondant et M. Frances Aslaby à présent décédé firent attester ce testament devant un juge compétent et obtinrent qu'il soit approuvé et parce que l'exécuteur nommé dans ledit testament était alors un nourrisson, l'administration de tous les biens dudit Sr Brian Spofforth furent remis audit M. Frances Aslaby et à ce répondant au nom dudit enfant et ils jurèrent de suivre le testament et de payer les dette et les requêtes dudit homme mort, requêtes faites dans ledit testament, où ledit France et ce répondant, pendant la vie dudit Frances, administrèrent ensemble de cette manière : à savoir ladite Agnès reçue et eu des biens dudit Sr. Brian la valeur de 68 livres⁵⁰.

Plus tard, en 1607, une affaire impliquant Richard Spofforth à la cour de York, le présente comme un homme de cinquante-cinq ans. Ainsi, il serait né autour de 1552 : le mariage de ses parents aurait très bien pu avoir lieu la même année, donc très peu de temps avant l'arrivée de Mary au pouvoir et l'obligation qui leur est faite de divorcer.

Dans le procès devant la cour du consistoire de York en 1563, la question de l'héritage mal distribué de Brian Spofforth donne à lire à plusieurs reprises des clarifications sur l'identité d'Agnes Aslaby.

⁴⁷ R. (Capt.) SPOFFORTH, *A new History of the Spofforth Family*, Yorkshire, A typewritten, unpublished family history, 1949, p. 13-14.

⁴⁸ A. GIBBONS (éd.), *The Yorkshire Archaeological Society Record Series. Index of wills in the York Registry, 1554 to 1568*, Huddersfield, Yorkshire Archaeological Society, 1893, vol. XIV, p. 151.

⁴⁹ Résumé du testament cité dans : R. (Capt.) SPOFFORTH, *A new History of the Spofforth Family*, *op. cit.*, p. 79.

⁵⁰ CP. G. 1073, (m.t.), original : « After the deathe of the said Bryan this respondant [Agnes Aslaby] and Mr Frances Aslaby nowd deceased provyd the said testament afore a competent judge and obteynid the same to be approved and because the executor named in the said testament then was an infant administration of all the goods of the said Sr Bryan Spoffurth was committed by the said Mr France Aslaby and this respondant for the behovd of the seid infant and they sworne to fulfil the said testament and pay dette and bequest of the said dead man bequeathed in the said testament whereupon the seid France and this respondant duringe the lyfe of the said France administryd together in this maner that is to say the said Agnes received and had of the goods of the said Sr Bryan to the value of 68 Li ».

La répétition, dans les divers articles sur lesquels sont interrogés les témoins (qui était présent lors du testament, qui a entendu le mourant parler, où vivait-il à ce moment), de son statut d'épouse, des événements du divorce et de leur séparation, indique de prime abord la nécessité judiciaire d'un rappel strict, en 1563, d'événements qui se sont déroulés plus d'une décennie plus tôt. Mais la mention d'un mariage fait devant Dieu, légal et légitime, insiste sur la légalité d'alors de cette union. En 1563, sous le règne d'Elizabeth, la tolérance pour ces mariages s'accroît : personne ne semble scandalisé par ce couple, et les deux ne sont pas, de manière *post-mortem*, inquiétés sur leur union. L'enquête aux fondements de ce procès porte bien sur un détail d'héritage, somme toute très commun (des témoins, dont Thomas Gray, soutiennent que Brian leur aurait transmis de son vivant une partie de la somme). Cependant, ces quelques mentions au sein des dépositions et des témoignages attestent d'une volonté de signaler cette union comme légitime, et permettent d'avoir un très bref aperçu de la relation conjugale entre les deux protagonistes. Un des témoins, Peter Duncan, trente-six ans, met en avant la relation de Brian Spofforth et d'Agnes Aslaby. Il décrit alors leur mariage en ces termes :

Ledit M. Spoffurth, susdit, à l'époque où il fit son testament et les codicilles susdits, a en effet pris ladite agnes susdite et l'a aimée en tant que sa femme légitime devant dieu et au même moment il a considéré et pris ledit Richerde Spoffurth comme son fils naturel et légitime et l'a aimé, affectueusement et tendrement, puisque ce témoin était au même moment présent avec lui et elle et il les considère comme ce que ce témoin a déposé plus tôt⁵¹.

Le témoignage oculaire de Peter Duncan rend évident le fonctionnement en foyer des trois individus. Un autre homme, Randulph Thompson de Barton, donc paroissien du même endroit insiste sur les liens matrimoniaux et parentaux unissant Agnes Aslaby et Richard et Brian Spofforth. Il affirme que le mariage est de notoriété publique et que la paroisse, en tant qu'unité politique, le reconnaît comme légitime :

Il est notoire et manifeste au sein de la paroisse de Barton-in-Rydale que le dit sir Spofffourth a bien pris ladite agnes comme femme légitime mais au moment où il a été divorcé d'elle, il a pris Ric. Spoffurth susdit comme son fils naturel jusqu'au jour de sa mort et l'a aimé tendrement⁵².

⁵¹ CP. G. 1109, (m.t.), original : « the said Mr Spoffurth, articulate, at the time of the mayking of his will and codicels articulate, did taikie the said agnes [aslaby: barré] articulate and loved her as his lawfull wife before god and at this said tymes did repute and taikie the said Richerde Spoffurth for his natural and lawfull childe and loved hime dearly and tenderly for this examinate was at the same [t:efface]ymes presente with hime and here and he hime taikie theme even as this examinate harth before deposed ».

⁵² CP. G. 1109, (m.t.), original : « It is notoriouse and manifest within the parishe of Barton in Ridale that the said sir Spofffourth dyd tayke the said agnes for his lawfull wyf but the tyme he was divorcyd frome her and that he dyd tayke [his son : barré] Ric. Spoffurth articulate to be his natural sonne untill the day of his death and lovyd hym tenderly ».

Une sorte de *fama*, de réputation de moralité, est rappelée : il s'agit de montrer que la paroisse considère son recteur comme marié et ce de manière légitime. L'approbation de la communauté renforce la légitimité de l'union : c'est au regard des paroissiennes et des paroissiens que les deux anciens religieux et religieuses sont marié.e.s et parents. On est loin, dans les années 1560, des critiques du clergé marié prononcé par certains aux débuts du mariage clérical. En somme, l'aval communautaire est considéré comme une preuve suffisante de la légitimité du mariage.

Richard Spofforth est-il donc le fils d'Agnes Aslaby ? Une mention engendre des doutes puisque dans les propos rapportés de Brian Spofforth, le père, au moment de la rédaction de son testament, recommande son fils à Agnes, qui n'est pas mentionnée comme mère du nourrisson, mais à qui il est demandé d'en prendre soin. Le témoin explique en effet que Brian « a recommandé à sa cosignatrice Agnes, c'est à dire Agnes Aslaby mentionnée dans cet interrogatoire, et désire qu'elle soit bonne envers son fils et courageuse⁵³ ». Richard pourrait donc être uniquement le fils de Brian, mais la naissance du nourrisson, si proche du moment du mariage semblerait confirmer les liens de parenté entre Agnes et l'enfant. Ajoutons que l'enfant probable des deux anciens religieux et religieuse devient recteur de la paroisse de Barton-le-Street, comme on l'apprend dans certains documents de l'archevêché de York. Ainsi, il est appelé « clark » dans une affaire de janvier 1620 qui l'oppose à Thomas Hazel, puis dans cette même affaire qui dure, en octobre 1620, toujours contre le même *defendant*, on peut lire : « Richardi Spoffurth, clerici rector ecclesie parochialis de Barton in Lee Strata contra et adversus Thomam Hessles senior⁵⁴ ». Enfin, cette lignée, amorcée par un couple illégal, continue, puisque dans son testament du 19 avril 1621, il stipule sa profession de recteur ainsi qu'une femme, Magadalen Spofforth, « et deux enfants⁵⁵ ».

Le parcours d'Agnes Aslaby révèle les difficultés qu'un couple doublement clérical traverse dans une confessionnalisation par étape, sur plus d'un demi-siècle, de l'Angleterre. Marié.e.s vraisemblablement très vite après l'autorisation edwardienne (entre 1547 et 1549), parents aux débuts des années 1550, l'arrivée de Mary condamne leur mode de vie. Agnes Aslaby devient veuve avant que la fin du règne de contre-réforme catholique termine définitivement la parenthèse d'interdiction du mariage clérical. Mais ces tractations légales mettent en avant un parcours, où quelques mentions permettent de saisir une réalité conjugale : devant les juges, l'investissement des témoins pour proclamer la légitimité, et la tendresse partagée, de cette union indique les

⁵³ CP. G. 1073, (m.t.), original : « have hime comended to his cosigne agnes meaning of agnes aslaby menconed in this interrogation and willed her to be good unto his sonne and be of good chere ».

⁵⁴ CP. H. 1457.

⁵⁵ Registres de l'Archevêché de York, Registre 31 f. 216.

changements de mentalités anglaises sur la question de clercs mariés, mais aussi, certainement, l'acceptation de ce couple et de leur enfant dans leur paroisse.

DES TRAJECTOIRES CONJUGALES DANS LE ROYAUME DE FRANCE ET À GENÈVE

Dans le royaume de France, les couples doublement cléricaux sont visibles dans les années 1540-1550. Ces couples, contrairement à leurs homologues anglais, sont constamment illégaux. Ainsi, les procès sont la source principale pour les saisir.

Parmi ces couples, l'association entre un homme et une femme à Toulouse interroge : s'agit-il de deux individus mariés ? En effet, un ancien prêtre, Jean Formal, et une ancienne religieuse, Antoinette Def...[ill.] de Vielmur (probablement l'abbaye bénédictine de Vielmur, Notre-Dame de Sagne) comparaissent ensemble devant le Parlement de Toulouse et sont tou.te.s deux emprisonné.e.s à la conciergerie. La nature de leur crime n'est pas citée, mais les deux sont remis.e.s entre les mains de l'évêque et de l'inquisiteur de la foi, laissant envisager un crime lié à leurs vies religieuses, et donc, vraisemblablement, étant associé.e.s dans les procédures, un crime commun. En outre, leur statut religieux est évoqué comme révolu, lors du procès du 15 février 1554 :

Veu par la court le proces faict tant par le vicaire de l'evesque de Castre que inquisiteur de la foy contre Jehan Formal jadiz prebstre et anthonete defe [?] jadiz religieuse en monastere de vielmur prisonniers en la consiergerie⁵⁶.

Leur comparution ensemble, ainsi que l'ancien statut clérical de ces deux personnes, semblent indiquer la possibilité d'un mariage des deux apostat.e.s. De plus, la procédure pour Jean Formal est bien celle menée contre les prêtres qui se seraient mariés, puisqu'il est dégradé et rendu au bras séculier, et ses biens sont confisqués.

Sur la sentence donnee par les vicaires de l'esveque de Castres et inquisiteur de la foy contre Jehan Formalz jadiz pbre prisonnier en la conciergerie par laquelle il aeste degrade et delivre en bras seculier ensemble les proces et procedures faictes contre led Formalz tant pardevant lesdt vicaire dud esvesque et inquisiteur de la foy que en la court. Il sera dict que pour les cas resultants desdict proces et procedures lad court a condamne et condamne led formalz aestre conduit et mis prisonnier en prisons dud esvesque aud castres⁵⁷.

Monter, qui cite ces mêmes archives, dit que ces deux personnes sont mariées, et qu'elles échappent à la peine de mort⁵⁸ : cette source des archives parlementaires est emblématique de la rareté des mentions biographiques disponibles quand ces cas sont pris en charge par la justice.

⁵⁶ ADHG 1B 3407, 15/02/1554.

⁵⁷ ADHG 1B 3410, 5/09/1555.

⁵⁸ E. W. MONTER, *Judging the French Reformation*, *op. cit.*, p. 190.

Mais quand la trajectoire conjugale n'est pas arrêtée par les procédures judiciaires ni ne se termine en prison, les poursuites en France impliquent une migration, et donc une multiplication possible des documents renseignant sur leurs parcours. Sur les vingt-deux couples doublement cléricaux identifiés, six entreprennent des trajectoires d'exil et plusieurs arrivent alors à Genève, où ils comparaissent devant le consistoire. Catherine Jeanne et Pierre Rolier⁵⁹, Catherine et Jean-Antoine Bret, Marie le Danois et Antoine Avis, arrivent ainsi dans la ville de Calvin.

Les deux premiers couples montrent plusieurs des logiques à l'œuvre dans un départ pour Genève. Outre le fait que la sortie de Catherine Jeanne a bien été aidée par le curé de Mondragon, vu qu'elle a été « detraicte de son monestere⁶⁰ », c'est ensuite la promesse de mariage qui l'amène à effectuer un long périple jusqu'à Genève. Dans ce cas, on retrouve l'adjuvant à la sortie (ici le curé), lui-même inséré dans une trajectoire de fuite. La mention de quatre années durant lesquelles les deux promis.e.s ont « paillardé » ensemble indiquerait un voyage qui prend plusieurs années, puisque l'un des témoins explique que le curé avait promis que « incontinant qu'il seront à Genève il la exposeroit et la prendroyt à mariage⁶¹ ». La promesse de mariage constitue un moteur de plusieurs de ces départs de religieuses : Anne de Beaumont, rencontrée à plusieurs reprises, échange, elle, une promesse de sa part contre une aide au départ de sa prison. Une longue période s'écoule alors entre le moment du départ du monastère, associé à celui de la promesse de mariage, et l'arrivée à Genève devant le Consistoire, pour faire les quelques trois cents kilomètres qui séparent les deux villes.

Le long voyage nécessite alors un départ à plusieurs : outre les deux fiancé.e.s, il semblerait que des contacts avec un autre homme ayant épousé une religieuse, Claude Delon, aient été noués : en effet, c'est lui qui témoigne en faveur de Catherine. La migration d'un autre couple, Jean-Antoine et Catherine Bret semble également s'inscrire dans une chronologie longue, puisque selon le Consistoire, le couple serait marié depuis huit ans lors de leur arrivée à Genève⁶². Enfin, Marie le Danois et Antoine Avis traversent eux aussi des épreuves qui scandent et freinent leur migration : c'est seulement dans les suites de leur arrestation à Paris qu'elle et lui prennent la décision de partir pour la cité de Calvin. La fuite pour Genève prend alors la forme d'un point de non-retour, que les deux ancien.ne.s membres du clergé mettent du temps à concevoir. La durée de la période française de leur mariage semble presque paradoxale : alors que le mariage est souvent présenté comme le

⁵⁹ W. MCDONALD, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, vol. V-1550-1551, *op. cit.*, p. 78.

⁶⁰ *Id.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 79.

⁶² J. WITTE et R. M. KINGDON, *Sex, Marriage, and Family in John Calvin's Geneva*, *op. cit.*, p. 472.

moment-rupture dans des trajectoires de clercs passés à la Réforme, dans ce cas, l'exil incarne le renoncement à la poursuite d'un mode de vie incompatible avec la justice du royaume de France.

Enfin, parmi ces unions cléricales, celles associant un membre du clergé de la nouvelle foi (souvent ancien clerc catholique) et une religieuse, affinent encore la catégorie d'un 'mariage doublement clérical' en en proposant une sous-classification. En effet, plusieurs couples présentent l'association entre un pasteur et une ancienne religieuse. Dans cette catégorie, à la différence des unions d'anciens moines et d'anciennes moniales, ce ne serait pas entièrement la nécessité qui les pousserait à s'associer par le mariage (nécessité née, entre autres, des représentations pesant sur ces anciens membres du clergé qui seraient, dans les premières décennies de la Réforme, trop lourdes pour que des membres de la société séculière acceptent de prendre part à ces unions), mais bien une dimension plus politique d'afficher un rattachement du couple à la Réforme. Le choix de certains pasteurs d'épouser d'anciennes religieuses participerait alors de deux logiques entrelacées : celle d'une forme d'obligation sociale, car peu de femmes veulent être assimilées aux concubines de prêtres qui tenaient ce qui est perçu comme leur rôle jusqu'à la Réforme, et celle, politique, de rendre public un engagement réformé. Le ministre de Lusignan, appelé La Barre, épouse une religieuse. Haag note qu'il est condamné comme sacrilège par la sénéchaussée de Poitiers⁶³. De même Pierre Merlyn, ministre d'Alençon, épouserait une religieuse, d'après les mémoires du chanoine Jean Moreau⁶⁴. Dans la réforme francophone, l'exemple le plus emblématique est celui de Marie Dentièrre, qui épouse Antoine Froment, disciple de Farel et qui devient pasteur au début des années 1530 pour donner des prédications un peu partout autour de Genève⁶⁵.

L'opposition manifeste des deux membres du couple à la vie monastique rend vraisemblable un mariage de conviction, les deux étant partisans de la Réforme. Mais la dimension de nécessité n'en est pas moins absente, puisque Marie Dentièrre a besoin économiquement de se marier. En effet, au moment de son union avec Froment, elle vient de devenir veuve de son précédent époux et elle doit s'occuper de plusieurs enfants en bas âge⁶⁶. Le jeune pasteur se marie donc avec la veuve d'un de ses collègues, avec laquelle il partage des convictions évangéliques et de rejet de l'institution conventuelle⁶⁷. Comme nous l'avons vu, Marie Dentièrre admoneste les clarisses de Genève en leur

⁶³ E. HAAG et É. HAAG, *La France protestante, ou Vies des protestants français*, vol. 3, *op. cit.*, p. 46.

⁶⁴ B. ROBERT, « Les premiers pasteurs d'Alençon. Un point d'histoire élucidé », *Bulletin/ Société de l'histoire du protestantisme français : études, documents, chronique littéraire*, n° 83, 1934, p. 464-469.

⁶⁵ I. BACKUS, « Antoine Froment », *DHS*, 2007.

⁶⁶ M. DENTIÈRRE, *Epistle to Marguerite de Navarre and Preface to a Sermon by John Calvin*, Mary B. McKinley (éd.), Chicago, University of Chicago Press, 2007, p. 5.

⁶⁷ L'endogamie au sein des entourages de pasteurs des débuts des Réformations n'est pas rare. Épouser la veuve d'un collègue garantissant à la fois sa survie et celle des enfants. Wibrandis Rosenblatt est l'exemple paradigmatique de cette possibilité : mariée quatre fois, ses trois derniers époux sont tour-à-tour Écolampade, Wolfgang Capito et Martin Bucer. Elle épouse ce dernier avec la bénédiction de son épouse précédente, morte de la peste, Elisabeth Silbereisen,

mettant en avant les avantages d'un « joly mari ». Mais Froment témoigne aussi de son aversion pour le système monastique catholique en évoquant dans ses *Actes et gestes merveilleux de la cité de Genève* la même sortie des clarisses et les bénéfices que tire la ville nouvellement réformée de l'expulsion de ces renardes et renards, pour le paraphraser. Il insiste notamment sur ces représentations négatives à Genève, à propos du mariage des prêtres, moines et religieuses, et explique l'incongruité, pour lui, d'une opposition populaire au mariage clérical alors que le concubinage et les paillardes des prêtres n'offusquent personne.

Les filles, les femmes, et plusieurs hommes, estimoynt au commencement estre chose fort estrange que les Prebstres, Moynes et Nonnains se mariassent, et eussent femmes legitimes. Mais on ne se esmeerveilloit point, dans Geneve, quand ilz tenoyent des paillardes, tant en estoit la coustume ancienne et frequente. Mais quand ilz ont veu ceste coustume renversée à l'opposite, plusieurs s'en sont scandalizés, et en ont faict conscience⁶⁸.

Cette opinion est donc vraisemblablement davantage celles des femmes, selon l'observation habituelle d'un conservatisme féminin plus ancré, opinion contre laquelle le réformateur, en nouveau Diogène, veut se faire réveilleur des consciences endormies. Il y aurait donc bien un glissement des représentations qui s'opère dans la Genève réformée sur la question du mariage des religieuses, et il naîtrait d'une habitude de ces mariages qui les légitime aux yeux des Genevois, mais qui, d'un même mouvement, rend la paillardise cléricale insupportable. Le mariage des pasteurs avec d'anciennes religieuses permettrait ce déplacement représentationnel.

Enfin, en contrepoint, ajoutons un dernier exemple, plus incertain, de couple doublement clérical. Dans *Le livre des Martyrs* de Foxe, un couple est interrogé, très peu de temps avant la mort de Mary Tudor. Les deux membres du couple sont des protestant.e.s fervent.e.s, qui répondent à l'inquisition du représentant royal, le chancelier de l'archevêque Bonner, sans dévier de leur engagement. L'homme, William Living, est arrêté car une fouille organisée chez lui par les autorités qui l'interrogent trouve un ouvrage étrange, avec des figures « some round, some triangle, some quadrate⁶⁹ », qu'on soupçonne d'être à l'origine de la maladie de la reine. Cet échange, entre William Living et Darbshire, le chancelier, révèle le rôle de prêcheur protestant de l'homme. Darbshire le confronte alors :

ancienne religieuse. Pour un résumé de cette vie mouvementée de compagne de réformateurs, entre Suisse et Angleterre, voir : R. KOLB, *Luther's Wittenberg World: The Reformer's Family, Friends, Followers, and Foes*, Minneapolis, Fortress Press, 2018, p. 136.

⁶⁸ A. FROMENT, *Les actes et gestes merveilleux de la cité de Genève ; nouvellement convertie à l'évangille faictz du temps de leur Reformation et comment ils l'ont receue redigez par escript en fourme de chroniques annales ou hystoyres commençant l'an MDXXXII*, Gustave Revilliod (éd.), Genève, J.G. Fick, 1854, p. 128-129.

⁶⁹ J. FOXE, « The Acts and Monuments Online », sur *John Foxe's The Acts and Monuments Online*, <https://www.dhi.ac.uk>, p. 2087, édition 1583, livre 12.

Darb. : tu es un schismatique et un traître.

Living : J'en serais désolé si c'était vrai. Je suis certain que je n'ai jamais été un traître, mais que j'ai toujours enseigné l'obéissance, selon la parole de Dieu : et quand les tumultes et les schismes se sont mis en branle, j'ai prêché la parole de Dieu, je l'ai martelée, sous le règne du roi Edward.

Darb. : Quoi ? Tu es schismatique. Tu n'es pas dans l'unité de l'Église catholique : car tu ne pries pas de la manière par laquelle l'Église de Rome prie : tu pries en Anglais.

Living : Nous sommes certains que nous sommes dans la vraie Église.

Darb. : De cela je doute fort, puisqu'il n'y a qu'une seule vraie Église. [...]

Living : Si l'Église de Rome est cette Église à la tête de laquelle le Christ est, alors j'en suis un membre, puisque je ne connais pas d'autre Église que celle-ci⁷⁰.

Dans cet échange, daté de 1558, l'opposition entre la vraie et la fausse Église structure l'argumentaire développé par le prédicateur réformé, contre le porte-parole de la politique marienne de restauration catholique. Le rôle du prêcheur est souligné, celui d'enseigner la parole de Dieu et de lutter contre les formes de rébellion. Encore une fois, il s'agit de rappeler que les tenants des nouvelles idées ne sont pas séditeux. Outre ces réponses extrêmement codifiées, on trouve, dans l'interrogatoire, ce passage, lors des réponses de l'interrogé, d'un 'je' à un 'nous', pour affirmer sa foi. Arrêté avec son épouse, Julia Living, il la place donc au même niveau que lui et, pour réaffirmer ses croyances, il martèle la cohésion, l'unité de son couple sur ces questions : « nous sommes certains que nous sommes dans la vraie Église⁷¹ », comme si sa parole acquérait de la force par l'adjonction de son épouse. Une forme de partenariat religieux est donc à l'œuvre ici.

Son épouse est alors interrogée et examinée par le même chancelier :

Darb. : ha, l'amie, je vois à tes robes que tu es une des Sœurs.

Julian : Je ne porte pas ma robe pour la communauté des sœurs, ni pour le couvent, mais pour me garder au chaud.

Darb. : Nonne ? Non, j'ose dire que tu n'en es pas une, est-ce que cet homme est ton mari ?

Julian : Oui.

⁷⁰ J. FOXE, « The Acts and Monuments Online », *op. cit.*, (m.t.), original : « Darb. You are a schismaticke and a traytor. Liuing. I would be sorie that were true. I am certaine I neuer was traitor, but alwais haue taught obedience, according to the tenour of Gods woord: and when tumults and Schismes haue beene stirred, I haue preached Gods word, and swaged them, as in the time of king Edwarde. Darb. What? you are a Schismaticke. You be not in the vnitie of the catholike church: for you pray not as þe church of Rome doth: You pray in English. Liuing. We are certaine we be in the true church. Darb. There be that doubteth therof, for so much as there is but one true Church. [...] Liuing If the church of Rome be of that Church whereof Christ is the head, then am I a member thereof: for I know no other Church but that ».

⁷¹ *Id.*, (m.t.), original : « we are certaine we be in the true church ».

Darb. : Il est prêtre.

Julian : Non, il ne dit pas la messe.

Darb. : Qu'est-il alors ? Comment as-tu osé l'épouser ?⁷²

Son examen s'inscrit dans cette tradition des martyrologes qui présentent des femmes fortes, prêtes à tout pour rester fidèles à l'Évangile. En effet, des débats historiographiques sur la place des femmes dans le *Livre des Martyrs* de Foxe ont cherché à comprendre comment un auteur, qui affirme à plusieurs reprises l'imbécilité et la faiblesse des femmes, pouvait en arriver à présenter des représentantes de ce sexe faible résistant à des hommes, supérieurs. Hickerson explique alors qu'il faut comprendre les martyres féminines de Foxe comme l'expression de la toute-puissance divine, capable justement de prendre chair dans le plus faible vaisseau. Ce « paradigme de la force dans la faiblesse⁷³ » permet de réduire la force soudaine des femmes dans ces situations de crises à une volonté divine et à conserver la réalité genrée de faiblesse de leur corps et de leurs cerveaux, pour reprendre les analyses de Susanna Monta⁷⁴. La subversion d'une femme forte n'est en fait pas politique, elle devient la preuve de l'œuvre de Dieu. La subversion de Julia Living réside ici dans l'utilisation d'une robe que le chancelier prend pour une robe de religieuse : sont-ce les reliquats d'une vie au couvent que Julia aurait transférés dans le siècle ? Elle est aussi capable de répondre, insolente, à l'inquisiteur de sa foi : ce que dit son mari n'est pas une messe, sa robe sert à conserver la chaleur. Ce couple pourrait en effet unir deux ancien.ne.s membres des ordres religieux, et nous montrer un fonctionnement du couple passé à la Réforme : sûr.e.s de leur foi, elle et lui affichent la même conviction religieuse. La possibilité d'échanges, de conversation théorique entre l'épouse et l'époux se fait jour : les deux parlent d'une seule voix, niant l'Église de Rome et ses serviteurs et servantes.

c. Des mariages de proximité ?

Malgré les mobilités des religieuses liées aux différents épisodes de la Réforme, la sélection d'un conjoint dans des cercles de proches est l'une des logiques de ces unions spécifiques. Le recrutement des conjoints dans une aire territoriale de proximité, voire dans les cercles masculins qui fréquentent le monastère quitté, étaye la vision d'une nécessité économique de se marier vite

⁷² J. FOXE, « The Acts and Monuments Online », *op. cit.*, (m.t.) original : « Darbshire. Ah syrha: I see by your gowne you be one of the Sisters. Iulian. I weare not my gowne for Sisterhood, neither for nunnerie, but to keepe me warme. Darb Nunne? No I dare say you be none, Is that man your husband? Iulian. Yea. Darb. He is a Priest. Iulian. No, he sayeth no Masse. Darb. What then? He is a priest. How darest thou marry him ».

⁷³ Pour retracer cette production historiographique, voir M. HICKERSON, *Making Women Martyrs in Tudor England*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2005, p. 78.

⁷⁴ S. B. MONTA, « Foxe's Female Martyrs and the Sanctity of Transgression », *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme*, vol. 25, n° 1, 2001, p. 3-22.

au sortir du cloître, ainsi qu'une forme de recherche de la facilité dans le choix de l'époux. Trois cas de figure se dessinent ici : d'abord, la proximité géographique, identique à celle privilégiée dans les unions séculières, parfois redoublée par une interconnaissance préexistante, notamment du fait des canaux familiaux, des deux conjoint.e.s. Ensuite, la possibilité d'un choix de l'époux dans le personnel des monastères, rare mais existante. Enfin, les situations dans lesquelles l'époux est bien originaire du même lieu, mais l'union des deux se voit, par des réalités géopolitiques, prendre les routes de l'exil.

Plusieurs exemples montrent la préférence marquée d'une proximité géographique des conjoint.e.s, donc la volonté de s'unir à une personne sélectionnée dans un rayon restreint. Selon Pierrefleur, l'abbé de Joux, dans le canton de Vaud, se marie avec une religieuse du monastère des Migettes⁷⁵. Les deux monastères se situent dans des régions frontalières, puisque le monastère des Migettes appartient à l'archevêché de Besançon, jouxtant les terres diocésaines de Lausanne, qui accueillent l'abbaye du Lac de Joux. Ce lien territorial semble sciemment privilégié dans ces unions : en effet, on trouve dans les registres du Consistoire de Genève, la plainte d'un fiancé éconduit, Hugues de Romard, du diocèse de Reims : sa fiancée, ancienne religieuse, a préféré se marier au pays avec quelqu'un d'autre plutôt que de venir dans la ville de Calvin avec lui. Face au Consistoire, la situation de proximité qui existait entre les deux fiancé.e.s désormais séparé.e.s est claire, il

dictz qui a eu quelque cognoissance avec quelque fille en son pays et qui l'a eu envoyé querre, mais que leur promesse estoit conditionnés et qu'elle luy a eu mandé lectres une nappe qu'estoit sienne et que si elle pouvoit venir, elle viendrait⁷⁶.

L'impossibilité de venir à Genève n'est pas expliquée, mais le voyage apparaît comme une raison suffisante pour différer le mariage et pour annuler la promesse. L'attachement à un pays d'origine, certainement aux réseaux de connaissances qui s'y trouvent, justifie cet abandon de promesse.

Les registres délivrent d'autres cas où la proximité importe : des couples mariés (ou qui disent l'être) au pays font le trajet ensemble jusqu'à Genève. Catherine Jeanne arrive à Genève depuis Orange, où elle vivait avec l'ancien curé de Mondragon, donc de la même région (une quinzaine de kilomètres séparent les deux villes). Leur mariage n'est pas solennisé, raison pour laquelle les deux sont poursuivis par le Consistoire⁷⁷. Dans le royaume de France, certaines mentions montrent aussi des unions contractées dans un rayon assez petit : l'édit de Cabrières et Mérindol, par exemple,

⁷⁵ G. PIERREFLEUR, *Mémoires de Pierrefleur, grand banderet d'Orbe, où sont contenus les commencemens de la Réforme dans la ville d'Orbe et au pays de Vaud (1530-1561)*, op. cit., p. 193.

⁷⁶ I. M. WATT et J. R. WATT, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, vol. VII (25 février 1552-2 février 1553), op. cit., p. 226.

⁷⁷ W. McDONALD, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, vol. V-1550-1551, op. cit., p. 78-79.

évoque un couple composé d'un libraire et de son épouse « naguères nonain à Nismes⁷⁸ ». Malgré un saut d'échelle par rapport à l'exemple précédent, la centaine de kilomètres entre les deux villes établit bien une assise régionale du couple. Il semblerait donc que la distance préférée corresponde à l'échelle du régional, et l'on retrouve des parcours comme celui de Marthe Chartier qui, du couvent de la Madeleine à Orléans se marie et vit dans un village voisin⁷⁹. Néanmoins, peu restent dans leur ville d'origine : à l'exception de Blaisine Varember, qui peut s'installer à Genève du fait de son passage à la Réforme, la plupart effectuent des migrations que l'on peut qualifier de locales, mais peut-être suffisantes pour que leur ancien statut soit moins connu dans leur nouveau lieu de vie.

E. Plummer évoque aussi des relations de proximité beaucoup plus étroites entre les époux cléricaux. Certaines femmes se marient alors avec des hommes qui travaillent sur les terres du monastère, que ce soit en tant que clercs ou toute autre fonction, ou qui interagissent avec les religieuses. Dans nos cas, Jane Wadham s'inscrit dans ce schéma. Elle épouse un des chapelains de son abbaye (Romsey), John Foster⁸⁰. Ce dernier avait la garde de certaines des terres du monastère. Cette proximité expliquerait sans doute le mariage immédiat à la dissolution du monastère en 1539 et les ennuis politiques qui s'ensuivent pour le couple, vu que la dissolution des cloîtres n'est pas simultanée à l'autorisation du mariage clérical. À la suite de dénonciations, Jane Wadham envoie une lettre au roi, dans laquelle elle clame son innocence : forcée à entrer au couvent, ayant manifesté publiquement son opposition, elle ne considérait pas sa profession valide au moment où elle épouse *per verba de proesenti* John Foster⁸¹. De la même manière, on peut faire l'hypothèse que lorsque la prieure de Gokewell, Anne Castilforth, épouse l'ancien *chantry priest* d'Althorpe Robert Staynton, elle ne se marie pas avec un parfait inconnu. En effet, entre Gokewell, lieu du monastère, et Althorpe, où exerce Robert Staynton, moins de vingt kilomètres séparent les deux membres du clergé avant la dissolution du monastère⁸². Outre cette proximité géographique, une origine monastique partagée par les deux conjoint.e.s, un même ordre, interpelle également, d'autant plus si l'ordre n'est pas un des grands ordres du XVI^e siècle : Joan Astley, du prieuré de gilbertines du lieu originel de l'ordre, Sempringham, épouse Christopher Hudson, ancien chanoine gilbertin dont le prieuré de Catley se trouvait, avant la dissolution, à une vingtaine de kilomètres de

⁷⁸ J. CRESPIN, *Actes des martyrs déduits en sept livres*, op. cit., Genève, J. Crespin, 1565, p. 190.

⁷⁹ L. de VAUZELLES, *Histoire du prieuré de la Magdeleine-lez-Orléans, de l'ordre de Fontevraud*, op. cit.

⁸⁰ V. SPEAR, *Leadership in Medieval English Nunneries*, Woodbridge, Boydell Press, 2005, p. 33.

⁸¹ J. GAIRDNER et R. H. BRODIE (éd.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1898, vol. 16-1540-1541, p. 459.

⁸² Voir les *Retours* de Lincoln, qui donnent les noms des pensionnaires de Lincoln, en 1552 (TNA, E 101/76/18- *Return of the Commissioners listing pensioners in County Lincoln*) et en 1553-1554 : TNA, E 101/76/26- 1553 Jan 28- 1555 July 5, *Certificates of the names of pensioners in the diocese of Lincoln*, 7 Edw. VI- 1 Mary.

Sempringham⁸³. Tout indiquerait aussi que l'ancienne cistercienne de Heyning, Elizabeth Ryder, a pu croiser son mari avant de l'épouser : religieuse du prieuré de Heyning, elle est originaire de la ville de Gainsborough à moins de dix kilomètres du couvent, et son mari, Christopher Sawyer, est lui-même originaire de Gainsborough. « Elizabeth Sawyer » apparaît plus tard, sous le règne d'Elizabeth, et elle est déclarée veuve par les représentants de l'évêque, « Elizabeth Sawyer, veuve, a une pension de XXXs par an, de l'abbaye de Heyning, et elle vit à présent à Gainsborough⁸⁴ ». Elle est donc toujours restée au même endroit.

Dans ces exemples, la sortie mènerait au mariage, autrement dit, le mariage a lieu une fois la sortie effective, et il est réalisé, sans doute dans une optique de nécessité, dans le cadre d'une certaine proximité, mais dans d'autres cas, la perspective de mariage, motivée par cette proximité, pousse à la sortie. Par exemple, le récit des tribulations d'un moine cordelier, Lamberty, par Claude Haton, révèle des logiques d'interconnaissances entre hommes et femmes dans les couvents qui peuvent mener, aux moments des départs monastiques, à une recherche de concrétisation matrimoniale. Le cordelier, selon le catholique, serait sorti dans l'espoir de pouvoir épouser une ex-religieuse, sœur du seigneur d'Esternay, hors du couvent car elle rejoint à l'extérieur sa famille convertie aux nouvelles idées. Le cordelier se souvient « de l'amitié monastique et fraternelle de religion qu'ilz avoient aultresfois eue ensemble », avec « sa sœur de religion laditte cordeliere⁸⁵ ». Des contacts et une sorte d'amitié particulière peuvent donc se nouer à l'intérieur des cloîtres : l'auteur insiste sur la déconvenue du moine qui a quitté la religion catholique uniquement dans l'espoir de se marier et qui, une fois sorti, se fait exhorter à continuer son œuvre de prédicateur réformé plutôt que de se voir offrir une intégration dans la famille. Haton, à ce propos, affirme que « si ce n'eust esté la vaine espérance qui le trompa d'estre marié ou de jouir du plaisir de laditte cordelière, il ne se fust oncques desbauché de la religion catolicque et romaine⁸⁶ ». Outre cette proximité liée à l'exercice monastique, le cercle familial peut avoir une influence immédiate : premier cercle de sociabilité des religieuses, après celui de leur couvent, certaines femmes semblent avoir choisi des époux en lien avec leurs fréquentations familiales. Agnes Aslaby épouse ainsi un des superviseurs testamentaires de son père⁸⁷.

Les réseaux d'interconnaissances monastique ou familiale sont les canaux empruntés par les religieuses pour trouver leur époux. La proximité géographique semble être l'un des premiers

⁸³ TNA E101/76/18.

⁸⁴ TNA E178/3248, (m.t.), original : « Elizabeth Sawyer wydoye, hathe a pension of XXXs per annum out of Heninge abbey and is nowe lyving at Gaynsbourgh ».

⁸⁵ C. HATON, *Mémoires de Claude Haton contenant le récit des événements accomplis de 1553 à 1582*, *op. cit.*, p. 231.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 233.

⁸⁷ J. G. CLARK, *The Religious Orders in Pre-Reformation England*, *op. cit.*, p. 152.

critères retenus dans ce choix marital, sans surprise pour ces femmes seules qui se retrouvent dans le siècle. Mais au-delà de ces aspects extrêmement pragmatiques des conditions de possibilités pour trouver un mari, comment les religieuses vivent-elles le passage à la génération, fait dans le cadre du mariage ? Comment, surtout, la société réagit-elle aux fruits de ces unions jusqu'à peu impensables ?

II. Des retours à la génération

Les nouveaux enseignements réformés posent que le corps des religieuses sécularisées, comme celui de toutes les femmes, doit passer par la maternité pour se mettre en adéquation avec les principes divins. Martin Luther, ainsi, dans sa lettre à des religieuses, explique que les femmes n'ont pas de contrôle sur leur corps, car il a été fait pour être avec un homme et porter des enfants⁸⁸. Ce conseil n'est qu'une répétition de sa lettre à Koppe, dans laquelle il rappelle que les femmes ne sont pas créées pour la virginité mais pour concevoir une descendance⁸⁹. L'injonction biblique faite aux humains de croître et de se multiplier est donc au principe de ces nouvelles idées et elle doit s'appliquer aussi aux religieuses. Bien sûr, les tenants de la chasteté comme état idéal des êtres humains s'insurgent : le dominicain chypriote Étienne de Lusignan rédige une défense des religieux en 1585 où il s'oppose à cet argument. Son plaidoyer en faveur des ordres religieux propose notamment une critique acerbe de la vision protestante d'une nécessité biblique à la reproduction. Selon lui, la séduction des protestants exercée sur les membres des clergés réguliers ne passe pas tant par l'appel de la chair et de la débauche (arguments classiques anti-réformés) que par la promesse d'une descendance. Le corps, considéré comme moyen de procréation et non plus comme finalité d'assouvissement des désirs sexuels, n'est donc pas le but de la sortie du cloître : pour l'évêque de Lusignan, c'est plutôt le désir de filiation qui serait le plus efficace appât exposé par les tenants des nouvelles idées. Le religieux résume rapidement ce qu'il interprète des propos protestants sur cette question de la reproduction : « ils disent que c'est expres commandement de Dieu de croistre & multiplier iceux usants [*sic.*] de cest argument comme l'estimant le plus fort & poignant à destourner les Religieux de leur estat & sainte deliberation⁹⁰ ». À ce stratagème orchestré pour faire sortir les professes des cloîtres, le dominicain répond par ce qui lui est une évidence :

Lors que nostre Seigneur donna le commandement de multiplier, c'estoit au commencement de la creation, lors qu'en tout le monde il n'y avoit qu'un seul homme,

⁸⁸ WA BR III, n. 766, p. 326-328. Traduction par BULLMAN FLORES Erika, *Project Wittemberg*.

⁸⁹ WA XI, p. 389-399, 1523.

⁹⁰ É. de LUSIGNAN, *Basilicon philactirion, par lequel il se prouve apertement qu'il est necessaire, utile & honorable à l'Eglise Catholique, qu'il y aye des Religieux, & iceux de divers ordres, distinguez par differens habits, regles & constitutions, comme il s'est veu de toute ancienneté : & que ce n'est chose nouvelle quitter & abandonner le monde*, Paris, Chez Guillaume le Noir, 1585, p. 69.

& une seule femme, & estoit de necessité, pour la multiplication du genre humain, qu'ils s'addonassent à procreer leur semblable, non pour autre fin, & occasion, que pour remplir le monde⁹¹.

Les réformateurs, s'ils veulent respecter la parole de Dieu, doivent aussi respecter le contexte d'énonciation de la parole divine : un monde vide à peupler, contexte qu'il faut, selon lui, prendre en compte pour comprendre le message biblique.

Si donc maintenant, [...] le monde est si bien peuplé & habité qu'il ne trouve pas un poulce de terre qui ne soit habité : qui nous empêchera, si bon nous semble, nous abstenir des voluptez & liens de mariage ? Si la terre est remplie, nous ne sommes donc plus obligez à ce commandement⁹².

Le fait que les réformateurs nient leur situation contemporaine (une terre peuplée) révèle qu'ils camouflent en fait, derrière des propos qui semblent demander de vivre plus en adéquation avec la bible, la recherche des voluptés de la chair, dissimulées sous les mots d'une nécessité de la reproduction. À cette filiation biologique, l'auteur oppose celle, théologique et sainte, de la succession des vierges, hommes et femmes, qui ont porté avec honneur le nom chrétien. Ainsi, le vocabulaire de la descendance ne s'applique plus à la succession des enfants biologiques, à laquelle se cantonnent les réformateurs, mais à celle, céleste, du renoncement pour Dieu porté par des générations spirituelles d'individus. Les vierges de tous sexes sont donc des « descendants⁹³ » des apôtres et « des pucelles, des confesseurs, des soldats, des Roynes, & tous les fondateurs des saintes religions [...], desquels, comme des plantes & rameaux celestes, sont descendus infinis religieux de chacun ordre⁹⁴ ». Pour Lusignan, l'hypocrisie réformée sur la question du retour à la génération des religieuses résiderait alors dans cette compréhension d'une filiation biologique nécessaire et cruciale pour l'espèce humaine, alors que la succession des saints contredit une telle nécessité, car ils sont chastes mais ont des descendants. En outre, ils sont chastes mais n'ont pas non plus mis en danger la population humaine en contribuant à sa réduction drastique.

Cependant, les préconisations des auteurs, tant catholiques que réformés, font partie du socle théorique de la sécularisation des femmes et ne provoquent pas une attention particulière aux cas concrets de ce qu'on pourrait appeler des maternités cléricales. Tout se passe comme si le moment d'inquiétude pour la sécularisation ne concernait que le mariage : au-delà de l'union, suffisante pour prouver un passage à la Réforme, les suites d'une vie conjugale n'intéressent pas. La génération, comprise comme une conséquence évidente de la conjugalité, et non comme une actualisation du mariage, n'est pas surveillée. En somme, la procréation n'est qu'un corollaire ontologique du

⁹¹ *Ibid.*, p. 70.

⁹² *Id.*

⁹³ *Ibid.*, p. 73.

⁹⁴ *Id.*

mariage, et par là-même, un enjeu accessoire, subsidiaire, du retour au siècle des femmes. Bien sûr, des écrits évoquent ces successions biologiques, mais pas dans la même mesure que ce que la possibilité de mariage suscite.

Pourtant, certaines anciennes religieuses deviennent bien mères et, dans cette maternité, traversent des situations de précarité, de mises en danger, ou tout simplement d'expériences nouvelles, qui permettent de détailler un pan particulier de leur sécularisation, la procréation et l'éducation des enfants. Mais le peu d'attention portée par leurs contemporains à cet aspect complique l'accès à des informations sur les vies de ces enfants et de leurs mères : ces individus se saisissent alors par des documents officiels, fournissant peu d'informations, ou par des arrêts de justice.

Malgré la faiblesse des informations, et celle, numérique, du contingent de ces enfants, la possibilité de religieuses mères provoque des interrogations des contemporains. L'idée d'une transmission générationnelle des péchés des parents, d'une filiation génétique de la faute apparaît alors dans certains écrits : il s'agira de questionner les enjeux théoriques de ce passage à la reproduction pour les anciennes religieuses et ses répercussions dans les écrits d'affrontements confessionnels et de théologie.

a. Enfant, maternité, éducation

Malgré les réflexions sur le mariage des anciennes religieuses, et la consécration réformée d'un retour à la génération, les enfants de ces femmes sont peu visibles dans les sources attenantes aux parcours réels de ce groupe. Les maternités restent donc peu visibles : si le mariage est bien l'occasion d'un suivi attentif de ces femmes, les enfants ne deviennent importants que dans le cas des questions d'héritage, posées par le fait même de leur existence. Ainsi, plusieurs d'entre eux deviennent acteurs de ces histoires par leur présence dans les cours de justice. Contrairement aux enfants d'apostat.e.s ou de nouveaux et nouvelles converti.e.s musulman.e.s, dont le sort fait l'objet d'une réflexion intense de juristes et de théologiens, les enfants des anciennes religieuses, trop rares et minoritaires, ne semblent pas susciter de réflexions particulières. Les enfants d'apostats ont en effet fait l'objet de textes juridiques et théoriques que nous ne retrouvons pas pour les enfants des religieuses. Par exemple, les enfants des morisques provoquent des débats pour déterminer les marges d'action de l'Église. Un des principaux est celui du baptême de ces enfants d'« infidèles-baptisés-apostats⁹⁵ ». En effet, si les enfants sont baptisés trop tôt, comme ils sont élevés par des infidèles, ils seront apostats à l'âge adulte. Mieux vaudrait alors s'abstenir de les baptiser si tôt pour que leur conversion soit sincère. Au contraire, des arguments sur la conversion ou le baptême

⁹⁵ I. POUTRIN, *Convertir les musulmans, Espagne, 1491-1609, op. cit.*, p. 316.

forcés émergent. Mais ces questionnements à propos de converti.e.s d'autres religions ou confessions (juifs et musulmans, ou au moment de la Révocation de l'édit de Nantes, protestants) ne font jamais l'objet de réflexions spécifiques sur les enfants de clercs apostats. Le fait que les religieuses ne soient pas des infidèles mais seulement des hérétiques et apostates, et qu'elles soient aussi si peu nombreuses, l'explique. Il s'agit alors d'essayer de comprendre les enjeux de leur passage à la génération et si ces derniers sont différents de ceux de femmes séculières qui deviennent mères.

Dans le cadre des espaces passés à la Réforme, il semblerait que leur naissance ne les condamne pas à une existence autre que celle, normale, des enfants de laïcs. Ainsi, ils apparaissent au sein des actes communs, de baptême par exemple. Les naissances des enfants de Charlotte de Bourbon sont scrupuleusement recensées dans un *mémoire* particulier, comme nous l'avons vu. Les archives de l'état civil de Genève renseignent sur le baptême de Marie Tagaut, fille de Jean Tagaut et de Claude Bernard, le 13 décembre 1555. La cérémonie est menée selon le rite réformé : le ministre Des Gallars officie et Jean Budé est le parrain⁹⁶. L'insertion de Tagaut dans les cercles réformés se manifeste avec ce baptême, mais aucun cas particulier ne semble fait du passé de religieuse de la mère. C'est quand, à la mort du poète mathématicien, son épouse est contrainte de récupérer l'héritage de son frère, resté en France et catholique, que le passé monastique devient un enjeu pour la vie des enfants. Le statut ambigu de ces enfants est rappelé seulement au moment des successions, en France, pour faciliter l'éviction des héritiers potentiels.

Dans la recherche des vies de ces enfants, même ceux de Marie Dentièrre, seule religieuse qui fait de son retour à la génération un argument retentissant de propagande réformée, cette mère de cinq enfants qui, face aux clarisses de Genève, met en avant le bonheur et les avantages de la maternité, demeurent dans une forme d'invisibilité. En effet, si l'on sait que la Tournaisienne se targue d'avoir « cinq beaux enfans⁹⁷ » devant Jeanne de Jussie horrifiée, rien de plus n'est mentionné. Néanmoins, comme l'ancienne religieuse Claude Bernard, les enfants de la réformatrice sont élevés dans la foi réformée. En effet, une enquête extrêmement précise de William Kemp et Diane Desrosiers-Bonin fait un état des lieux sur l'identité de certains de ces enfants. Une source intéressante est relevée par les deux chercheur et chercheuse : une des éditions de l'*Epistre tres utile*, conservée à la Bibliothèque Mazarine, contient une dédicace à Marguerite de Navarre de nature plus intime que celle des autres exemplaires, puisqu'elle inclut des références à deux des filles respectives de Marie Dentièrre et Marguerite de Navarre (mention qu'on ne trouve pas, par exemple, dans l'exemplaire détenu par

⁹⁶ J. TAGAUT, *Odes à Pasithée*, *op. cit.*, p. xcvi.

⁹⁷ Voir par exemple la citation qu'en fait Herminjard, en note d'un échange entre Farel et Calvin à propos de Froment, l'époux de Dentièrre : A.-L. HERMINJARD, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française : recueillie et publiée, avec d'autres lettres relatives à la Réforme et des notes historiques et biographiques*, Genève, H. Georg, 1878, vol. 5-1538-1539, p. 152.

les Archives de Genève). Au sein des explications que donne l'ancienne abbesse de Tournai, épouse successivement de deux ministres, à la rédaction de cette épître, une des raisons insérées est la suivante :

Et aussi pour donner courage à ma petite fille vostre fillole de donner aux Imprimeurs une petite grammaire hébraïque qu'elle a fait en fraçoys [*sic.*] à l'utilité & proffit dés aultres petites filles. Et principalement pour ma Dame la Princesse vostre fille, à laquelle est dirigée. Car comme bien sçavez, le sexe féminin est plus honteux que l'autre, et non sans cause. Car les lettres luy ont esté jusques à present tant cachées qu'il n'osoit dire mot⁹⁸.

Pour W. Kemp et D. Desrosiers-Bonin, cette fille est la cadette des deux enfants que Marie Dentièrre a eu avec son premier mari, Simon Robert⁹⁹. Elle et lui expliquent aussi que l'aînée épouse, dans les années 1550, un habitant de Genève. Pour la plus jeune, son nom n'est pas connu, mais, toujours selon ces deux historien.ne.s, elle aurait épousé un pasteur de Genève, professeur d'hébreu, Jean Raymond Merlin. Dans ce paragraphe de l'épître, la parenté spirituelle entre Marguerite de Navarre et la fille de Marie Dentièrre semble indiquer une relation entre les deux femmes plus proches que celle d'une simple connivence intellectuelle et théologique. Par le baptême des enfants se manifeste la continuité de la foi réformée : entre Jean Budé, appartenant aux élites intellectuelles de la Genève réformée, et la protectrice des évangélistes de France, le choix de ces parentèles spirituelles inscrit ces deux religieuses mariées et installées à Genève dans une continuité du rattachement à la nouvelle confession : ce n'est plus uniquement leur mariage qui traduit leur conversion, mais également l'éducation réformée donnée à leurs enfants. Le fait que la fille de Marie Dentièrre sache l'hébreu est révélateur de l'engouement des débuts de la Réforme pour l'éducation des femmes : le même article mentionne l'importance d'une « pédagogie réformée¹⁰⁰ » dans ces années. Cette transmission de la Réforme apparaît également dans l'éducation des enfants de Charlotte de Bourbon, ou, tout du moins, dans le testament amendé qu'elle réalise en 1581. Une de ses premières requêtes, adressée à son époux, est de prendre soin d'une éducation religieuse, et vraisemblablement réformée, de ses filles :

Touchant les enfans que Dieu m'a donnez et autres qu'il lui plaira me donner à l'advenir, mon désir et intention est qu'ils soient nourriz et eslevez et soigneusement endoctrinez en la cognoissance et crainte de Dieu et en la foy de Jesus-Christ nostre sauveur, et, comme c'est le principal et le plus excellent trésor que je leur sçaurois demander à Dieu, ainsy je me confie entièrement que monseigneur le prince en portera le soing convenable¹⁰¹.

⁹⁸ W. KEMP et D. DESROSIER-S-BONIN, « Marie d'Ennetières et la petite grammaire hébraïque de sa fille d'après la dédicace de l'épître à Marguerite de Navarre (1539) », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. 60, n° 1, 1998, p. 120.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 124.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 132.

¹⁰¹ J. DELABORDE, *Charlotte De Bourbon, Princesse d'Orange, op. cit.*, p. 266.

Le retour au siècle, dans les rangs des réformés, montre une adaptation aux attentes des milieux dans lesquels les anciennes religieuses évoluent : à Genève ou dans les Pays-Bas, elles élèvent leurs enfants dans la nouvelle confession. On ne voit ni allusion à la Vierge, ni aux saints. De la même manière, les épouses connues des réformateurs, certaines anciennes religieuses, éduquent leurs enfants dans les nouvelles idées, à l'image d'Anna Adlischwyler (qui épouse Bullinger), Katharina von Bora, ou encore Elisabeth Silbereisen (première femme de Bucer)¹⁰². Le nombre important d'enfants de ces femmes en particulier pourrait alors indiquer un passage complet au modèle de l'épouse de réformateur, dont le but, né des nouvelles assises théologiques, est d'enfanter. Mais dans le cas des anciennes religieuses de grandes familles, telles Charlotte de Bourbon ou Gabrielle de Saint-Chamond, les enfants nés de leurs mariages semblent alors davantage rattacher ces parcours à ceux des femmes de la noblesse, aux descendants nombreux, qu'à des convictions nouvelles : Gabrielle de Saint-Chamond, pourtant toujours catholique, a sept enfants hors du couvent. La pression dynastique deviendrait alors la cause principale de ces maternités à répétition, plus que la question de la contraception : les autres religieuses sorties, de rang moindre, ont moins d'enfants.

Loin de ces parcours plus connus, d'autres anciennes religieuses ont donc des enfants. Au sein de ces trajectoires éloignées des enjeux théologiques et théoriques qu'un mariage avec une ex-nonne de haut-rang peut comporter, les enfants sont oubliés jusqu'à leur entrée en scène dans les cours de justice. Face aux juges, la seule identité retenue de ces individus est leur parentèle problématique. D'un certain Suau, fils d'une religieuse professe et d'un chanoine, on ne connaît que cette origine. Le nom même de cet homme n'est pas su. D'un côté, Louis le Caron nomme cet individu « Jean Suau¹⁰³ », de l'autre, Maynard l'appelle « Anthoine Suau¹⁰⁴ ». Y aurait-il une confusion avec Jean Suau, de Nîmes, auteur de plusieurs livres de médecine, lui-même médecin et jurisconsulte, dans les mêmes années¹⁰⁵ ? En définitive, la nature d'*exempla* de l'arrêt retraçant la démarche judiciaire de l'enfant de religieuse, explicitée par Maynard qui considère cet arrêt comme crucial « pour l'exemple & pour les bonnes mœurs¹⁰⁶ », où une religieuse et un chanoine deviennent parents, fait oublier les détails de la vie de cet individu : l'origine incestueuse, selon ces juristes, est la seule raison de cet arrêt. Les mêmes logiques sont à l'œuvre dans l'arrêt de 1607 utilisé par Cardin Le Bret pour

¹⁰² De très nombreux écrits sur cette question des femmes de réformateur, entre autres, voir : E. A. MCKEE, « Katharina Schütz Zell, Idelette de Bure, and Reformed Women's Views and Experience of Marriage », *Reflexus-Revista de Teologia e Ciências das Religiões*, n° 17, 2017, p. 15-35.

¹⁰³ L. Le Caron, *Responses ou décisions du droit françois, confirmées par arrests des cours souveraines de ce royaume et autres... enrichies de singulières observations du droit romain, revenüs et augmentées...*, Paris, N. du Fossé, 1605, p. 250.

¹⁰⁴ G. de MAYNARD, *Notables et singulieres questions du droit escrit*, Paris, chez Robert Foüet, 1608, vol. 1, p. 140.

¹⁰⁵ J. SUAUE, *Traicte De La Merueilleuse Et Prodigieuse Maladie, Epipendémique Et Contagieuse, appelée Coqueluche, tres-docte, & tres-utile, faict & composé en forme de Dialogue*, Paris, Didier Millot, imprimeur, 1586.

¹⁰⁶ G. de MAYNARD, *Notables et singulieres questions du droit escrit*, *op. cit.*, p. 140.

décortiquer les enjeux et les preuves à fournir pour attester du vœu d'une religieuse. L'entrée en matière de l'arrêt atteste de l'anonymat choisi pour lui donner sa portée universelle :

Une religieuse estant sortie du Monastere où elle avoit porté l'habit six à sept ans, se maria, & de son mariage eut un enfant, & puis mourut en ses couches. Le père & le tuteur de cet enfant fit assigner pardevant le Prevost de Paris, les freres et sœurs de la deffunc afin de donner partage à leur neveu¹⁰⁷.

La situation initiale est posée avec des informations biographiques limitées à un minimum. Outre la mort en couches, qui rappelle en passant la dimension d'une mise en danger inédite, nouvelle pour elles, du corps, vécue par les religieuses qui sortent du couvent, on apprend dans cet arrêt la faible solidarité familiale manifestée par les oncles et tantes de l'enfant envers la famille de l'ex-nonne. L'apostasie initiale est présentée comme contraire aux volontés de Dieu et de cette famille, ainsi que comme cause suffisante de l'exclusion des partages. La demande du père est déboutée et l'une des trois « choses décisives » le permettant, selon Cardin Le Bret, est l'impossibilité « que l'enfant qui est nay de ce pretendu mariage ait raison, ou son père pour luy, de demander partage, qu'au contraire, toutes les loix du monde le tiennent en abomination devant Dieu & les hommes¹⁰⁸ ». Sur l'enfant et ses parents, aucune indication : ici encore, ils ne sont présentés que comme les acteurs typifiés de saynètes juridiques, réduits à leur seul statut de rejeton et de faux mari d'une religieuse. Enfin, dernier exemple de cette anonymisation des religieuses et de leurs enfants dans les recueils d'arrêts, Louis le Caron propose un cas pour étayer sa rubrique « de mariage », qui explique que des enfants d'une religieuse ont bien hérité de leur père « parce que le mariage avoit duré plus de dix ans publiquement & sans contredict des parens¹⁰⁹ ». Mise à part l'information que cette femme a eu plusieurs enfants, rien d'autre n'est retenu par le juriste. Ces quelques moments d'identification d'enfants de religieuses ne permettent donc pas de retracer leurs parcours, ni de poser les questions d'une adaptation à la maternité de ces femmes.

À ces anonymats compliquant l'accès aux vies matérielles des enfants de religieuses s'ajoute l'ensemble des représentations qui pèsent sur ces individus à la naissance indigne. La manière dont les enfants d'anciennes moniales sont décrits par les auteurs du XVI^e siècle contribue ainsi à dessiner un type plutôt que des parcours réels. Florimond de Raemond constitue un cas emblématique de ce traitement littéraire horrifié de la possibilité d'enfants de religieuses, lorsqu'il évoque les fruits du mariage de Martin Luther avec Katharina von Bora. Dans un sous-chapitre de la partie portant sur le mariage du réformateur, intitulé « les enfants de Luther », le catholique liste la descendance

¹⁰⁷ C. LE BRET, *Les oeuvres de messire C. Le Bret, ... revenüs et augmentées par luy de plusieurs choses notables depuis la dernière édition*, Paris, Vve T. Du Bray, 1643, p. 552.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 556.

¹⁰⁹ L. LE CARON, *Respones ou décisions du droit françois, confirmées par arrests des cours souveraines de ce royaume et autres... enrichies de singulières observations du droit romain, revenüs et augmentées...*, *op. cit.*, p. 289.

du couple, avec sa verve particulière : « du monstrueux mariage de ce moine & de sa nonnain sortirent trois enfans mâles ». Ce trio reconduit donc les péchés de ses parents : le premier est célébré comme le fils d'un prophète, le deuxième vient « ravager la France » par les armes et mène une vie dissolue, et le dernier est juste mentionné¹¹⁰. Plus qu'une reconduction pécheresse, il s'agit de l'émergence d'une lignée monstrueuse, que Raemon d'Identifie à une « race », le premier né de Luther représentant la « première race » du réformateur.

En somme, ces familles constituant un enjeu théologique des affrontements confessionnels, leurs parcours sont brouillés par un ensemble de textes, de prédictions, de sermons, qui, de la même manière que ceux qui portent sur les mariages cléricaux, établissent des types, des vérités générales sur ces trajectoires de vies, afin de servir à l'argumentaire plus large des écrits d'oppositions confessionnelles. Or à étudier ces écrits, dont de Raemon d'constituerait un des chefs de file du côté catholique, une logique principale permet de comprendre les enjeux posés par le passage à la génération des religieuses : celle d'une transmission biologique de ce péché originel aux descendants. Si cette dynamique explicative est rapidement mobilisée dans les documents catholiques (la mère, en tant qu'ancienne religieuse, procrée nécessairement des enfants qui portent son vice), la même analyse pourrait peut-être être menée pour les penseurs réformés. En effet, dans cette vision d'une morale génétique, au sens étymologique d'une transmission familiale, le statut catholique pourrait-il se transmettre de génération en génération du fait de l'identité monastique passée de la mère ? En d'autres termes, les enfants de religieuses continuent-ils à souffrir, dans les espaces réformés, de l'ancien statut de leur mère ?

b. La transmission du péché

L'HORREUR DE LA GÉNÉRATION : SCANDALES CATHOLIQUES

Pour les juristes et les clercs catholiques, la maternité des anciennes religieuses est identifiée à la conséquence néfaste d'un inceste sacré et les fruits de ces unions détestables sont destinés à porter l'infamie de leur ascendance. L'entrée dans la génération des nonnes ne forme ainsi que la première étape dans une succession pécheresse qui marque leur descendance directe. Les jugements portés sur les enfants de ces mariages illégaux établissent donc une infamie qui dure et affecte les enfants de religieuses. Ce type d'illégitimité permet de définir plus précisément la catégorie de bâtardise ecclésiastique, appliquée la plupart du temps aux enfants des hommes qui ont prêté des vœux, prêtres et clercs, et qui dissimulent les fruits de leurs relations illégitimes. Ainsi, les enfants de religieuses, phénomène caractéristique du XVI^e siècle, permettraient de mettre au jour des attitudes

¹¹⁰ F. de RAEMON D, *L'Histoire de la naissance, progrès et décadence de l'hérésie de ce siècle*, op. cit., p. 301.

sociales différentes envers les enfants de femmes auparavant vouées au Christ que pour ceux qui sont le fruit de déviances ecclésiastiques masculines. La première différence est (évidemment) genrée : alors que les prêtres qui ont des enfants naturels font tout pour les dissimuler et opèrent des stratégies de sortie de la paroisse des mères et de leurs enfants, comme le montre Kevin Saule pour le XVII^e siècle¹¹¹, les religieuses-mères se retrouvent souvent avec leurs enfants à charge. L'autre différence, économique, est une hypothèse : l'Église punirait davantage les hommes victimes d'incontinence que les femmes sur ces questions, car la peur d'une dissolution des biens ecclésiastiques (peur qui motive la sévérité des châtiments contre ces pères ecclésiastiques qui pourraient transmettre ces biens à leurs enfants, toujours selon Kevin Saule) se pose moins avec les femmes au couvent. L'illégitimité des religieuses est étudiée quand elles sont elles-mêmes fruits de relations illégitimes : Elizabeth Lusset s'intéresse à ces femmes, filles de prêtres ou de personnes non-mariées, qui cherchent à monter les échelons du *cursus honorum* monastique et doivent donc demander des dispenses pour naissance illégitime¹¹². Mais des enfants de religieuses, peu d'études. Quelques fois, des allusions sont faites à leur existence : ainsi, ils incarnent ces « enfants du désordre », nés du mélange entre carnalité et spiritualité, pour reprendre la médiéviste Laura Wertheimer¹¹³. Dans les sources, Elizabeth Plummer trouve l'appellation « d'enfants de putains¹¹⁴ » pour les caractériser.

Il y a une forme de bâtardise particulière qui affecte ces familles, qui n'est pas sans rappeler les phénomènes de reconnaissance empêchée d'enfants de Nouveaux Convertis à la fin du XVII^e siècle, du fait d'un mariage parental illégal¹¹⁵ : comme tous les enfants considérés comme illégitimes à l'époque moderne, c'est l'impossibilité de succéder qui matérialise dans les existences de ces enfants le stigmate de la bâtardise¹¹⁶. Pourtant, dans ces cas de bâtardise du XVI^e siècle, liés au statut de religieuse de la mère, l'illégitimité de la naissance ne se traduit pas uniquement dans l'exclusion des héritages de l'enfant, mais aussi de la mère, ancienne religieuse. Le droit spécifie encore cette catégorie de progénitures des religieuses, puisque ces enfants sont assimilés à des enfants nés de

¹¹¹ K. SAULE, « La bâtardise ecclésiastique au Grand Siècle : Entre assimilation impossible et faible réprobation sociale », dans Carole Avignon (éd.), *Bâtards et bâtardises dans l'Europe médiévale et moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2018, p. 213-224.

¹¹² E. LUSSET, « Moines et moniales de naissance illégitime. Entrer dans les ordres réguliers et y faire carrière à la fin du Moyen Âge : entre droit général et ius proprium », *op. cit.*

¹¹³ L. WERTHEIMER, « Children of Disorder: Clerical Parentage, Illegitimacy, and Reform in the Middle Ages », *Journal of the History of Sexuality*, vol. 15, n° 3, 2006, p. 385.

¹¹⁴ M. E. PLUMMER, *From Priest's Whore to Pastor's Wife*, *op. cit.*, p. 155.

¹¹⁵ À ce sujet, voir par exemple : D. BOISSON, « Bâtardise et confession religieuse : L'illégitimité des enfants de réformés en France au XVIII^e siècle », dans Carole Avignon (éd.), *Bâtards et bâtardises dans l'Europe médiévale et moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2018, p. 101-111.

¹¹⁶ M. P. POCH, « Filiation illégitime et mariage reprouvé en France à l'époque moderne (xvi^e-xviii^e siècle) », dans Carole Avignon (éd.), *Bâtards et bâtardises dans l'Europe médiévale et moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2018, p. 147-156.

fautes graves, comme l'adultère et l'inceste, et ne peuvent donc pas succéder, contrairement à des bâtards 'naturels' qui, selon les coutumes, peuvent hériter¹¹⁷. Laura Wertheimer insiste sur cette distinction médiévale entre des naissances de deux types, *naturalis* et *spurius*. L'enfant naturel, né de parents concubins, peut accéder plus facilement à ses droits que l'enfant d'inceste, de sacrilège¹¹⁸. En parallèle de cette exclusion juridique, les enfants, dans les discours, sont porteurs de la faute de leurs parents. Jean Benedicti évoque cette descendance comme la raison des mariages qu'il considère comme incestueux « [Luther et Ocolampade] espouserent des nonnains pour engendrer des enfans de fornication¹¹⁹ ». L'enfant, fruit normal du mariage chrétien, devient le rejeton dévoyé d'une fausse union.

Les ex-religieuses apparaissent quelques fois dans les sources comme les causes du maintien dans l'hérésie de leurs compagnons : par leur présence et leur faux-mariage, elles sont vues comme responsables de la pérennité de l'hérésie, du choix hérétique maintenu. Les enfants ne font donc que renforcer cette persévérance réformée, obligeant les maris des nonnes à demeurer dans l'hérésie pour des raisons familiales, alors que seuls, ils auraient sans doute rejoint leur confession d'origine. Claude Haton utilise ces raisonnements, en considérant que l'ancrage dans l'hérésie de la famille cléricale nouvellement créée est la cause seule de l'épouse fautive, ancienne religieuse :

Il y avoit semblablement les sieurs de Boissy, au village ou parroisse de Chenoise, de Lansoë, au village de Villers-St-Georges, qui avoient espousé chascun d'eux une nonnain ou religieuse, desquels ilz avoient des enfans, sans lesquelles religieuses ilz eussent volontiers laissé l'hérésie huguenotique pour se remettre avec les catholiques, comme ils avoient commencé à faire à l'instant de la mort de l'amiral Coligny ; mais à leur persuasion, ilz estoient retournés avec les hérétiques¹²⁰.

Les enfants encouragent donc aussi le péché de leur mère en contraignant leur père, par le poids du devoir familial, à rester huguenot. La faute de la conversion et du mariage illégitime repose dans ce cas sur la religieuse et ses enfants. Ce péché continue d'être porté par les enfants qui en subissent les conséquences, essentiellement juridiques, mais dont l'assise intellectuelle est bien, dans les représentations, celle d'une descendance qui n'est pas seulement le fruit mais aussi le vecteur du péché, qu'elle doit par conséquent continuer à expier. Le fils d'Edmée de Bridières, ancienne abbesse de l'abbaye de Saint-Rémi, dans la première moitié du XVII^e siècle, est confronté au cadre légal posé à la succession des anciennes religieuses : tous ses parents et sa fratrie étant décédés, il devrait pouvoir hériter, mais il doit justifier de cet héritage compliqué par deux parents membres du clergé, puisque son père était sous-diacre. Ses oncles et ses tantes paternelles refusent de partager

¹¹⁷ *Id.*

¹¹⁸ L. WERTHEIMER, « Children of Disorder », *op. cit.*

¹¹⁹ J. BENEDICTI, *La Somme des pechez et le remede d'iceux*, *op. cit.*, p. 276.

¹²⁰ C. HATON, *Mémoires de Claude Haton*, *op. cit.*, p. 922.

l'héritage avec lui. L'avocat Bonneuil d'Harley, contre la partie du fils nommé Jacques de Chauvelin, donne une définition catégorique de ce type d'illégitimité de naissance, puisqu'il considère que même dans la possibilité d'un mariage légitime des parents, cette union « n'aurait pû purifier une naissance honteuse, ni donner la vie civile à l'Intimé¹²¹ ». Les enfants de religieuses sont donc morts civilement. Malgré l'aspect hyperbolique de cette expression éloquente, la mort civile n'est pas complète, puisque ces enfants peuvent quand même hériter des biens acquis pendant la vie de leurs parents.

Non seulement Jacques Chauvelin porte l'opprobre de son ascendance, mais sa vie devrait être misérable en expiation de cette faute originelle, selon l'avocat qui poursuit avec cette définition des enfants de l'abbesse :

L'on ne peut considerer les enfans qui en [de ce mariage] sont nez, que comme des enfans de peché, des ouvrages du crime de leur père & de leur mere, & ils ne doivent point avoir d'autre partage que la honte pour rougir de leur naissance & des larmes pour pleurer leur pauvreté¹²².

Le parallélisme final, d'une grande violence symbolique, met sur le même plan deux obligations morales faites à ce fils de nonne : d'une part, une obligation émotionnelle, celle d'avoir pleinement conscience de sa propre indignité, d'autre part, une obligation sociale, celle de demeurer dans la pauvreté, comme pour expier sa faute originelle. Le stigmate de la naissance cléricale ne disparaît donc pas à l'âge adulte : Matthew Gerber explique que les parlements français, au XVI^e siècle, sont d'ardents défenseurs du célibat et que l'appareil juridique s'intensifie pour empêcher les liens économiques entre parents (il évoque les prêtres) et enfants illégitimes. Il montre que les décisions concernant les enfants de prêtres durcissent le cadre de l'illégitime famille cléricale : par exemple, le parlement de Paris en 1570 décide que les enfants de prêtres ne peuvent recevoir des dons en pleine propriété. Le parlement de Toulouse annule, quant à lui, les dons faits par des prêtres aux enfants légitimes de leurs fils ou de leurs filles¹²³ : le stigmate s'installe dans la durée, puisque les petits-enfants de prêtre se retrouvent également dans une situation d'interdictions économiques.

Si nous n'avons pas retrouvé de problèmes expérimentés par des petits-enfants de religieuse, la stigmatisation de ces enfants arrivés à l'âge adulte traverse aussi le domaine ecclésiastique. En effet, les demandes de dispenses *super defectu natalium* illustrent la problématique d'une origine illégitime dans le cadre d'une carrière dans les ordres. Les suppliants, selon Fossier, ne sont pas tenus comme responsables de cette faute dont ils sont issus, mais ce type de dispenses n'est accordé que selon

¹²¹ F. de J. de L. GUESSIÈRE, *Journal des principales audiences du Parlement*, op. cit., vol. 2, p. 887.

¹²² *Ibid.*, p. 888.

¹²³ M. GERBER, *Bastards: Politics, Family, and Law in Early Modern France*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 56-57.

les mérites de la personne qui la demande. Pour reprendre ce spécialiste de la Pénitencerie : « la dispense apparaît donc comme une mesure conditionnelle tenant à la vertu du suppliant¹²⁴ ». Dans les archives de la Pénitencerie Apostolique, deux cas trouvés au sein des registres du XVI^e siècle que nous avons étudiés renseignent sur ces naissances illégitimes qui interdisent normalement un accès à certains ordres ou à certaines carrières. Une abbesse demande d'abord une dispense « *super defectu natalium quem patitur de presbitero et muliere soluta*¹²⁵ ». Sa naissance indigne, d'un prêtre et d'une femme célibataire, l'empêche d'accéder à l'abbatiate alors qu'elle a bien été élue par ses moniales. Dans le sens inverse, un homme, fils illégitime d'un prêtre et d'une religieuse, demande une dispense pour pouvoir accéder aux ordres. Sa supplique met bien en avant ce double défaut de naissance :

*super defectu natalium quem patitur de presbitero genitus et monialis professa quod hujusmodi non obstante defectu ad omnes etiam sacros et presbiteratus ordines promoveri et quaecunque & quocunque & qualiacunque beneficia ecclesiastica cum cura et sine cura*¹²⁶.

Johannis, clerc du diocèse de Palencia, en Espagne, doit donc obtenir une grâce pontificale afin d'avoir la possibilité de continuer sa carrière. Le défaut de naissance conditionne alors les existences de ces enfants. Avoir une mère religieuse condamne ses enfants à continuer à vivre l'opprobre de cette naissance : en effet, pour pouvoir être gracié, il est nécessaire d'écrire la vérité à Rome.

La crainte d'une transmission du péché d'une mère ancienne religieuse se voit aussi chez des personnes nées de religieuses, qui sont remarquées pour leur émancipation d'une telle origine fautive. L'abbesse Flandrine de Nassau, fille de Charlotte de Bourbon, est représentative de ces considérations catholiques : la résistance qu'elle mène contre l'éducation réformée des plus abouties qu'elle a reçue dans son enfance contribue à son hagiographie. La vie de religieuse qu'elle mène après son départ de la maison familiale ressort grandie par comparaison avec une enfance hérétique et son ascendance « apostate ». Claude Allard développe donc, dans son hagiographie de la religieuse, un passé hérétique, dans un milieu complètement passé à la Réforme, en insistant sur le miracle d'une telle trajectoire de l'hérésie à la sainteté monastique. Les obstacles mis à la foi sont réduits à néant par Dieu. Un de ces premiers franchissement d'obstacles, étape-clé dans la conversion à la sainteté de Flandrine de Nassau, est incarné par l'abbesse du Paraclet qui accueille la jeune princesse dans son monastère, alors qu'elle est soupçonnée d'être calviniste, et que, selon le chanoine, cette « malheureuse Religieuse portoit le cœur d'un Demon, & l'ame d'une Megere

¹²⁴ A. FOSSIER, « À propos du defectus natalium. Un cas paradigmatique du pouvoir pontifical de dispense (XI^e-XV^e siècle) », *op. cit.*, p. 120.

¹²⁵ APA 151, 168v-169r, 1562. Une dispense « pour défaut de naissance car elle est née d'un prêtre et d'une femme célibataire » (m.t.).

¹²⁶ APA 100, 439v, 1538-1539.

contre la Foy Catholique¹²⁷ ». La transmission du péché se fait par deux filiations, biologiques et spirituelles : l'abbesse du Paraclet avait déjà reçu Charlotte de Bourbon, elle reçoit ensuite sa fille. Cette abbesse, origine de l'hérésie, est identifiée comme la cause de la conversion de Charlotte et devient, en quelque sorte, la source hérétique qui atteint ses parentes : « elle mesme avoit jetté les premieres semences de l'infidelité dans l'esprit de Charlotte de Bourbon, mere de nostre jeune Princesse, qui eût crû dis-je que ce rejetton eût pû estre different de son tronc¹²⁸ ». Mais la susceptibilité de succomber aux sirènes de la Réforme, sorte de faiblesse physiologique, est une autre cause du passage à la Réforme, et cette faiblesse se passe de mère en fille, sous la forme d'une hérédité biologique. Flandrine de Nassau, malgré des prédispositions biologiques à la chute, ne tombe cependant pas dans l'erreur, alors que sa mère s'y est perdue, et c'est cette émancipation qui constitue l'exceptionnalité d'une telle vie et le miracle voulu par Dieu.

En effet, une compréhension de filiation biologique des sentiments et des caractères est à l'œuvre, cette transmission de la mère à la fille n'est pas uniquement celle du corps mais aussi des traits de caractère, et en cela faciliterait celle du péché : la faute de la mère devrait ressurgir chez la fille. Mais contre toute attente, et contre toute logique humaine et de l'hérédité selon Allard, Flandrine de Nassau devient une épouse fidèle du Christ. L'autre motif sollicité par le biographe pour évoquer ces conversions est celui d'une éducation à la Réforme qui s'assimile à une inondation hérétique, à laquelle, conséquence de l'invasion des eaux, se couple un empoisonnement : la vague de l'hérésie touche le monastère et abreuve les futurs hérétiques, ainsi « comme [le Père & la Mere] estoient eux mesmes infectés de ce mortel breuvage, ils vouloient que leur fille allât s'abreuver dans cette source corrompuë & boire dans cette fontaine si sale & si troublée¹²⁹ ». L'autre pendant de la transmission des péchés de la mère se retrouve bien dans l'éducation, qui entretiendrait les vices d'une nature déjà encline au péché du fait de son hérédité : l'auteur, à ce propos, s'interroge sur les raisons éducatives qui poussèrent le couple princier d'Orange à envoyer une de leurs filles au couvent. Si la réponse relève plutôt de l'histoire sociale (il s'agit d'assurer une dynastie et une présence familiale dans les espaces traditionnels comme ces abbayes royales), on a bien vu que l'idée d'une transmission des codes hérétiques s'appuie sur différents vecteurs : la biologie, d'abord, qui prédispose les corps, l'éducation ensuite, qui modèle les esprits, l'exemple enfin, qui, au croisement de ces deux logiques, du corps et de l'esprit, prédéterminerait la perpétuation de l'hérésie.

¹²⁷ C. ALLARD, *Le Miroir des âmes religieuses, ou la Vie de Charlotte-Flandrine de Nassau abbesse du monastère de Sainte-Croix de Poitiers*, op. cit., p. 44.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 44-45.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 36-37.

En contrepoint, pour les réformés, la descendance des religieuses prend des sens différents. Les enfants nés de religieuses devenues mères alors qu'elles restent catholiques est, évidemment, le signe de la dégénérescence des couvents, déchéance morale qui s'incarne donc dans la chair du siècle. Les enfants deviennent très littéralement continuateurs de la faute de leurs parents.

La manière dont l'Église catholique gère de telles preuves humaines de la décadence morale de ses soldats est également vilipendée. En effet, selon certains protestants, les enfants des prêtres constituent la génération suivante du clergé. Par exemple, le transfuge Antoine Fuzy évoque les dispositions prises à la suite de la maternité diabolique d'une béguine à Louvain, lors de l'épiscopat de Henri van Cuik¹³⁰.

Il y eust dis-je une Beguine, espece de religieuse de ce cartier là, laquelle laissa entrer Satan incube à elle succube, duquel elle engendra : toute l'académie en Theologie & les sages du pays furent long temps en grand peine, à agiter par conference que c'est qu'il devoient faire d'une telle engeance, en fin, ils terminerent en silence, tant la punition de la religieuse laquelle fut secrettement emmurée au pain & à l'eau, que la nourriture d'un tel fruit¹³¹.

L'enfant, né de l'union d'une religieuse et du diable, devient une engeance qu'il faut supprimer : les concertations et les réflexions théologiques portant sur ce sujet sont décrites comme inutiles, et le seul moyen de résoudre cette impasse biologique est de réduire au silence la mère et l'enfant. Cette punition double, de l'enfant et de sa mère, illustre toute la méfiance manifestée par l'Église catholique envers ces descendants de membres du clergé, mais aussi celle des réformés, qui questionnent l'avenir de tels enfants, forcément diaboliques. L'auteur acquis aux nouvelles idées, Matthew Parker, dans sa défense sur le mariage des prêtres, s'indigne des promotions que recevraient les enfants de moines et de religieuses au sein de l'Église catholique :

Les chers bébés des prêtres et les neveux des évêque, qui, dans la vieille Captivité Babylonienne, étaient très estimés et promus, ne sont plus que, à présent par la parole de Dieu, des nains adultères et une progéniture de bâtards, qui ne font que rendre visible le vice de leurs progéniteurs et de leurs pères¹³².

Encore une fois, les enfants illégitimes des prêtres rendent visibles, incarnent les vices de leurs parents. C'est par leur corps qu'ils continuent l'existence du péché.

¹³⁰ Cet évêque publie plusieurs sermons et pamphlets catholiques dont, par exemple : H. van CUYK, *Henrici Cuyckius ... ad Mauritium Comitem Nassaviu[m] parænctica epistola*, Louvain, Apud Ioannem Masium, 1601.

¹³¹ A. FUZY, *Le franc-archer de la vraie Église, contre les abus et énormités de la fausse. Par noble Anthoine Fusi, jadis prothonotaire apostolique...*, s. l., aux despens de l'auteur, 1619, p. 870.

¹³² M. PARKER, *A defence of priestes mariages stablysshed by the imperiall lawes of the realme of Englande, agaynst a civilian, namyng hym selfe Thomas Martin doctour of the civile lawes, goyng about to disproue the saide mariages, lawfull by the eternall worde of God, [and] by the hygh court of parliament, only forbydden by forayne lawes and canons of the Pope, coloured with the visour of the Churche*, Londres, by Richard Iugge, 1567, (m.t.), original : « The priestes deere babes, and the bushops neuewes, that in the old Babilonicall Captivitie, were most made of and promited, be now by Gods worde uttered to be but adulterous ympes and bastardly broodes, whiche does but testify of the wickedness of their progenitours and fathers ».

La nouvelle confession, attentive à la parole de Dieu, ne rend donc plus possible le placement des rejetons ecclésiastiques au sein de son Église. L'auteur se réjouit alors d'un monde où cette parole du Dieu vengeur des adultères, s'abat sur les fruits de tels mariages :

La multiplication prolifique des bâtards, la progéniture aux traits de frères née de la génération illégale des nonnes et des moines, ne devrait jamais avoir personne qui se porte garant pour eux. Cependant, que faire si les œillères du monde préfèrent ces copulations aux fruits d'un mariage honorable, pour les évêques et les prêtres ? Néanmoins Dieu jugera les fornicateurs et les adultères¹³³.

La préférence éhontée des catholiques pour les enfants illégitimes des prêtres, des moines et des nonnes, scandalise l'auteur. Ces enfants sont appelés des « copulations », réduits à l'acte charnel et incestueux à leur origine. Ce sont ces enfants qui sont choisis, et non les fruits des mariages honorables, à qui l'on accorde une métaphore arboricole positive : on aurait bien ici une transmission de la vilénie, une succession honteuse, matérialisée par des enfants qui sont les porteurs et les révélateurs, en acte, des transgressions de leurs procréateurs. Cette descendance est, tout autant que ses parents, coupables, et au centre de la critique de Parker : la constitution d'un clergé catholique repose donc sur ces promotions d'enfants cléricaux, parmi lesquels les enfants de religieuses ont leur place.

Si dans les espaces catholiques, les enfants des anciennes religieuses subissent des formes physiques d'exclusion (économique et juridique) et pas uniquement des rejets d'ordre symbolique, il s'agirait de savoir si les espaces réformés qui accueillent des religieuses ou qui accompagnent la sécularisation des nonnes, mettent aussi en place des systèmes d'exclusion ou de surveillance des enfants de religieuses. Y a-t-il, dans ces espaces, la notion d'une transmission du péché catholique à craindre, par la mère ex-religieuse, transmission qui orienterait un suivi particulier de ces familles cléricales ?

UN PÉCHÉ PAPISTE ?

Certains réformés sont en effet inquiets des méconnaissances et mésinterprétations que ceux qui sortent du couvent pourraient porter dans les espaces réformés. Le chanoine sieur d'Agnion, François Bourgoïn, passé à Genève, rédige un *Catéchisme* à l'attention de ceux qui, convaincus par la Réforme, voudraient un accès rapide et simple aux principes théologiques¹³⁴. Dans son introduction, il explique à quel public il s'adresse, notamment les enfants et les pasteurs, qui souhaiteraient rapidement se remémorer tel ou tel passage. Il inclut également les personnes sorties

¹³³ *Id.* ; (m.t.), original : « The plenteous multiplication of bastardes, the frierly frie of Nunnes and Munckes unlawfull generation, shalbe never voucheable. What though the blynde of the worlde, preferre these copulations, before the fruite of honourable wedlocke, in the Buschops and Priestes ? Yet wyll God iudge fornicatours and adulterers ».

¹³⁴ Notice biographique dans : E. HAAG et É. HAAG, *La France protestante, ou Vie des protestants français*, Paris, Cherbuliez, 1847, vol. 2, p. 483.

des cloîtres, qui doivent désapprendre les inepties apprises dans le cadre monastique avant de pouvoir parler à nouveau de sujets théologiques.

Comme de fait il y a des esprits fretillans qui veulent paroistre avant qu'estre nais : & principalement de ceux qui sortent des creux des cloistres, ausquels on a appris dès leur bas aage qu'il n'y a Theologie que celle qui a esté matagrabolisée en ces tasnieres. Je say qu'il y en a un depuis peu de temps [...] qui voulant monstrier qu'il n'avoit pas perdu son temps en son couvent, s'est ingeré de dresser de nouvelles interrogations & responses. Mais voicy que son ostentation luy a vallu : en cuydant monstrier la dexterité de son esprit, il a proposé des erreurs & blasphemes¹³⁵.

La suspicion manifestée à l'égard de ces sorties du cloître permet d'interroger plus avant la notion de transmission du péché, puisque l'auteur recommande une sortie intellectuelle du cloître et une formation à la Réforme avant de pouvoir être considéré comme réformé. Ancien chanoine, il est possible que l'auteur évoque aussi ses premières expériences de la Réforme, à savoir celle d'un apprentissage d'une nouvelle théologie, qu'il estime essentiel, qui doit être une remise en question permanente des faussetés apprises dans une vie antérieure monastique : « il faut à tels [ceux qui sortent des cloîtres] commencer par ce degré, de désapprendre ce qu'ils ont appris en leurs cloistres ». La corruption morale des anciens religieux et religieuses, également soulignée par Calvin, doit nous faire envisager la possibilité d'une crainte de l'adaptation des anciens et anciennes membres du clergé catholique et de leurs enfants à la société réformée, ainsi qu'une possibilité de transmission de ces doctrines papistes néfastes au monde.

Ce soupçon portant sur les anciens membres du clergé catholique s'appuie peut-être aussi sur le mythe de la naissance de l'Antéchrist, déjà abordé, qui signale cette peur possible d'une transmission du péché. Il est assez révélateur que Théodore de Bèze, dans son *Histoire Ecclésiastique*, évoque le capitaine envoyé par le Comte de Sommerive pour lutter contre les réformés en ces termes : « Sommerive, le septième dudit mois, envoya pour reconnaître toute chose, le capitaine Bouque-Nègre, vieil et vaillant soldat, mais au reste, aussi méchant et détestable en toute sa vie, comme la naissance le portait, étant né en paillardise d'un prêtre et d'une nonnain¹³⁶ ». Le péché de sa conception transforme son caractère : c'est moralement que le capitaine porte les stigmates de sa naissance honteuse. Le récit de la mort de ce soldat, aux mains des réformés, poursuit l'analyse de Bèze, qui veut montrer la persistance concrète de sévices moraux liés au passage à la génération de deux membres du clergé. La description de la mort inique de cet homme, tué par son propre valet, s'inscrit dans la volonté de montrer une persistance intergénérationnelle de ce vice de la

¹³⁵ F. BOURGOING, *Paraphrase ou Briefve Explication sur le catéchisme, qui est le formulaire d'instruire les enfans en la religion chrestienne, selon qu'il est aujourd'huy recen en l'Eglise réformée*, Lyon, Par Sebastien Honorati, 1564, p. 6.

¹³⁶ T. de BÈZE, *Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France*, Anvers, de l'imprimerie de Jean Remy, 1580, vol. 3, p. 322.

naissance : « convaincu d'infinis meurtres & violemens, fut pendu & étranglé en la place publique par les propres mains de sondit valet, mourant tout ainsi qu'il avoit vescu¹³⁷ ».

Ce personnage apparaît dans d'autres écrits, mais son ascendance n'est pas mentionnée. Au sein du *Recueil des choses mémorables*, de 1566, l'auteur anonyme, mais vraisemblablement réformé, se réjouit de la mort de Bouque-Nègre. Cependant, il ne lie pas la bassesse de cette mort à son origine, mais plutôt à ses actes envers les femmes, qui le condamnent directement puisque « les femmes & Damoiselles de la ville de cisteron, accoururent vers le Seigneur de Beau-ieu, [...] le suppliant de faire executer ledit Bouque-negre, comme seditieux & violateur de la chasteté des femmes¹³⁸ ». L'auteur catholique César de Nostredame s'insurge, quelques années plus tard, de cette exécution menée par les mains des femmes, mais, bien sûr, sans souligner une naissance potentiellement problématique : « contre tous les droict de guerre [...] attaché & pendu en une croix par les mains propres des femmes, luy qui n'avoit rien moins que le courage effeminé¹³⁹ ». Ainsi, réformés et catholiques ne disent rien de cette parentèle cléricale et professe du soldat. Tout se passe comme si Théodore de Bèze voulait trouver l'origine de la malfaisance du capitaine au-delà de son propre caractère. Pour lui, les fondations du mal s'incarnent au mieux dans cette naissance contre-nature d'un moine et d'une religieuse. Or, ces engendremens fautifs de religieux et de moniales, montrés du doigt par les réformés, qui encouragent d'autre part la sortie des cloîtres et des mariages consécutifs, sont-ils réellement sauvés par le changement de définition, de statut, de légitimité et d'adéquation à la Parole de Dieu que donnent à ces unions autrefois blâmables les mariages réformés ? Autrement dit, les considérations d'un péché qui se développe et se manifeste chez les descendants sont-elles effacées par une génération légale dans le cadre de l'union matrimoniale réformée ?

Si au sein des affaires traitées par le Consistoire, le statut d'ancienne religieuse ne semble pas plus influencer les résolutions des conseillers que la catégorie de « femme », une occurrence laisse à penser que ce passé voué à Dieu, connu dans la communauté au sein de laquelle ces religieuses sorties s'insèrent, interroge les laïcs. Clauda, « femme de Dorbin », apparaît pour avoir insulté François Bourgoïn, sieur d'Agnion, devant sa servante. En effet, selon l'insulteuse, cette dernière est « servante d'ung moyne et d'une moynesse¹⁴⁰ ». Dans la succession d'insultes que Clauda liste, une prédiction est formulée : « les enfants qu'il feroient maugrerent [*sic.*] leur père et mère, et certain

¹³⁷ *Id.*

¹³⁸ *Recueil des choses memorables : passées & publiées pour le faict de la religion & estat de la France*, Strasbourg, Estiard, 1566, vol. 2, p. 684.

¹³⁹ C. NOSTRADAMUS, *L'histoire et chronique de Prouence de Caesar de Nostradamus gentilhomme prouencal*, Lyon, chez Simon Rigaud, 1614, p. 797.

¹⁴⁰ I. M. WATT *et al.*, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, *op. cit.*, p. 117.

aulture propos infames¹⁴¹ ». Or, Clauda insulte la servante en 1546, plus de dix ans après le passage de la ville à la Réforme, et sa connaissance de la prière, vu qu'elle l'a « assé bien ditz », l'inscrit dans la Cité réformée. On aurait bien ici une considération d'une forme de transmission d'un péché papiste : en effet, les enfants sont présentés comme conséquences de l'union de deux anciens membres du clergé, et ces enfants, selon Clauda, « maugréeront » leurs parents, à savoir blasphémeront et renieront leurs géniteurs. La régression à un état catholique d'enfants nés des serviteur et servante du catholicisme serait donc une possibilité presque génétique. La violence de cette insulte se situe au niveau symbolique, puisque comme Michel Nassiet l'a montré avec les insultes lancées contre les bâtards dans la France d'Ancien Régime, la réactivité aux injures explicitant le statut de bâtard ('fils de putain') constitue l'un des moyens d'identifier la violence symbolique sociale exercée contre cette identité¹⁴². Clauda touche une corde sensible, puisque l'insulte la mène devant le Consistoire : cette réactivité sociale aux insultes formulées contre un ancien chanoine, dont les écrits signalent l'adaptation au monde genevois réformé, indique une volonté d'éradication de propos contre les transfuges catholiques, et vraisemblablement une certaine tension politique sur la place de ces enfants dans la Cité. Pour comprendre cette réactivité du Consistoire à l'insulte, il faut souligner, à notre avis, l'ancienneté du rejet du concubinage des prêtres. Les femmes vivant avec les prêtres sont ainsi communément insultées : le glissement de l'insulte contre leurs enfants, même dans un contexte tout nouvellement réformé, semble aisé. Un exemple peut-être un peu extrême, mais qui rappelle le poids de l'opprobre social qui pèse sur ces potentielles unions : sous François Ier, en France, une servante de prêtre, Perrette Delespine, se sent injuriée par les mots lancés contre elle par Guillaume Ducastel en 1538 : « prebtresse, moynesse, macquerelle ». L'injure est vécue si puissamment que l'insulteur est tué¹⁴³. Moins de dix ans après, dans la Genève réformée, il ne semble pas surprenant que de telles habitudes d'insultes soient encore en vigueur et qu'elles touchent les descendants de ces unions nouvellement légitimes.

On aurait donc une transmission du péché originel de chair chez les enfants de religieuses, par leur mère. Si cette transmission est évidente du côté catholique (les enfants de religieuses sont forcément mauvais) et, pour les réformés, quand les religieuses restent catholiques (les enfants des religieuses sont porteurs de la paillardise), il est plus difficile de trouver les preuves d'une crainte réformée de l'avenir des enfants des anciennes religieuses, nés dans le cadre d'un passage aux nouvelles idées.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 118.

¹⁴² M. NASSIET, « Bâtardise, violence et normes de comportement au XVI^e siècle », dans Carole Avignon (éd.), *Bâtards et bâtardises dans l'Europe médiévale et moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2018, p. 369-380.

¹⁴³ I. PARESIS, *Aux marges du royaume : violence, justice et société en Picardie sous François Ier*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998, p. 91, l'autrice cite cette source : AN JJ 251 126 v^o, prévôt de Paris, oct. 1538.

Une occurrence semble montrer que cette interrogation serait davantage posée au sein des populations que des théologiens réformés. En effet, chez ces auteurs, le mariage est le meilleur moyen disponible pour sauver, éventuellement, parents et enfants et donc les maintenir dans la foi. L'inquiétude de l'évolution de ces enfants se manifesterait ainsi parmi les personnes familières d'enfants de religieuses. Par exemple, quelques échanges de lettres à propos de la volonté de Flandrine de Nassau, fille du Taciturne et de l'ancienne abbesse de Jouarre, laissent entrevoir un doute, exprimé par des correspondants réformés, sur la réalisation de sa vocation de religieuse. Le Prince de Condé prévient en effet Maurice de Nassau, demi-frère de Flandrine, que cette dernière veut prendre le voile et cette information est l'objet, semble-t-il, de plusieurs échanges en 1594 :

Je vous avois, il y a quelque temps, dépesché un Gentilhomme exprès pour vous faire entendre comme Mademoiselle Flandrine vostre sœur et ma cousine m'avoit instamment pryé de la vouloir faire religieuse, et avec tant de recherche et continuelle poursuytte, que Madame de S^ce Croix ma tante luy a donné le voile bland, mais voulant à cette heure se rendre du tout professe, qui seroit s'obliger du tout à estre religieuse, je ne luy ay voulu permettre, que je n'aye premier sceu vostre sentiment et intention¹⁴⁴.

Cette fille d'ancienne abbesse veut à son tour devenir abbesse. La lettre laisserait percevoir un doute sur ce choix de vie. Cependant, nulle mention ici de Charlotte de Bourbon : la transmission de ce statut, par le choix du couvent, n'est pas au cœur de l'inquiétude des lettres envoyées au frère de la future abbesse de Sainte-Croix de Poitiers. L'enjeu se limiterait alors aux conséquences de l'entrée au couvent d'une fille de famille princière et réformée.

Ainsi la réception sociale d'enfants de religieuses soulève, même dans les sociétés réformées (parfois uniquement sous la forme de résidus anticléricaux), des résistances. En somme, d'un côté, le rejet caractérise la vie de ces enfants de religieuses dans le royaume de France, exclus des héritages, de l'autre, l'adaptation des enfants de religieuses aux espaces réformés est progressive, puisque dans ces terres protestantes s'attarderait une réaction sociale négative à ces descendants.

EN GUISE DE COMPARAISON : PIERRE DU MOULIN SE DÉFEND D'ÊTRE FILS DE MOINE

L'opprobre social ne se cantonne pas aux enfants de religieuses mais affecte tous les descendants d'hommes et de femmes issu.e.s des ordres religieux. Tout comme une naissance indigne interdit, sans dispense, de gravir les échelons de la carrière cléricale catholique, il semblerait que la réputation d'une origine jugée également répréhensible par les protestants constitue un obstacle au cours d'une vie de ministre réformé. L'origine monastique, qu'elle soit liée au père ou à la mère, est problématique, mais dans le cadre d'une carrière cléricale protestante, elle montre que les hommes

¹⁴⁴ G. GROEN VAN PRINSTERER (éd.), *Archives ou correspondance inédite de la maison d'Orange-Nassau*, Utrecht, Kemink et fils, 1857, vol. 1-1584-1599 (deuxième série), p. 266.

de retour au siècle peuvent subir des formes d'exclusion particulières, liées à une activité spécifique à leur genre : le ministère.

Pierre du Moulin (1568-1658), pasteur de Charenton au début du XVII^e siècle écrit plusieurs ouvrages de controverses, ainsi qu'une courte autobiographie intitulée *La vie de M. Pierre du Moulin, Ministre de l'Eglise reformée de Sedan et professeur en Théologie, écrite par luy-même*¹⁴⁵. Le texte commence par rappeler l'origine familiale de l'homme :

L'an 1564, le 24 avril, Joacim du Moulin, mon père, ministre de la Parole de Dieu, [épousa en] l'Eglise d'Orléans, demoiselle Françoise [Gabet veuve de] Jacques du Plessis, ministre de l'Eglise de [...], fille d'Innocent Gabet, juge pour le Roy, à Vienne, en Dauphiné ; tué pour la religion, peu après le massacre de la Saint-Barthélemy, en l'an 1572, le 24 d'aoust¹⁴⁶.

Dans cette entrée en matière classique, Pierre du Moulin insiste sur une famille réformée et engagée pour sa foi dès les premiers temps du calvinisme en France : son père, pasteur, épouse la veuve d'un autre pasteur, fille d'un martyr des massacres d'août 1572, mais tou.te.s fidèles à la Couronne. Au cours de son propos, et pour rappeler son attachement aux changements rendus possibles par la Réforme, le ministre du Moulin évoque aussi sa joie d'assister au départ des moines de la ville de Groningue prise par les protestants en 1594.

Malgré ces affirmations confessionnelles, dans l'ouvrage *Nouveauté du papisme*, Pierre du Moulin consacre un chapitre entier « touchant la [*sic.*] reproche qu'ils font à du Moulin qu'il est fils de Moine¹⁴⁷ ». Contre ses adversaires catholiques, il explique ces injures par le fait que quand « on n'a plus de pierres à ietter, on iette de la fange » et d'expliquer :

[Ils nous reprochent] que nous reiettons toute sorte d'abstinence, ouvrons la porte aux desbauches, enseignons à rompre les vœus du célibat, pour se veautrer és delices charnelles. Que de ce nombre a esté le père de du Moulin, qui estoit un moine Celestin, qui a mieux aimé vivre d'une vie licentieuse que de garder son vœu. Pourtant, ils donnent conseil à du Moulin de ne mesdire point de la vie monastique, & ne dire plus que les moines ont mis les vices à l'oisiveté à l'ombre de l'autel, & font des Saints afin d'estre inutiles & d'espargner la memoire de son père. Cela suivi d'une gresle d'iniures, l'appellant Atheiste, seducteur, profane, bouffon, &c.¹⁴⁸

¹⁴⁵ L'autobiographie a été publiée en deux articles dans le Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français, soit : P. du MOULIN, « Autobiographie de Pierre du Moulin, d'après le manuscrit autographe, 1564-1658 », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 7, 4/6, 1858, p. 170-182 ; P. du MOULIN, « Autobiographie de Pierre du Moulin, d'après le manuscrit autographe, 1564-1658 (suite) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 7, 7/9, 1858, p. 333-344.

¹⁴⁶ P. du MOULIN, « Autobiographie de Pierre du Moulin, d'après le manuscrit autographe, 1564-1658 », *op. cit.*, p. 171.

¹⁴⁷ P. du MOULIN, *Nouveauté du papisme, opposée à l'antiquité du vrai christianisme, contre le livre de cardinal Du Perron*, Genève, Pierre Chouët, 1627, p. 268.

¹⁴⁸ *Id.*

Du Moulin souligne l'hypocrisie de telles insultes, qui le présentent comme fils de moine, tout en lui reprochant de critiquer le mode de vie monastique. Les insulteurs associent donc étroitement son origine blâmable (selon eux) et des traits de caractère de Pierre du Moulin : ainsi, on comprend que parce qu'il serait fils de moine, il serait aussi « athéiste, séducteur et profane ». Or ces insultes sont bien celles formulées à l'encontre des premiers réformateurs, souvent anciens membres du clergé catholique. La faute monastique se transmet donc avec les caractéristiques attribuées aux « apostats », puisque l'origine condamnable se diffracte, chez l'enfant de moine, en une accumulation de comportements répréhensibles. Il faut rappeler qu'élevé dans une famille réformée, Pierre du Moulin n'a jamais été catholique. Mais on retrouve dans l'accumulation de ces injures celles habituellement adressées aux « apostats » ou aux réformés en général¹⁴⁹.

Après cette première présentation des injurieurs et des insultes reçues, Pierre du Moulin continue son chapitre avec un passage de critique réformée des ordres monastiques et de Rome comme lieu du vice, passage qu'il conclut par une vision utopique de la Cité réformée, notant « que si quelqu'un sortant de ceste corruption vient en quelque ville où nostre religion est estable, il pense estre transporté en un nouveau monde¹⁵⁰ ». Après ce préambule qui rattache son propos à une tradition désormais longue de critiques du clergé catholique, l'auteur revient à la question des moines qui sortent. Il explique alors que ceux qui les rejoignent sont très peu nombreux à s'adonner au bien, et ces derniers sont ceux

qui n'y ont gueres croupi [au monastère], ou quelques uns que Dieu a touché de l'Esprit de sa crainte, & leur a donné sa cognoissance en plus grande mesure. Que si pour leurs affaires domestiques ou pour éviter les tentations ils se marient, vivant honnestement & avec chasteté coniugale, ils suivent en cela le conseil de l'Apostre et obeïssent à la parole de Dieu¹⁵¹.

La possibilité d'adaptation des anciens moines à la rigueur réformée est donc interrogée par du Moulin, ce qui n'est pas sans rappeler les doutes calviniens portant sur la disparition (peu probable selon lui) hors du cloître des mauvaises habitudes développées. Néanmoins, contrairement aux écrits du début de la Réforme, souvent rédigés par d'anciens moines dont Luther n'est que le plus illustre représentant, du Moulin doit se défendre d'être fils de moine. L'insulte peut certainement être expliquée par une réalité chronologique : les enfants de moines et de religieuses de la première

¹⁴⁹ Dans une réponse protestante intitulée *La Réponse aux Lettres de Nicolas Durant, dict Chevalier de Villegaignon*, s. l., 1560, l'auteur anonyme s'oppose à ce lien souvent fait entre apostasie et athéisme quand des catholiques veulent stigmatiser des protestants. Ainsi, par exemple, l'auteur s'oppose à ces catholiques qui « chargent ceux qui en font profession [de l'Evangile], d'estre Apostats, Atheistes, & perturbateurs du repos public ; de vouloir dissiper l'estat des royaume, esteindre la succession legitime des roys [...] » [non paginé].

¹⁵⁰ P. du MOULIN, *Noweauté du papisme, opposée à l'antiquité du vrai christianisme, contre le livre de cardinal Du Perron*, op. cit., p. 270.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 270-271.

Réforme française doivent avoir son âge. Il passe donc, dans son récit, à une défense très personnelle contre ces injures. Il commence par insister sur cette origine imputée qu'il ne considérerait pas, lui, comme honteuse : « que si mon père eus testé de ce nombre, ie ne le triendrois point à reproche & ne penserois point que cela ternist aucunement l'honneur de mon Ministère¹⁵² ». Assumer une filiation paternelle monastique est donc théoriquement possible. L'identité virtuelle de fils de moine sert son argumentaire, un moment.

Mais l'idée d'un ternissement de son ministère par un père ancien moine doit aussi nous informer : dans le monde réformé, et comme pour les anciennes religieuses, les anciens moines ne sont pas accueillis à bras-ouverts. Ainsi, Pierre du Moulin commence par des dénégations virulentes de ces mensonges : « ceux qui ont forgé ce mensonge devoient attendre ma mort, afin de mentir avec plus de libertés & devoient specifier de quel monastere on père a esté moine & quand il est sorti¹⁵³ ». Une volonté de défense de l'honneur attaqué émerge dans ce passage : seule la mort pourrait faire taire le ministre, tant l'insulte est grande. Ainsi, on est loin des propos mesurés du début du paragraphe, affirmant qu'une telle origine ne poserait pas problème. Il insiste sur des propos infondés, qui ne peuvent être étayés par aucune preuve. S'ensuit une biographie paternelle qui présente le parcours spirituel réformé idéal d'un père admiré :

Ayant esté appelé à la cognoissance de Dieu dès sa premiere ieunesse, il s'est consacré au saint Ministere, auquel il a servi en toute fidelité iusqu'au bout de sa course. Sa vie sainte, sa conversation honorable, son courage és afflictions continuelles qu'il a portee pour la parole de Dieu, son zele ardent, sa vigilance en sa vocation, son humeur agreable & affable qu'il assaisonna d'une honneste gravité, estoient autant esloignez de l'air du monastere, que le ciel est loing de la terre, ou la Messe de l'Evangile¹⁵⁴.

À ce portrait du bon pasteur, Pierre du Moulin ajoute un dernier certificat de bonne moralité, cette fois-ci de l'ordre de la *fama*, puisque « sa famille & sa vie connue à Orleans, dont il estoit issu, par ceux de l'une & de l'autre religion démentent assez ceste fable ».

La comparaison finale, qui sert à montrer à quel point le caractère de Joachim du Moulin est excellent, permet à Pierre du Moulin d'ajouter une dernière pique à l'égard de ses détracteurs. Le monastère devient le lieu de l'anti-virtu, et la messe l'opposé de l'Évangile. Ces quelques pages de défense personnelle se terminent par « mais laissant là les personnes revenons à la doctrine », concession de l'auteur à la violence des attaques qu'il endure.

¹⁵² *Ibid.*, p. 271.

¹⁵³ *Id.*

¹⁵⁴ *Id.*

Dans une des marges, Pierre du Moulin nomme un de ses contradicteurs, « l'auteur du Bouclier de la foi Catholique¹⁵⁵ ». Cet auteur qui n'apparaît que par sa production, dont le nom méprisé est effacé, est Jean de Jaubert de Barrault (1583-1643), évêque de Bazas puis archevêque d'Arles. Il publie notamment en 1622 un ouvrage de controverse, violemment opposé à celui de du Moulin, et portant le titre évocateur des

Erreurs et faussetez remarquables contenues dans un livre intitulé Bouclier de la Foy, composé par Pierre du Moulin, soy disant ministre de la parole de Dieu en l'église de Paris. Traicté, auquel on ne voit pas seulement au vray le grand nombre de faussetez, tronctions & depravations du sens des passages citez par du Moulin, mais encore on descouvre clairement, que les auteurs qu'il alleguez en sa faveur, disent fort souvent & en termes exprés, és mesmes lieux, ausquels il renvoye le lecteur, tout le contraire de ce qu'il leur impose.

On pouvait s'attendre, à considérer la réaction vive du ministre, à ce que dans les livres contre le pasteur, les attaques *ad hominem* fleurissent, condamnant du Moulin pour un mode de vie licencieux, une origine douteuse... Mais à lire l'ouvrage cité, par exemple, de près de 500 pages, la mention de la paternité monastique de du Moulin n'apparaît qu'à une occurrence, pas du tout au cours des développements du catholique contre le mariage des clercs, mais dans un paragraphe où elle paraît presque avoir échappé au rédacteur, à propos de la Cène. Le clerc analyse l'emploi, selon lui, de fausses relations de cause-conséquence dans l'argumentaire de du Moulin contre la transsubstantiation et donne un exemple de ce type de raisonnement erroné : « Du Moulin est d'Orleans & fils d'un Moyne defroqué : donques il est Ministre de Charanton¹⁵⁶ ».

Seule occurrence de ces « calomnies » subies par le ministre, ajout inutile dans la conduite de l'argumentation de l'évêque, elle passe presque inaperçue, proche de la fin de l'ouvrage et dans un paragraphe qui ne traite pas de sujets qui pourraient bénéficier de ce fait. Mais cette unique mention met en lumière la dimension extrêmement polémique d'une telle accusation. Pierre du Moulin a dû décortiquer l'ouvrage et veut répondre longuement à une calomnie qui, en termes typographiques, prend moins d'une ligne. On est loin, encore une fois, des précautions prises au début de sa défense, stipulant qu'une telle origine ne serait pas honteuse.

Louis Durand, au XIX^e siècle rappelle encore que l'origine monastique est une calomnie¹⁵⁷. L'accusation de « fils de moine » est donc une marque infamante qui s'inscrit dans la longue durée. Louis Durand montre que le premier à avoir accusé du Moulin est un jésuite, Garasse, fondateur

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 268.

¹⁵⁶ J. de JAUBERT DE BARRAULT, *Erreurs et faussetez remarquables contenues dans un livre intitulé Bouclier de la Foy, composé par Pierre du Moulin, soy disant ministre de la parole de Dieu en l'église de Paris*, Bordeaux, Jacques Millanges, 1622, p. 396.

¹⁵⁷ P. LOUIS DURAND, « Joachim Du Moulin, père du célèbre Pierre Du Moulin, a-t-il été moine ? », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (1852-1865), vol. 13, 10/12, Librairie Droz, 1864, p. 273-275.

de ce mythe des origines. En effet, dans son *Rabelais réformé*, le controversiste jésuite note, au détour d'une phrase que « du Moulin est fils d'un Prestre, d'un Moyne, d'un Celestin¹⁵⁸ ». Ce qui est intéressant, c'est que cette mention est encore une fois une pique adressée à l'auteur réformé haï, plutôt qu'une béquille factuelle pour enrichir une argumentation.

Ainsi, en étudiant les représentations portant sur les enfants de religieuses ou de moines, il faut noter que cette origine, pourtant partagée par les enfants de Luther par exemple, n'est pas bienvenue, même chez les réformés. Les hommes soupçonnés d'être enfants de moines semblent souffrir, au sein d'une carrière de ministre de la foi réformée, de soupçons particuliers : l'exemple des propos de Pierre du Moulin le montre bien. Pour les hommes réformés et ministres, la réputation d'une origine jugée douteuse ressemble alors aux incapacités catholiques dont les membres du clergé catholiques doivent se défendre pour évoluer dans la carrière ecclésiastique : il s'agit de prouver que son origine parentale ne met pas en péril le ministère. Il existe alors une forme de continuité confessionnelle sur la question de la transmission des fautes, accentuée si les parents sont d'ancien.ne.s membres du clergé.

III. L'invention de nouvelles questions

a. Le mariage comme conversion ?

Tout au long de ces parcours, la question d'un lien entre le mariage et la conversion confessionnelle se pose de façon récurrente. Mais dans les sources, la rareté des mentions de conversion, ainsi que l'absence complète d'ego-documents, mènent cette quête à une impasse : la recherche d'une conversion des femmes sorties du cloître est aporétique.

Néanmoins, quelques parcours montrent des transformations et des bouleversements confessionnels au sein des vies de ces femmes. Ainsi, si sortir du couvent n'implique pas une conversion aux nouvelles idées et si le mariage subséquent n'est pas une preuve suffisante d'une conviction personnelle, la migration à Genève n'est pas non plus signe inébranlable d'une conviction personnelle, de l'ordre de la conversion. En effet, le passage à la Réforme, tel qu'il est parfois présenté par les parlements, pourrait s'avérer être au prisme, certes, d'une vision cynique, une opportunité à saisir pour sortir du cloître, puisque l'édit d'Amboise de 1563 établit la liberté de conscience et qu'une religieuse passée à la Réforme ne peut pas être forcée à rester dans son cloître. Il s'agirait donc davantage de retrouver, dans les sources, des signes d'adaptation aux réalités du monde réformé par ces femmes et, dans le cadre de Genève, d'une intégration qui implique un

¹⁵⁸ F. GARASSE, *Le Rabelais réformé par les ministres, et nommément par Pierre Du Moulin ministre de Charanton, pour response aux bouffonneries inserées en son liure de la vocation des Pasteurs*, Bruxelles, Par Christophle Girard, 1619, p. 124.

passage visible et explicité aux idées de Calvin, plutôt qu'une conversion intérieure et sincère, de toute façon inatteignable par les sources. La conversion des pratiques, cependant, affleure dans certaines trajectoires : obligatoire dans leur nouveau contexte d'existence, elle montre les nécessités d'une conformisation au nouveau cadre légal et certaines femmes témoignent d'une grande flexibilité sur ces questions.

Ainsi, dans ces parcours qui aboutissent à Genève, quelques propos prononcés devant Calvin et ses hommes indiqueraient une volonté de sortie du monastère équivalent à une sortie du catholicisme et témoignant d'une conviction réformée. Les déclarations de « Jehan Antoine Bret et sa femme », Catherine Bret, renvoyé.e.s devant le Conseil, conduisent le greffier à noter les phrases suivantes :

Renvoyé devant le Consistoire pour estre receuz habitants sil plait a messieurs dautant que ilz se sont maries pardevant combien quils soient prebstre et moyne et ayant vescu en telle pollution tellement que [comme] advys est quils se doibgent faire demande et reconicion [?] tout de nouveau la celebration dudit mariage et cependant on [...] arreste quon advise [...] si on les recevra pour habitant¹⁵⁹.

Les deux anciens membres du clergé catholique semblent donc mettre dans leur argumentaire une reconnaissance du caractère néfaste des couvents : vraisemblablement, ce sont leurs propos que le membre du conseil retranscrit en notant une vie passée dans la pollution des couvents. Bien sûr, il est possible que la retranscription en des termes réformés (« une telle pollution ») soit l'œuvre du greffier, convaincu de la Réforme. Mais les Registres du Conseil semblent prendre en compte les paroles des individus qui se justifient devant eux : on aurait ici certainement l'écho de leurs paroles, même si elles pourraient être retranscrites par le Conseil en rhétorique réformée habituelle.

D'autant plus que le passage devant les autorités genevoises n'implique pas nécessairement des confessions de foi réformée rédigées : par exemple, Blaise de la Croix et sa femme, Irlande, ne se rattachent pas explicitement aux nouvelles idées. En effet, le Conseil reste factuel à leur propos et note simplement que sa fiancée « est moyenne¹⁶⁰ », et qu'étant donné que le Consistoire a vu des « actestacions » prouvant cette union, il les autorise à s'épouser. Aucune mention, ici, d'un quelconque passage du couple aux nouvelles idées, si ce n'est celle de l'ancien statut religieux d'Irlande. Mais leur trajectoire est bien celle, longue, d'une migration depuis le sud de la France, Castres où les réformés sont déjà bien installés en 1552, en tant que fiancé.e.s, jusqu'à Genève. La possibilité d'un passage plus affirmé à la Réforme, appuyé par un cadre familial, apparaîtrait alors dans un témoignage, demandé par le Consistoire, de personnes venant du même lieu que les deux

¹⁵⁹ AEG, RC 53, image 338, Lundy 27 de Septembre 1557, en conseil ordinaire : « surce que les seigneurs du Consistoyre hont reunis led Blaise de la Croix pource que az permet certaine femme qui est moyenne ».

¹⁶⁰ AEG, RC Part. 6, image 55, Lundy cinquième de Septembre, 1552.

interrogé.e.s. En effet, l'une des témoins, liée familialement à la femme questionnée, note que, selon elle, il n'y a aucun empêchement de mariage, et qu'en plus, les parents de la fiancée soutiennent l'union :

Jehanne de Pestere et Salme de Provence. Deposent estre parrente de lade et ne sçavoir chose en quoy y aye enpechement de mariage et sçavent que les parens en ont consentir et la luy ont financé, car elle estoit en religion de moennerie.

Avis : qu'elle soit exortée à part, a dit qui a environ asses que, en la presence de sa mere et frere, l'a promis¹⁶¹.

Les parents seraient donc acteurs des fiançailles de la moniale puisqu'elle était dans un couvent : on pourrait alors comprendre cette proposition causale comme une acceptation parentale, une volonté de faire quitter le couvent à leur fille ; de même que l'autorisation d'un fiancé qui entame, avec elle, une migration à Genève pourrait indiquer une famille convaincue par les idées de la Réforme. Le lieu d'origine, Castres, corroborerait cette possibilité, en fournissant le cadre d'une région qui passe à la Réforme progressivement dans ces années 1550 (les premiers prêches réformés ont lieu au début de la décennie¹⁶²). Peut-on cependant voir le mariage comme un marqueur de conversion ? À lire ces trajectoires, la sortie du couvent incarne davantage ce moment d'une affirmation et concrétisation confessionnelle réformée. Le mariage semble juste poursuivre une entreprise de sécularisation dans le cadre d'espaces réformés et n'est pas particulièrement marqué, pour ces femmes, comme rupture.

En effet, à l'instar d'Anne de Beaumont, c'est la sortie et la migration à Genève qui signaleraient une inclination vers les idées réformées. Mais il faut aussi rappeler que c'est cette femme qui, emprisonnée à Vienne, utilise le fils du geôlier pour s'enfuir et rejoindre la ville de Calvin, avant de se désengager de sa promesse de mariage car ses parents n'accepteraient pas une telle mésunion : le départ pour la cité réformée constituerait alors un moyen d'échapper aux poursuites qui la conduisirent dans une prison à Vienne. Cependant, l'acceptation familiale de son mariage, la venue à Genève de son frère pour être témoin de son union et le fait que son statut d'ancienne religieuse ne survienne pas dans son contrat de mariage avec Janin Malliet indiqueraient une adaptation fluide à la vie séculière et aux attentes genevoises. Dans ce contrat, non seulement le mariage est stipulé être fait selon la confession religieuse de la ville, mais aussi selon les coutumes matrimoniales genevoises, impliquant une transmission du douaire de la femme au mari :

¹⁶¹ I. M. WATT et J. R. WATT, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, vol. VII (25 février 1552-2 février 1553), *op. cit.*, p. 137.

¹⁶² Un cordelier, par exemple, l'année 1552, est ensuite arrêté et brûlé à Toulouse. Voir : J. P. R. SAINT-ETIENNE, *Annuaire, ou répertoire ecclésiastique à l'usage des églises réformées et protestantes de l'empire français*, Paris, Rabaut-Pomier, 1807, p. 287.

Consequement iceluy mariage celebre et sollempnize devant la faict congregation des fidele selon la reformation [evangelique ?] et puis finalement led mariage consomme et accomplys ainsi quont dict lesdictes parties. [Et sus] est que lan prins a la nativite de nostre seigneur Jesuschrist courant mille cinq cent cinquante et troys et le vingtepseptiesme jour du moys de febvrier. En presence de moy notaire public jure de la cite de genebve soubzigne et par devant les tesmoings [...] nommez. Pour la comtemplacion enquel maniere et pour ce qui dancienne et louable constume de ceste cite de geneve les femmes apportent douaires es mariage a leur marys affin qui puissent plus accommodement supporter les charges de mariage.

Le suivi à la lettre des obligations genevoises en ce qui concerne le mariage indique une adaptation à la vie séculière d'Anne de Beaumont, mais également la participation de sa famille à son retour au monde : son frère fait le déplacement, même si, au moment de la signature du contrat, la mort soudaine de leur père le fait retourner au pays, comme le notaire enregistrant l'acte prend soin d'expliquer :

En voloir et licence de sesdict père et mere comme elle dict conster par lectres missives de leur part a elle envoyee et aussi par elle receues es pays de deca et comme est evident de celaz par la venue de noble Claude de Beaumont filz du prenomme noble Anthoine de Beaumont son frere lequel auroit este la pour leffect du present mariage accompaigne de maistre Claude Papon notaire Royal [...] mais incontinent s'estant appercu du deces dud. Mo. Antoine de Beaumont son pere pris son departement.

L'acte est enregistré en l'absence du frère, mais se déroule sans heurt : la quittance du contrat, signée par les notaires, ratifie les échanges de biens et d'argent au moment du mariage. Si l'inclination vers les idées réformées serait ici tue, dissimulée derrière des actes notariés stipulant l'intégration à la communauté civique genevoise, et donc, en août 1551, vraisemblablement à la confession réformée, rien ne nous permet de conclure à une conversion intime, personnelle, d'Anne de Beaumont à la nouvelle confession. En effet, son arrivée chaotique à Genève, ses liens maintenus avec sa famille (prête, à divers moments de sa trajectoire à envoyer attestations et certifications : pour le rejet du premier fiancé, pour l'acceptation du second), pourraient tout à fait marquer une adaptation pragmatique au monde séculier. Non acceptée en France, poursuivie, le refuge à Genève pourrait prendre le sens d'une réponse pratique à une réalité de sortie du couvent, sans qu'on puisse affirmer une logique confessionnelle à l'œuvre.

Comme Anne de Beaumont et ses deux fiancés, le parcours de Yolande du Chastellet, noble elle aussi, aboutit dans la cité réformée, mais semble davantage lié à une expression de convictions religieuses. En effet, dans le contrat qu'elle passe avec ses frères pour le partage des successions parentales et d'un des frères, elle martèle les raisons qui l'ont poussée à venir à Genève. Mise au couvent (à Sainte-Glossinde de Metz¹⁶³) contre son gré, c'est la poursuite de la vérité de l'Évangile

¹⁶³ Augustin Calmet, dans son étude généalogique de cette famille au XVIII^e siècle, ne retient que cette information de la cadette d'Hélène de Roucy et de Claude du Chastelet, à savoir qu'elle fut coadjutrice de Sainte-Glossinde à Metz. Inconnue réelle ou oubli mesuré ? Voir : A. CALMET, *Histoire généalogique de la maison Du Châtelet branche puînée de la maison*

qui est notée comme le moteur de son action. Elle semble aussi avoir contribué à donner l'impulsion d'un passage familial à la Réforme. Ses frères, au départ réticents à lui transmettre des biens et des rentes auxquels elle avait *de facto* renoncé par son entrée au couvent, finissent par trouver un accord avec elle. Les raisons de son départ du couvent, énoncées clairement devant le notaire Jean Ragueau, sont présentées sans ambiguïté comme confessionnelles, puisqu'elle sort :

Pour eviter les Idolateries et superstitions papistiques esuelles elle avoyt esté plongees des son jeune aage, nayant choisis, aulcun jugement ny discretion et encores moins cognoissance de la verite du saint evangile et de son salut, se soyt retiree en ceste cite pour y vivre selon la reformation de l'evangile, dont elle auroyt adverty ses parens et amys, et mesmes nobles Anthoine et Baptiste du Chastelet ses freres, et iceuls pryé par plusieurs et diverses foys de luy subvenir et doner moyen de soy y entretenir et nourrir¹⁶⁴.

Genève devient la plateforme à partir de laquelle elle contacte sa parentèle, annonce sa conversion et sa nécessaire réinsertion dans l'héritage familial. L'argument retenu est celui, souvent croisé, d'une profession religieuse non valide car faite de force, mais elle associe également ce qui pourrait constituer ses nouvelles convictions : en effet, selon elle, elle a été mise au couvent sans avoir la connaissance de ce qui était bien pour son salut. Cette ignorance, conjuguée à la volonté de ses parents de la placer au monastère, l'ont fait prendre le voile de manière trompeuse :

Lhors de la pretendu profession elle estoit en bas aage nayant cognoissance de ce quelle faisoit contre lhonneur de Dieu et aussy quelle neust oze lhors resister au voloir de sesdictz père et mere et aultres ses parens, par l'induction et craincte desquelz elle fut lhors mise aud. monastere et feyt profession¹⁶⁵.

Il s'agit, en sollicitant ces deux arguments, de convaincre ses frères de réaliser, à son égard, un acte de charité, d'autant que la fratrie partage désormais la même foi. C'est pourquoi elle « demandoyt et requeroit lesdictz nobles Anthoine et Baptiste du Chastelet joinct aussy la faveur de la verite de levangile a la cognoissance duquel par la grace de dieu ils avoyent esté tous appelez¹⁶⁶ ». Cette convergence confessionnelle et l'acceptation finale des frères de lui transmettre une partie des biens hérités, illustre un ralliement familial à la Réforme dans lequel une ancienne religieuse s'avère être une des actrices¹⁶⁷. Le décès des parents pourrait représenter alors l'occasion pour une partie des frères et sœurs de passer aux nouvelles idées. Selon Augustin Calmet, une des sœurs, Françoise du Chastelet, reste cependant dans les ordres religieux¹⁶⁸. On aurait donc le cas d'une famille bi-

de Lorraine justifiée par les titres ... tirés du Trésor des chartres de Lorraine, tombeaux, sceaux, monnaies et autres anciens monumens publics, Nancy, Vve de J.-B. Cusson, 1741, p. 159.

¹⁶⁴ AEG, Minutes du notaire Jean Ragueau, 8, fol. 73.

¹⁶⁵ AEG, Minutes du notaire Jean Ragueau, 8, fol. 73-74.

¹⁶⁶ AEG, Minutes du notaire Jean Ragueau, 8, fol. 74.

¹⁶⁷ Voir l'annexe XVI, « Accord de Yolande du Chastelet avec ses frères », p. 603.

¹⁶⁸ A. CALMET, *Histoire généalogique de la maison Du Châtelet branche puînée de la maison de Lorraine justifiée par les titres ... tirés du Trésor des chartres de Lorraine, tombeaux, sceaux, monnaies et autres anciens monumens publics*, op. cit., p. 159.

confessionnelle, qui fournit à la fois des enfants aux ordres catholiques et des nouveaux convertis aux rangs réformés.

Le cas de ces familles partagées entre deux confessions pose la question de la place de ces filles au couvent qui, au moment des choix confessionnels familiaux, sont mises dans une position bien plus délicate que leurs frères et sœurs du monde. Les sœurs Girard présentent aussi des cheminements entre confessions qui font interroger la notion de conversion. En effet, ces deux sœurs entrent en procès pour être réinstaurées dans leur héritage, contre leur frère, en 1590. Leur plaidoyer affirme un passage au protestantisme. L'enjeu pour leur avocat revient alors à distinguer leur sortie et leur conversion, les deux devant être distinctes dans la chronologie de leur sécularisation afin de la légitimer aux yeux de la cour. La sortie doit être un préalable à la conversion et non une conséquence de ce changement confessionnel. L'avocat note alors :

D'ailleurs, il ne paroist pas que ladite Girard soit du nombre des Religieuses que l'on doit accuser d'apostasie, ny condamner à reintegrer le Monastere, suivant l'Ordonnance de Roussillon faite en 1563, d'autant qu'elle n'est point du nombre de celles qui pour suivre la Religion pretenduë reformée, sortirent dans ce temps là des Monasteres, mais elle estoit sortie auparavant, & elle avoit obtenu son Rescrit en cour de Rome, qui estoit une voye licite, & la pensée qui luy est venuë depuis de vivre selon la doctrine de ceux de la Religion pretenduë reformée, ne la met pas aux termes de cette Ordonnance¹⁶⁹.

Les deux sœurs reçoivent, au terme des procédures, de l'argent de leur frère. Par les pièces des procès sur des héritages, on retrouve donc quelques possibilités de passage à la Réforme. C'est le cas aussi de procédures entamées par les couvents ou en lien avec les couvents : mais le biais exercé par les institutions catholiques ne doit pas être oublié. En effet, elles amalgament sans peine apostasie et conversion, et leurs analyses de conversion sacrilège à la Réforme peuvent aussi être vues comme un moyen de trouver des raisons exogènes à la sortie, plutôt que des remises en question endogènes.

À cet égard, la fuite de Charlotte de Bourbon, nous l'avons vu, provoque une enquête commanditée par son père sur les causes de son départ, au cours de laquelle les religieuses de Jouarre sont interrogées, en 1572. Dans ces interrogatoires, les religieuses font le lien entre des conversations que Charlotte de Bourbon a eues avec des hommes réformés et sa sortie. Sa véhémence réaction à la profession religieuse, sa résistance à cette vie ne sont pas considérées comme premières parmi les causes de sa sortie, mais ce sont bien les nouvelles idées qui auraient poussé l'abbesse hors du cloître. Les remises en question de facteurs endogènes (la profession a été forcée par des stratagèmes multiples) sont limitées, alors que l'accusation portée contre des facteurs exogènes (les

¹⁶⁹ N. de CORBERON, *Plaidoyez de messire Nicolas de Corberon ... avec les Arrêts, Ensemble les Playdoyez de Abel de Sainte Marthe*, *op. cit.*, p. 492.

frères d'Averly, relais réformés au sein du couvent) constitue la cause retenue de la sortie de la future princesse d'Orange.

Un dernier type d'action brouille la différence entre trajectoires de sorties monastiques et parcours de conversion qui pourraient être entrepris par les religieuses. En effet, les couvents peuvent s'opposer à la récupération des dots par les femmes qui ont fui les ordres. Ces procédures mettent en avant les avantages de présenter une sortie du cloître comme signe d'une conversion réformée. En effet, l'illégalité d'une sortie motivée par une conversion est un argument plus efficace pour s'opposer aux rendus des dots qu'une sortie qui serait liée au refus de la vie conventuelle : ainsi, dans les sources, le fait de souligner la conversion aux nouvelles idées devient un argument rhétorique, qui complique encore la délimitation de trajectoire de conversion de la part des anciennes religieuses. Gaullieur montre par exemple que Mlle de Verteuil sort du couvent en raison de son passage à la Réforme. La pièce retrouvée est celle d'un procès entre son père et le couvent :

Ce sac contient le procès contre le sieur Verteuil, sieur de Feuillas, à qui les dames religieuses demandoient la dot et rente de la dame d'Archias, qui estoit sortie du couvent et avoit appostasié en embrassant la religion prétendue réformée. Les dames de l'Annonciade demandoient au surplus les biens que la dite dame d'Archiac avoit acquis, ou eu, depuis sa sortie de la maison¹⁷⁰.

L'apostasie motivée par une conversion sert de socle à la demande de restitution de l'argent dû au couvent, à savoir la somme que la religieuse aurait dû verser depuis son départ. La possibilité d'une manipulation de la conversion, dans les sources, pour récupérer l'argent des religieuses sorties, doit donc faire considérer avec attention les accusations d'une conversion : la sortie du cloître, même pour Charlotte de Bourbon, ressemble plus à une fuite de conditions de vie refusées dès leur commencement, qu'à une fuite motivée par les lumières de la nouvelle confession.

Le mariage suivant la fuite n'est, paradoxalement, pas particulièrement retenu dans les trajectoires judiciaires qui mettent en avant une sortie du cloître : l'« apostasie de la foi » se fait le premier critère retenu. Ainsi, le mariage ne viendrait que confirmer une apostasie déjà consommée par le départ du couvent. Rechercher des conversions en identifiant les mariages des religieuses sorties constitue alors une impasse : à l'aune des réflexions sur les trajectoires économiques de ces femmes, le mariage ne s'assimile pas ou peu, à la différence des pasteurs ou anciens membres du clergé masculin, à une revendication publique d'adhésion aux nouvelles idées. Si quelques parcours identifient bien un départ du catholicisme dont la première étape prend forme avec le départ du couvent, le mariage subséquent peut, au mieux, s'analyser comme la preuve d'une sécularisation complète.

¹⁷⁰ E. GAULLIEUR, *Histoire de la réformation à Bordeaux et dans le ressort du parlement de Guyenne*, op. cit., p. 51-52.

b. Une recomposition de la famille ?

L'étude des trajectoires féminines particulières de ces religieuses en rupture de cloître révèle le rôle crucial, central, des familles, qui oscille entre des aides bienvenues et des rejets féroces. Cependant, ces familles ne répondent pas uniquement par l'exclusion ou l'enthousiasme, et toute une zone grise de comportements se fait jour. Ces familles biconfessionnelles, accompagnant ou non le départ de leur parente professe, ces déchirements des parents à propos des héritages, que les membres soient de l'une ou l'autre confession, ces soutiens et ces relais inattendus de frères ou de cousins, ou encore ces parcours féminins, réalisés malgré les diverses ruptures familiales, inaugurent alors des pistes pour questionner l'émergence d'une version moderne de la famille.

La famille moderne se distingue par différents traits de la famille traditionnelle, sans que cette transition puisse se réduire à la vision ancienne d'un passage de la famille communautaire, élargie ou étendue à la famille nucléaire. En effet, les historien.ne.s de la famille et les anthropologues ont montré que cette vision est à complexifier : A. Burguière identifie des évolutions marquées selon les espaces étudiés. Il montre que les modèles familiaux coexistent à chaque époque, et les identifications de grandes régions qui hébergeraient des « familles types » sont à nuancer. Les régions de montagne, avec une main d'œuvre nécessaire pour la survie familiale, pratiquent longtemps la famille cohabitante, à l'inverse de régions de « plats pays », dans lesquelles le conjugalisme, le recentrement sur le noyau conjugal, a lieu dès la fin de l'époque médiévale¹⁷¹. Pour lui, ce n'est pas l'essor de l'individualisme qui voit naître la fin de la famille « fermée », ou communautaire, pour voir arriver la famille « ouverte », nucléaire, et donc plus mobile, plus tournée vers la communauté extérieure, mais notamment ce qu'il appelle « l'idéal conjugal¹⁷² », venu des villes, et exaltant par les canaux ecclésiastiques l'amour marital. Le moteur de la transition serait donc les diverses évolutions culturelles, plus que celles, économiques, d'un passage à des sociétés industrielles à la fin du XVIII^e siècle. De la même manière, J.-L. Flandrin lutte contre l'idée d'un lien systématique entre une période et un type de famille, et invite à bien considérer la famille dans ses changements propres¹⁷³. En somme, pour reprendre le compte rendu de cet ouvrage réalisé par O. Christin, « il faut se garder de tout schématisme¹⁷⁴ ».

Peter Laslett et le groupe de Cambridge inaugurent ces réflexions et ont en effet remis en question la vision fonctionnaliste, héritée du XIX^e siècle, d'une famille étendue traditionnelle laissant place,

¹⁷¹ A. BURGUIÈRE, « Les transformations de la culture familiale et des structures domestiques autour de la Révolution », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, vol. 100, n° 4, 1993, p. 404.

¹⁷² *Ibid.*, p. 409.

¹⁷³ J.-L. FLANDRIN, *Familles. Parenté, maison et sexualité dans l'ancienne société*, Paris, Le Seuil [1^{ère} édition : 1976], 2014.

¹⁷⁴ O. CHRISTIN, « Jean-Louis Flandrin, Familles, parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société », *Annales*, vol. 40, n° 1, 1985, p. 148.

par l'industrialisation, à la famille nucléaire¹⁷⁵. Non seulement cette évolution est fautive dans l'analyse des conséquences, puisque les familles contemporaines continuent à être, pour beaucoup, liées à leurs ascendants, descendants, et tous les parents en dehors de la relation entre père et mère et enfants, mais aussi dans ses prémisses, puisque, selon les études menées sur l'Angleterre, on observe dès le XVI^e siècle une prédominance du modèle conjugal, donc nucléaire. En outre, proposer ce modèle de la famille ne prend pas en compte la réalité familiale qui est d'être un groupe humain en constante évolution et qui, en tant que réalité sociale, fonctionne en cycle : ainsi, une même famille (comprise donc comme la maisonnée, ou pour citer J.-L. Flandrin, comme ce concept « écartelé entre l'idée de coresidence et l'idée de parenté¹⁷⁶ ») traverse différents stades dans son existence : pour ne prendre qu'une preuve de cette observation, le décès et le veuvage d'un des membres du couple recompose la vie familiale, qui peut passer d'une cohabitation conjugale initiale à une famille qui vivrait chez un des enfants aînés mariés par exemple.

Les familles fondées par d'anciennes religieuses pourraient être le lieu d'affirmation d'un de ces changements : celle de l'indépendance que prennent les individus de la famille moderne par rapport à leur parenté, notamment du fait de la fin (subie) des solidarités familiales liée à des situations d'exclusion, solidarités que plusieurs historien.ne.s ont notées comme fondamentales dans l'étude des familles de cette première modernité. En effet, les diverses exclusions auxquelles les religieuses font face montreraient un repli sur soi nécessaire des deux membres du couple, qui se traduit parfois par des migrations loin des familles d'origine, donc des réseaux d'aide et de soutien traditionnels. Le couple monastique mettrait donc en place des familles dans lesquelles le couple a une place privilégiée, puisque ses ascendants et sa parentèle n'appartiennent plus à la communauté familiale de ces anciennes et anciens membres du clergé. Il y aurait donc une rupture dans ces mariages, autour de la notion de stratégie matrimoniale. Cette dernière est à utiliser avec précaution, en accord avec l'analyse de S. Minvielle : en effet, la stratégie à l'œuvre dans les mariages du XVI^e siècle prendrait plutôt la forme, plus atténuée, d'une recherche d'adéquation entre une aspiration personnelle et les attentes de sa famille¹⁷⁷. Pour reprendre Bourdieu, on pourrait même évoquer la recherche d'une « vocation » matrimoniale, à savoir le fait que le choix d'un ou d'une conjointe prend en compte les espérances sociales de la famille. Or, dans le mariage des religieuses, les stratégies qui président aux unions ne sont pas d'abord pensées par rapport au cadre familial de

¹⁷⁵ P. LASLETT, *The World We Have Lost: Further Explored*, Londres, Routledge [1^{ère} édition : 1965], 2015, p. 91 par exemple.

¹⁷⁶ J.-L. FLANDRIN, *Familles. Parenté, maison et sexualité dans l'ancienne société*, op. cit., voir introduction.

¹⁷⁷ S. MINVIELLE, *La famille en France à l'époque moderne*, op. cit., notamment quand il cite les analyses de O. Chaline.

la parentèle : elles semblent davantage être menées dans le but individuel d'une survie hors du cloître.

PRENDRE/SUBIR L'INDÉPENDANCE FAMILIALE

Plusieurs femmes, et principalement d'anciennes religieuses du royaume de France, vivent cette exclusion de leur famille d'origine, pas toujours subie, couplée à une migration. En cela, et du fait de cette mobilité, leurs couples participent à une forme de modernité, notée par plusieurs historien.ne.s comme N. Z. Davis. En effet, l'historienne choisit la mobilité, accrue à partir de la fin du XV^e siècle, comme signe d'un changement des rapports familiaux¹⁷⁸. Certes, la mobilité que Natalie Davis évoque est principalement celle liée à des stratégies économiques. Mais dans le cadre des migrations, vers Genève par exemple, ces mobilités recoupent en partie une planification économique des couples, appuyée à une nécessaire mobilité. En effet, sans aller à Genève, les couples dont l'une des membres est une ancienne religieuse ne pourraient se marier, et donc des stratégies successorales, d'héritage seraient vaines. Or, à lire l'historienne, ces planifications lointaines des familles (ce qu'elle appelle « une tendance des familles du XVI^e siècle à la planification¹⁷⁹ ») sont cruciales pour les parents de l'époque moderne : en effet, il s'agit, pour ces pères et mères de la France du XVI^e siècle, quand ils ne sont pas serfs, de prévoir la survie de leurs enfants même après leur mort. Or, pour les religieuses sorties du cloître, un mariage dans la ville de Calvin semble bien être équivalent à une organisation, sur le temps long, d'une vie nouvelle et économiquement viable, ainsi qu'une possibilité d'inscrire ses enfants dans des logiques successorales.

Parmi ces parcours de femmes en exil, ou migrantes, anciennement vouées à Dieu, la femme de Pierre Martyr Vermigli, qui meurt en Angleterre loin de sa ville natale, Metz, révèle plusieurs logiques à l'œuvre, dont la rupture catégorique avec son passé, une rupture qui s'ancre géographiquement, puisqu'elle accompagne son mari en Angleterre, meurt outre-Manche en 1553 et est enterrée à Oxford. Son statut précédent est connu, puisqu'on retrouve de nombreuses accusations dès les années 1550 de l'union. Ce mariage d'un ancien chanoine et d'une ancienne religieuse constitue l'un des arguments principaux des détracteurs de Vermigli. Par exemple, le catholique Thomas Harding met sur le même plan Luther et Vermigli :

Et bien, Monsieur, quels sont les faits qui ont permis que [les paroles de S. Chrysostome] soient utilisées pour justifier et rendre bon le contrat incestueux passé entre un homme et une femme de vos sectes, qui avaient fait vœu de chasteté ? Par exemple, ce qui a contribué à cela est le cas de Martin Luther, le frère augustin, qui s'est, de lui-même,

¹⁷⁸ N. Z. DAVIS, « Ghosts, Kin, and Progeny : Some Features of Family Life in Early Modern France », *Daedalus*, vol. 106, n° 2, 1977, p. 90.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 92.

enchaîné à Catherine Bore, la Nonne de Nymick, Pierre Martyr, le chanoine régulier de l'ordre de S. Augustin, qui, pareillement, s'est enchaîné, de lui-même, à Dame Catherine, la Nonne de Metz en Lorraine, qui s'était esquivée de son cloître de nuit et enfuit¹⁸⁰.

Pierre Martyr devient ici le Luther de l'Angleterre : époux d'une religieuse, il le justifie aussi théologiquement. Catherine Dammartin, la religieuse de Metz, le suit à Oxford, ce qui, selon McNair, constitue un événement majeur de la vie du réformateur : sur la scène oxfordienne, ce mariage le rattache automatiquement aux nouveaux courants et devient la preuve concrète de sa rupture confessionnelle¹⁸¹. Catherine et Pierre vivent ainsi loin de leurs milieux familiaux originaux : le moment du veuvage du réformateur permet de revenir, dans sa correspondance, sur certains traits de leur relation. La mort de l'ancienne religieuse, en 1553¹⁸², est d'abord évoquée dans ses conséquences pragmatiques pour son mari, dans une lettre adressée à l'auteur et traducteur Utenhove¹⁸³, en mai 1553, soit à peine trois mois après le décès de sa femme :

Quant à votre conseil, mon cher frère, de me remarier, prenant en compte les divers besoins de la vie, je vous suis redevable et vous adresse mes remerciements. J'y vois bien l'immaculée neige de votre cœur chrétien, respirant le plus pur amour de l'Évangile. [...] Mais, à présent, écoutez les raisons de mon intention présente. Si j'avais une famille, tout particulièrement si elle était jeune et nombreuse, comme c'est le cas de cet homme de Dieu, Maître Lasco, je ne serais pour rien au monde sans femme, mais pour ma part, étant sans enfant, avançant en âge, et déclinant en santé, je juge meilleur de rester dans ma condition¹⁸⁴.

La raison de son veuvage maintenu est donc d'ordre pratique et moral : affaibli par l'existence et sans enfant, donc sans la nécessité absolue de devoir leur trouver une mère substitutive, Pierre Martyr Vermigli ne songe pas au remariage. Les raisons pragmatiques avancées ici semblent néanmoins l'être pour répondre à un ami sans l'offusquer sur sa proposition, à savoir le conseil donné à Pierre Vermigli de se remarier ; car la fin de la lettre glisse vers un paragraphe qui permet

¹⁸⁰ T. HARDING, *A rejoindre to M. Iewels replie against the sacrifice of the masse*, op. cit., p. 175, (m.t.), original : « Why sir, what availeth this [les paroles de S. Chrysostome] to the iustifying and making good of the incestuous contracte between man and women of your sectes, that have vowed chastitie ? As for example, what helpeth this the case of Martin Luther the Austen Fryer, who yoked him selfe to Caterin Bore, the Nonne of Nymick, Peter Martyr the regular Chanon of S. Augustines order, who likewise yoked him selfe unto Dame Catherine the Nonne of Metz in Lorraine, that stale out of her cloister by night and ranne away ».

¹⁸¹ P. M. J. MCNAIR, « Peter Martyr in England », dans J. C. McLelland, *Peter Martyr Vermigli and Italian Reform*, Montréal, Wilfrid Laurier Univ. Press, 2006, p. 96.

¹⁸² Lettre de Hooper à Bullinger, retranscrite dans H. ROBINSON, *Original Letters Relative to the English Reformation: Written During the Reigns of King Henry VIII., King Edward VI., and Queen Mary: Chiefly from the Archives of Zurich*, Cambridge, Cambridge University Press, 1846, vol. 1 et 2, p. 99.

¹⁸³ Cité notamment par : F. A. JAMES, *Peter Martyr Vermigli And The European Reformations: Semper Reformanda*, Leiden et Boston, Brill, 2004, p. 146.

¹⁸⁴ G. C. GORHAM, *Gleanings of a few scattered ears, during the period of the Reformation in England: seals, letters, &c.*, Londres, Bell and Daldy, 1857, p. 294, (m.t.), original : « With regard to your advice, dear brother, on my marrying again, on account of the various wants of life, I owe you and I render you many thanks. I see the snowy spotlessness of you Christian bosom, breathing the purest Evangelical love [...] But, now, hear the reason for my present intention. If I had a family, especially if young and numerous, as is the case with that man of God, Master à Lasco, I would on no account be without a wife [...] but for myself, being without a child, advancing in age, and, [...] declining in health, I judge it better to remain as I am ».

de souligner quelques aspects plus intimes et plus émotionnels de sa vie maritale passée. Il évoque affectueusement son épouse décédée, laissant supposer un temps de veuvage psychologiquement nécessaire. En effet, une de ses actions de veuf s'inscrit dans la continuité directe de ce que sa femme désirait quelques mois auparavant puisqu'il suit ses volontés sur le mariage d'un de leurs serviteurs :

Cependant, je pense que je vais donner une femme à Julius, que j'estime comme un fils, afin que mes vieilles années puissent être chéries par eux deux. Je vais lui donner la servante de ma très chère épouse, désormais décédée, dont le souhait était qu'ils puissent être mariés, quand elle était encore en vie, plus tôt cette année. Je vais donc suivre son intention concernant ces deux-là¹⁸⁵.

Ces remarques inscrivent un fonctionnement conjugal de prise en compte des opinions de l'épouse, et de quasi-adoption d'un enfant au sein d'un couple stérile : Julius Senterenziano, serviteur de Martyr, est présenté comme celui qui assumera le rôle filial d'une prise en charge de son maître pendant sa vieillesse. Bien sûr, les stratégies matrimoniales évoquées installent le couple dans une relation entre maîtres et serviteurs. Pour reprendre Peter Laslett, il n'y a pas de distinction, à l'instar de nombreux foyers de l'époque moderne, entre le rôle familial de Vermigli, donc celui d'époux, et le rôle économique de maître qu'il endosse en même temps¹⁸⁶ : Julius et la « *maid* » sont traité.e.s « *somewhat in the position of daughters and sons* ». De même, l'inquiétude de sa femme pour sa servante, maintenue même après son décès par l'intermédiaire de son époux, et celle de Vermigli pour son serviteur masculin, est une constante de l'époque moderne : les époux s'occupent des serviteurs de leur sexe. Cette inquiétude familiale de la vie des employé.e.s trouve son écho dans l'exemple que donne Laslett d'une famille de boulangers qui gère ses serviteurs selon la même frontière genrée. L'ambivalence du chef de famille, qui accueille dans sa maison des serviteurs souvent très jeunes à leurs débuts, se matérialise ici, et Vermigli semble considérer Julius comme un fils.

Dernière remarque sur ce couple dont le départ et la vie indiqueraient la mise en place d'une famille circonscrite au noyau conjugal et à ses relations 'professionnelles' avec les réseaux de réformateurs : il semblerait que Vermigli ne parle pas français¹⁸⁷. On peut alors s'interroger sur l'apprentissage d'une langue de communication conjugale mené par Catherine Dammartin. Là encore, ce cadre du couple doublement clérical inaugure des unions entre personnes aux origines sociales et linguistiques diverses, diversité qui semblait jusqu'à présent davantage s'appliquer aux

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 295, (m.t.), original : « I am thinking, however, of giving a wife to Julius, whom I esteem as a son, in order that this my old age may be cherished by them both. I shall give him the maid of my dearest departed wife, whose wish it was that they should be married, while she was yet living, this very year. I shall follow up her intention with regards to these two ».

¹⁸⁶ P. LASLETT, *The World We Have Lost*, op. cit., p. 3.

¹⁸⁷ Donnelly se pose cette question et est convaincu des faibles compétences de Vermigli dans cette langue. Voir J. P. DONNELLY, *Calvinism and Scholasticism in Vermigli's Doctrine of Man and Grace*, Leiden et Boston, Brill Archive, 1976, p. 41.

représentant.e.s de la grande noblesse. Cette mobilité en couple étayerait alors l'idée d'une évolution familiale précoce de ces unions vers une famille qu'on considère comme plus 'moderne', sur fond de réforme protestante.

Autre exemple déjà abordé d'une mobilité qui mène à un rétrécissement des liens familiaux étendus, celle de Claude Bernard, épouse de Jean Tagaut¹⁸⁸, qui suit son époux-enleveur en Suisse, et se retrouve, à son décès, obligée de réclamer sa part d'héritage à une belle-sœur qui s'y oppose, en retournant dans le royaume de France où la belle-sœur demeure. Là encore, la recomposition d'un fonctionnement familial par la création de liens avec les membres de la communauté réformée, cette fois-ci genevoise, montre une adaptation conjugale au nouveau lieu et la création de sociabilités et de liens qu'on pourrait qualifier de familiaux-spirituels : un des fils de Guillaume Budé, Jean Budé, est témoin de leur mariage et Théodore de Bèze est le parrain de leurs fils¹⁸⁹. Après la mort de Tagaut, sa fille Marie, filleule de Jean Budé, épouse un ministre de la parole de Dieu, M. Tenant, en 1578, ce qui indique une conversion à la Réforme, au moins d'une partie des descendants de l'ancienne religieuse, qui s'inscrit dans la durée¹⁹⁰.

La rupture familiale à l'origine des resserrements conjugaux et familiaux possède, la plupart du temps, plusieurs dimensions. Outre la migration confessionnelle, Charlotte de Bourbon attend plusieurs années avant de réussir à convaincre son père du bienfondé de son choix et de sa réinsertion dans l'hérédité familiale. Marthe Chartier, pourtant sortie du couvent par les actions de sa sœur et son beau-frère, est obligée de fuir dans le village voisin car elle ne peut pas retrouver son héritage. Même sans mobilité, sans fuite, la rupture familiale d'un passé de religieuse prend des formes concrètes. Rappelons, par exemple, le cas du père de cet enfant né d'une religieuse, qui lutte seul face à sa belle-famille car ils accusent sa femme défunte d'avoir déchiré le livre de réception des professes, belle-famille, dont les représentantes et représentants ne reconnaissent pas leur neveu comme légitime¹⁹¹ : l'exclusion de toute forme de solidarité familiale ou de toute logique d'aide ou de soutien oblige ces « familles monastiques » à fonctionner comme noyau conjugal et parental et à développer des stratégies de survie économique qu'on pourrait qualifier d'insulaire. Ainsi, Claude Bernard contre sa belle-sœur, le veuf de cette religieuse contre sa belle-famille, François de Foix contre son beau-frère : les rejets familiaux impliquent une forme de formation familiale réduite qui, bien sûr, se pense encore comme cellule de production et de reproduction,

¹⁸⁸ J. TAGAUT, *Odes à Pasithée*, *op. cit.*

¹⁸⁹ M. RAYMOND, « Jean Tagaut : poète français et bourgeois de Genève », *Revue du Seizième siècle*, vol. 12, 1925, p. 133-134.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 140.

¹⁹¹ C. LE BRET, *Les oeuvres de messire C. Le Bret, ... revuës et augmentées par luy de plusieurs choses notables depuis la dernière édition*, *op. cit.*, p. 552.

mais qui comprend uniquement les membres de la famille nucléaire. Les belles-familles des religieuses se distinguent alors par l'exclusion radicale de ces parentes par alliance d'un nouveau genre.

Il y aurait dans ces trajectoires de ruptures familiales menées par les anciennes religieuses une forme d'élaboration d'une famille différente, moins rattachée à un espace précis, qu'il faut lier avec les bouleversements de la Réforme.

Les volontés testamentaires qui impliquent certaines femmes sorties des ordres révèlent l'ampleur de la rupture que peut constituer ce choix de mariage par une ancienne épouse du Christ, à l'échelle de la famille. Outre Charlotte de Bourbon, dont la démarche de réconciliation avec son père et son héritage prend plusieurs années, d'autres traversent également des exclusions violentes des familles, qui prennent le sens d'une exhérédation. Le fait d'être rayée de l'héritage ne crée pas seulement des conséquences économiques, mais également d'organisation de vie et de structures familiales bouleversées. Par exemple, les trois testaments (retrouvés) successifs du noble provençal Esprit Estienne-Chaussegros, écuyer, seigneur de Venelles et de Mimet¹⁹², rédigés entre 1555 et 1569, montrent les revirements testamentaires d'un père confronté aux bouleversements confessionnels de son époque. Gabriel Audisio étudie ces étapes successives en soulignant l'importance de tenir ensemble les trois documents pour comprendre la vie et la mentalité d'un noble catholique au moment où ses enfants semblent questionner leur héritage confessionnel¹⁹³. La seconde mouture du testament en 1555, intitulée par Gabriel Audisio « le drame d'un père chrétien¹⁹⁴ », met en place l'exhérédation du fils aîné car il s'est converti à l'islam, ou, selon lui, « s'est mis à la loi maïometant ». Il destine son second fils aux ordres, comme tout bon noble catholique, et doit donc gérer sa succession entre ses trois filles. Une de ses filles, Marguerite Estienne, est au couvent des dominicaines de Notre-Dame de Nazareth d'Aix-en-Provence, et il lui prévoit une rente si elle y reste mais, si elle sort, il ne lui versera que dix livres tournois. On voit donc un encouragement, traduit de manière très claire économiquement, à une persévérance filiale dans les ordres religieux. Le testament suivant est formulé en 1559 ; Gabriel Audisio en cite un long passage, dans lequel le père semble être confronté à un nouveau coup du sort. En effet, dans cette version réalisée quatre ans plus tard il :

¹⁹² Claire Dolan illustre certains aspects de la vie de ce personnage, voir C. DOLAN, *Le notaire, la famille et la ville (Aix-en-Provence à la fin du XVI^e siècle)*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1998, p. 68.

¹⁹³ G. AUDISIO, « Famille et religion : les vicissitudes testamentaires d'un noble provençal (1555-1569) », dans C. Grell et A. Ramière de Fortanier, *Le second ordre : l'idéal nobiliaire. Hommage à Ellery Schalk*, Paris, Presses Universitaires Paris Sorbonne, 1999, p. 31-42.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 32.

exhérède de tout son bien Marguerite Estienne-Chaussegros, son autre fille, religieuse de l'ordre de saint Dominique du monastère de Notre-Dame de Nazareth dict Saint-Barthélemy de la présente cité d'Aix, pour autant qu'elle se seroict sortie d'icelluy monastère et auroyt délayé l'abit et se seroyt mariée sans son... ne consentement ains contre sa propre vollonté, conscience et intention, au moyen de quoi, suyvant les édicts du roy sur ce fait et le pouvoir à ly donné par la disposition de droict, il l'a chassée, privée de tout son bien et héritaige, et veult et entend qu'elle n'aye aulcune part et portion pour c'estre volontairement et malicieusement randue indigne d'icelluy monastère¹⁹⁵.

Ainsi, sa fille, incitée à rester au couvent, est sortie et s'est mariée : puisque l'édit d'Amboise ne garantit pas encore la liberté de conscience, Marguerite Estienne est condamnée à l'exclusion selon le droit. La punition paternelle est celle adoptée par les familles catholiques face à des filles apostates, à savoir l'exclusion des héritages, mais il semblerait, ici, que la rupture soit particulièrement marquée¹⁹⁶. Deux détails montrent une forme de radicalité dans l'exclusion de Marguerite. Tout d'abord, le fait qu'elle ait été « chassée ». Ce vocabulaire d'exclusion brutale semble même dépasser l'attitude de rejet, un peu plus tardive, du duc de Montpensier, père de la princesse d'Orange, quand, trois années après le mariage princier fait sans son consentement, il consulte le président Barjot pour définir de la marche à suivre la plus à même de contenter sa conscience. On a ici deux exemples de pères très catholiques, pour lesquels des enfants dans les ordres sont une concrétisation de leur foi. Ainsi, le texte du duc de Montpensier fait écho à celui d'Esprit Estienne-Chaussegros :

et si ne pouvant ledit seigneur redresser et convertir sadite fille a la religion catholique par les admonestement qu'il luy a faict et pourra faire ni aussy la ranger a vouloyre obtenir de nostre Saint Père le Pape les dispence qui luy sont necessaire pour estre liberee de ses vœux et pour le faict dudit mariage. Il suffira pour la descharge de ladite conscience de mondit seigneur dedits admonestements avecq protestations qu'il n'entend et ne veult la favoriser, supporter ni gratiffier en son erreur¹⁹⁷.

Ces oppositions paternelles traduisent des formes de rejets de filles « indignes » qui, même après admonestations, demeurent rivées à leur initiative de sortie du cloître. L'exclusion va au-delà de l'éviction économique en prenant le sens d'un reniement familial. Cette coupure familiale crée les conditions de possibilité d'une famille des religieuses plus 'moderne', en tous les cas, moins centrée sur la parenté. Néanmoins, avec ces deux exemples, un retour en arrière paternel est identifiable : le duc accepte finalement que la princesse reçoive une part d'héritage, et le seigneur provençal, une décennie après le testament qui exhérède l'ancienne religieuse, en 1569, note qu'elle doit être réinstaurée dans l'héritage. Mais le nom de son époux est laissé blanc, absence qui rend criante

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 36.

¹⁹⁶ Voir chapitre VI.

¹⁹⁷ BNF, Département des manuscrits, Français 3182, « Recueil de lettres et de pièces originales et de copies de pièces indiquées comme telles dans le dépouillement qui suit », Lettre 23, fol.54, Instruction de « Loys de Bourbon, ... À Monsieur le président Barjot, pour consulter sur l'affaire de madame la princesse d'Orange... A Champigny, le XXI^e jour de juillet, l'an mil cinq cens soixante dix huit ».

l'impossible approbation paternelle : les liens du sang peuvent faire dépasser l'indignité d'une sortie conventuelle, pas l'alliance. Dans ce contexte d'une opposition flagrante entre les représentations parentales et filiales, il est envisageable que les liens familiaux demeurent distendus du fait de ces oppositions confessionnelles trop grandes. On aurait alors un recentrement possible sur le couple de la religieuse et de son époux.

Ainsi, les familles des anciennes religieuses posent la question de la modernité de ces parcours : en effet, le recentrement sur le couple est évident pour beaucoup d'entre elles. Néanmoins, ce n'est pas cette conjugalité qui distingue particulièrement ces unions, mais l'idée qu'associée à une migration lointaine, ces familles participent à ce que les historiennes et historiens de la famille ont noté pour le XVI^e siècle : les familles qu'on appelle nucléaires sont bien présentes à l'époque moderne, les migrations créent un nouveau centre familial composé par le noyau conjugal, les liens avec les parents proches peuvent se détendre, souvent ici du fait du choix de vie marital. Mais, comme toutes les familles, ces dernières expérimentent des cycles familiaux, au cours desquels des enfants naissent, des conjoints décèdent, des parents pardonnent leur sortie du cloître. Il s'agit alors d'inscrire les religieuses dans les innovations familiales de leur temps, auxquelles elles participent. Mais la spécificité de leur parcours laisse aussi percevoir un aspect : des stratégies matrimoniales qui, sans soutien familial, sont faites pour elles et non pour leurs parents.

UN SOUTIEN DES FAMILLES RÉFORMÉES ?

Cependant, l'implication de certains membres de la famille dans ces parcours de sécularisation nuance l'idée d'un isolement de ces couples cléricaux et permet de donner un aperçu de la manière dont ces bouleversements sont perçus au sein, notamment, des fratries des religieuses. Cette participation de certains membres des familles à la réalisation d'un retour au siècle confirme que la recomposition familiale à l'œuvre, dans les cas de religieuses quittant les cloîtres, peut fonctionner en suivant les canaux de la conversion à la Réforme : ainsi, une religieuse quittant le cloître serait mieux accueillie par des membres de sa famille passés aux nouvelles idées.

Deux documents invitent à réfléchir sur le statut particulier des sœurs de religieuses, et leur rôle dans les sorties du couvent ainsi que dans l'élaboration des représentations sociales du mariage des religieuses. Nous l'avons vu, certaines sœurs peuvent aider leur parente cloîtrée : Charlotte de Bourbon rejoint ainsi sa sœur, elle aussi passée à la Réforme, en sortant de Jouarre, première étape identifiée d'un trajet qui la mène hors du royaume et hors de la confession de son père.

Mais des aides économiques plus tangibles peuvent être mises en place. Le testament de Claire de la Roque, en 1576, est celui d'une réformée, document original qui conditionne l'héritage qu'elle léguerait à sa sœur religieuse à une sortie du cloître et un mariage. Ainsi, dans ce cas, il y aurait

comme une inversion de l'exclusion : c'est la religieuse cloîtrée qui se retrouve hors des considérations d'héritage. Le juriste catholique du Mesnil cite en entier le passage du testament, afin de montrer, par ce cas qu'il juge extrême, si les conditions mises aux testaments sont licites ou non :

Et en tous & chacuns mes autres biens (dit la testatrice) je fais mon heritiere universelle et generale Louyse de la Roque ma sœur, vefve à feu sieur de Lagraulhet, laquelle je veux estre maistresse & usufruitaire tant que vivra, & après son trespas veux que mon bien vienne à ma sœur Anne de la Roque, vefve à feu Sr. De La Glaton, la delaissant maistresse & usufruitaire tant que vivra, & après son trespas, que mon bien vienne à ma sœur Bonne de la Roque, Religieuse du monastere d'Azillan le Comtal, si delaisse l'habit & se marie, & non autrement : donnant puissance à la survivante de mes sœurs d'en disposer à toutes leurs volonteiz et autrement comme entre elles-mesmes s'en accorde, se confiant que lesdites sœurs aymeront mieux delaisser les biens aux parens qu'aux estrangers, quand elles n'auront enfans¹⁹⁸.

Ce conditionnement de la sortie ne peut pas être pris en compte dans l'exécution testamentaire, car il est contraire aux bonnes mœurs selon le juriste. Néanmoins, cette formulation indique bien une situation familiale dans laquelle une sortie du cloître serait récompensée par une réinsertion dans l'héritage. Le mariage est donc présenté comme le moyen de prouver que la religieuse est devenue réformée, a concrétisé son rattachement à la nouvelle confession : dans les représentations sociales sur la sortie du cloître que manifeste cette testatrice, comme dans les discours catholique et protestant, le mariage équivaut à la conversion.

Autre testament, encore une fois d'une femme dont les sœurs sont au couvent. Mais celui-ci, rédigé aux débuts de la Réforme en France, est remarquable de tolérance. La testatrice, réformée, lègue des biens à ses sœurs religieuses : l'appartenance familiale, avant les ruptures des guerres de religion, dépasse celle confessionnelle, l'englobe sans l'exclure. En 1550, Françoise de la Pérède, dame de Boisse, rédige ses dernières volontés qui indiquent sa confession réformée : en effet, elle ne se remet qu'à Dieu et au Christ, ne demande qu'un enterrement de nuit, sans pompe, et qu'aucune messe ne soit prononcée. Son testament est très précis, ce que l'historien du *Bulletin* interprète comme signe qu'elle voulait que toutes ses demandes soient exécutées bien que leur application poserait vraisemblablement des problèmes à ses exécuteurs et exécutrices. Notamment, elle prévoit financièrement un possible retour dans le siècle de deux de ses sœurs religieuses. D'abord, pour Jeanne de la Pérède :

Item elle a donné et laissé, donne et laisse à sa bien aymée sœur, noble Jehanne de la Pérède, religieuse du Puget, habitation perpétuelle en sa maison de Boisse, ou en laquelle de deux qu'elle voudra choysir et choysira et a voulu et veult que ladite Jeanne de la Pérède soiet entretenue et alimentée comme sa propre personne, en son vivant tant du

¹⁹⁸ S. d'Olive du MESNIL, *Questions notables du droit, décidées par divers arrêts du Parlement de Toulouse. Recueillies par feu monsieur Maistre Simon D'Olive, sieur du Mesnil, conseiller du roy audit Parlement*, op. cit., p. 30.

chauffage que ustensiles de mayson que de tous habillements, chaussures, coyffures, linges nécessaires à l'entretienement de la dicte Jehanne de la Pérède¹⁹⁹.

Les besoins séculiers de Jeanne sont couverts largement, et Françoise détaille très précisément tous les aspects de cette vie dans sa maison :

Item ladite testatrice lui a donné et laissé par chescun an, deux livres tournois à Noël et aultant à Pasques.

Item elle a voulu et veult que ladicte Jeanne de la Pérède sa sœur jouysse du boriatge [de l'occitan « fermage »] de Sequapeyre, comme elle a accoustumé [...]

Item a ordonné et ordonne que sa dicte bien aymée sœur, tombante en maladie, soit soulagée et aydée de médecin, apothicaires, drogues et toutz aultres medicaments à ce requis, au frais de ses héritiers²⁰⁰.

La testatrice envisage toutes les situations, prévoit tout : hors du cloître, la prise en charge de Jeanne est complète et variée, entre une rente, un suivi médical, une maison. Jeanne de la Pérède, au moment du testament, n'est vraisemblablement plus au couvent. En effet, Antoinette, autre sœur religieuse, est présentée autrement dans le testament car Françoise stipule qu'elle y demeure encore²⁰¹. Mais la testatrice prévoit aussi sa sécularisation :

Item a donné et laissé à noble Anthoinette de la Pérède sa bien aymée sœur, religieuse à Vénérque, comme par-dessus à sa sœur Jehanne, s'il advenoit qu'elle ne fust entretenue aux despens de ladicte religion de Nonnenque et a bien expressément adjoint à ses héritiers de leur subvenir en toutes leurs nécessités et maladies²⁰².

À comparer ces deux testaments, celui des sœurs de la Roque et celui des sœurs Pérède, que presque trente ans séparent, une rigidification confessionnelle s'est produite, qui affecte les parcours des religieuses. Le choix de retour au siècle se confessionnalise et dans ce cadre, le mariage devient, au cours du second XVI^e siècle, la condition nécessaire pour prouver son rattachement aux nouvelles idées.

¹⁹⁹ DE FRANCE, « Un testament de 1550. Françoise de la Pérède, dame de Boisse », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 72, 1913, p. 79.

²⁰⁰ *Id.*

²⁰¹ Les legs de femmes réformées pour des femmes de leur famille restées dans des cloîtres témoignent du maintien des liens familiaux au-delà des questions confessionnelles. Ainsi, Elizabeth d'Hauteville, veuve du cardinal de Châtillon, Odet de Coligny, rédige un de ses testaments en 1605 (le texte du testament est entier dans : J. PANNIER, *L'Église réformée de Paris sous Henri IV*, Paris, H. Champion, 1911, p. 393-396). Outre le mariage avec un ecclésiastique, qui rend plus que probable son passage à la Réforme, elle rappelle son attachement à la foi réformée avec force puisqu'elle désire, par exemple, être inhumée « en lieu toutesfois où l'on a coustume d'inhumer ceux de la religion refformée de laquelle elle faict profession » (p. 593). Cependant, son identité confessionnelle ne remet pas en question ses liens familiaux préexistants à sa conversion et, à la fin de la liste des legs, on peut lire : « à Sansonne d'Autheville, sa sœur, religieuse a Sainte Claire d'Alençon, [je lègue] 300^l ». Le détail de ce leg révèle un double bénéficiaire : « assavoir, 60^l pour elle pour employer à ses necessitez particulieres et le surplus demeurer pour le couvent... » (p. 595). Ainsi, une femme réformée, en 1605, continue à léguer à sa famille et s'inscrit encore dans une logique de legs à des institutions religieuses catholiques. Là encore, l'attachement à la famille, malgré des choix confessionnels opposés ici, se poursuit.

²⁰² *Ibid.*, p. 80.

Mais ces deux textes sont aussi la preuve d'une grande autonomie des familles, biconfessionnelles ou non, dans l'accueil des anciennes religieuses. Ainsi, le père de Marguerite Estienne, ou celui de Charlotte de Bourbon, reviennent sur l'exclusion de leurs filles, alors qu'ils restent catholiques. Les circonvolutions des familles sur ces questions peuvent parfois montrer un choc initial, se traduisant par un refus de l'intégration dans le siècle de leur parente, qui finit par se résoudre. Mais ce refus peut aussi se matérialiser du côté réformé : la famille réformée de Marthe Chartier ne réussit pas à réintégrer la religieuse dans l'héritage, Yolande du Chastellet doit supplier ses frères pour qu'ils acceptent de la considérer comme membre de la famille. On retrouverait alors l'idée de Laslett, dans son étude des familles, de trajectoires familiales loin d'être linéaires, et passant souvent d'un état à l'autre. Dans ces évolutions, cependant, une constante : l'ancienne religieuse entamant une trajectoire de sécularisation vit, systématiquement, des périodes d'isolement et/ou d'exclusion familiale.

*

Mieux vaudrait donc se marier que brûler. Mais, derrière cette réflexion apostolique, les trajectoires des religieuses qui se sont mariées recoupent des réalités diverses qui nuancent la dimension simpliste des considérations théoriques sur les mariages de religieuses : « elles sortent du cloître et se marient » dissimulerait alors, sous sa volonté de décrire le phénomène, un ensemble d'enjeux existentiels et sociologiques. Les mariages des religieuses sont en effet affectés par les législations discriminantes des royaumes catholiques, mais également par la difficulté, pour des femmes cloîtrées, de trouver un conjoint : la proximité géographique deviendrait donc l'un des critères du choix du conjoint.

Le mariage inaugure en fait des trajectoires particulières de femmes mariées, qui continuent à être affectées par leur vie conventuelle passée : en effet, si les problèmes économiques, nous l'avons vu, touchent ces parcours, il en va de même pour les représentations sociales qui pèsent sur ces femmes, et qui transforment leur rapport au monde. Ainsi, leurs enfants sont illégitimes, leur mariage est un inceste : autant de représentations sociales qui doivent marquer leur quotidien. Pourtant, leur mariage n'est pas toujours signe d'une conversion perçue comme hérétique : en réalité, la conversion aux nouvelles idées est un processus, intime et réfléchi, un processus qui, sans document retraçant les hésitations de l'âme en conversion, nous demeure inaccessible. Seules quelques traces indiqueraient une sortie du couvent qui tiendrait ensemble départ des ordres et conversion. Et, même dans ces trajectoires orientées par la Réforme, ce n'est pas le mariage qui indique la conversion, mais bien ce moment initial d'une sortie du cloître, de franchissement du seuil, qui lance la trajectoire de sécularisation.

Ces trajectoires, par les traces qu'elles (n') ont (pas) laissées, semblent alors presque désengagées des enjeux confessionnels qui les ont pourtant rendues possibles. En effet, bien plus qu'un processus de conversion qu'on ne perçoit que par ses marges, ce sont des corps mis en contact avec le siècle que ces parcours proposent. C'est donc dans ces adaptations corporelles des femmes au monde que nous pouvons trouver la spécificité de ces vies.

Chapitre VII- Les adaptations corporelles au monde

« Se moynes et nonnains se joignent
Se ne seront pas cas nouveaux,
Car, selon que plusieurs tesmoignent,
Les truyes ayment les pourceaux.

D'abstinence il me faut parler
Et d'obediance nihil,
Chasteté ilz ont fait aller
D'entre eux et l'ont mise en exil¹ »

François Gomain, *L'amoureux passetemps*, 1582

« Pourquoi donque quand ie veux,
Ou mordre tes beaux cheveux,
Ou baiser ta bouche aimee,
Ou toucher à ton beau sein,
Contrefais-tu la nonnain,
Dedans un cloistre enfermee ?² »

Pierre de Ronsard, *Premier Livre des amours*, 1552

La poésie de la seconde moitié du XVI^e siècle continue à construire différentes représentations littéraires des religieuses. Deux visions, chacune à un extrême, s'opposent : la « truie », pour reprendre François Gomain, religieuse débauchée et encline à la luxure, rencontre chez les auteurs celle qui refuse des relations amoureuses, qui apparaît par exemple dans la comparaison amère de Ronsard entre la femme désirée (mais sans réciprocité) et une religieuse cloîtrée. Ces deux exemples dépeignent donc la religieuse en suivant un type littéraire : la religieuse est soit une vierge inatteignable, soit une femme dévergondée. Dans *L'amoureux passetemps*, une balade érotique mettant en scène « une belle nonnain » et son « chevalier » chante, tout en légèreté et sans critique politique ou confessionnelle à l'égard des ordres religieux, la rencontre sexuelle des deux protagonistes, car « le chevalier, de cœur joyeux, et non pas vain, [...] luy mit doucement la main sur les tetins³ ». La religieuse qui implore son chevalier de continuer fait écho à celles qui se joignent aux moines plus loin dans le recueil. Mais cette pièce appartient au genre de la pronostication, dans laquelle le poète imagine un monde carnavalesque et bouleversé. La mention des membres du clergé n'est donc qu'une attaque limitée.

Pourtant, en parallèle de la représentation poétique, et souvent amusée des religieuses par les poètes, leur corps devient un enjeu théorique et discursif des affrontements confessionnels. En effet, si la sexualité et les pratiques corporelles plus générales (mises en œuvre dans les sorties du cloître, dans les situations d'exil, voire au couvent) des nonnes sont, depuis le Moyen-âge, au cœur de réflexions

¹ F. GOMAIN, *L'Amoureux Passetemps, déclaré en joyeuse poésie par plusieurs épîtres du coq à l'asne et de l'asne au coq, avec balades, dixains, huitains et autres joyeusetez*, Lyon, Rigaud, 1582, p. 136.

² P. de RONSARD, *Les Oeuvres : Augmentées de plusieurs Poësies de l'Auteur, qui n'estoyent en la precedente edition*, Lyon, Soubbron, 1592, p. 136.

³ F. GOMAIN, *L'Amoureux Passetemps, déclaré en joyeuse poésie par plusieurs épîtres du coq à l'asne et de l'asne au coq, avec balades, dixains, huitains et autres joyeusetez*, Lyon, Rigaud, 1582, p. 7.

théologiques et pragmatiques⁴, la Réforme met sur le devant de la scène publique et au cœur de ses affrontements théoriques le statut corporel de ces femmes. Les débats sur la nécessité du mariage ou sur le statut supérieur de la chasteté éclosent et placent l'entrée dans l'état conjugal sur une échelle des pratiques corporelles qui concerne particulièrement les femmes. Les discours cléricaux et politiques se focalisent alors sur cette transition de la virginité à la conjugalité. Par l'étude du mariage des religieuses et de ses aspects les plus physiques, une fenêtre s'ouvre sur l'histoire des femmes à l'époque moderne et du mariage en général. Le mariage des religieuses se fait l'exemple extrême par lequel ses contemporains interrogent la place des femmes dans leur société.

Un changement de paradigme s'opère dans les représentations sociales du corps des religieuses avec le passage d'une partie des espaces étudiés à la Réforme et le craquellement de l'unité catholique à grande échelle. De corps à contrôler, à surveiller, les moniales deviennent des corps à libérer, à sortir des couvents, à re-naturaliser en les soumettant à nouveau à ce qui est compris par les réformateurs comme un impératif divin de reproduction. Le corps des femmes et ses fonctions « naturelles » prennent une coloration eschatologique (le salut s'obtient par la maternité, par le respect des fonctions considérées comme naturelles) dans les discours des réformateurs, qui sont un bon observatoire de l'affrontement confessionnel sur ce sujet : penseurs catholiques et protestants partagent en effet un même point de vue, mais proposent des solutions différentes. Le corps des femmes, sa carnalité inhérente, sa faible résistance aux tentations de la chair, sont des traits relevés par tous et traditionnellement soulignés par tous ; ce sont les manières dont le contrôle masculin et ecclésiastique s'exerce sur ces corps qui diffèrent.

Dès les écrits de Luther, une lettre à des religieuses leur rappelle qu'elles doivent respecter un schéma divin, celui de l'adéquation de leurs membres et leurs organes à leur fonction originale, la reproduction. Rester chaste, vivre hors du mariage, est, en quelque sorte, contre-nature⁵. Cette naturalité spécifique du corps des femmes, voulue par Dieu, est reprise par les penseurs catholiques, dont René Benoist, dans une liste de conseils adressés aux religieuses qui souhaiteraient se laisser séduire par les discours réformés et succomber aux appels de la Réforme, présentés comme autant d'appels de la chair :

⁴ La réflexion historiographique menée par les médiévistes, notamment, établit l'ampleur du prisme des pratiques liées au corps chez les religieuses, bien au-delà de la seule question sexuelle : sur les questions d'alimentation et de jeûne, voir par exemple C. WALKER BYNUM, *Holy Feast and Holy Fast: the Religious Significance of Food to Medieval Women*, Oakland, University of California Press, 1988.

⁵ WA BR III.

Vous deviez considerer, mes amyes, quel mal a apporté la légéreté d'Eve, & comment pour l'infirmité qui est naturelle à vostre sexe, saint Paul vous defent entreprendre, determiner ou disputer des Mysteres de la Foy et religion Chrestienne⁶.

Dans ce cas, le point d'origine de cette fragilité féminine est lié au statut post-catalapsaire de l'humanité, au péché originel d'Ève. La fragilité et les fonctions du corps des femmes sont donc symptômes de l'expiation du péché originel poursuivie par l'humanité. Ici, cette fragilité physiologique féminine est traitée de manière plus négative que chez Luther puisque les fonctions du corps des femmes ne sont plus lues comme un dessein divin, mais comme une punition de Dieu, endurée à la suite de la faute d'Ève.

Néanmoins, une même conception : les femmes sont faibles. Il faut alors trouver des solutions pour les arracher à un cercle vicieux de soumission à leur désir. Bien sûr, les monastères avaient déjà trouvé des réponses corporelles à ce constat : Aurélien Roulet l'a bien montré à propos des expériences de pénitences des carmes, dont il note, d'ailleurs, un renouvellement des pratiques justement au XVI^e siècle car les oppositions confessionnelles donnent un sens nouveau à la discipline monastique et à la macération⁷. Les catholiques présentent donc l'atout du couvent, les protestants misent sur la carte du mariage qui, nous l'avons vu, ne produit pas toujours les résultats de continence et de sécurité escomptés. Au sujet du mariage des anciennes religieuses commence un affrontement rhétorique, théologique et pratique, emblématique des disputes de la Réforme, entre polémiques, affrontements directs et réparties médiatisées, conseils prodigués et avertissements prononcés pour celles et ceux qui s'aviseraient de suivre la ligne adverse. La nouveauté est là et elle fait peur : le corps soumis et contrôlé des nonnes n'est plus l'incarnation universelle de l'idéal vers lequel les femmes doivent tendre, il devient même pour certains un anti-modèle. Et derrière ce basculement s'insère un ensemble de représentations et d'affrontements idéologiques qui structurent le débat plus large sur les vœux monastiques.

L'étude du corps en situation monastique est, depuis les débuts de la recherche historiographique à ce propos, associée aux réflexions foucaaldiennes. Plusieurs historiens et historiennes appliquent les questions de Foucault au fonctionnement monastique : Yann Raison du Cleuziou interroge ainsi l'orthopraxie chez les dominicains pendant l'après-guerre⁸. L'institution du couvent opère, en effet, suivant le modèle d'une institution carcérale, qui surveille les corps tout en les modelant. La réflexion sur le corps des religieuses prend ainsi en compte la rigueur des règles monastiques sur

⁶ R. BENOIST, *Remonstrance aux prestres, religieuses, et moynes qui soubz le pretexte d'un licite mariage ont commis abominable inceste et sacrilège*, op. cit., p. 8v-9.

⁷ A. ROULLET, *Corps et pénitence. Les carmélites déchaussées espagnoles ca. 1560 - ca. 1640*, Madrid, Casa de Velázquez, 2015, p. 6.

⁸ Y. RAISON DU CLEZIOU, « Le couvent comme dispositif d'imposition de la vérité religieuse, The Convent as a Regime of Truth. Orthopraxy and Orthodoxy in the Dominican Order in France After World-War II », *Sociétés contemporaines*, n° 88, 2012, p. 73-98.

leur corporéité, l'influence des normes ecclésiastiques édictées sur la vie du corps des religieuses. Ces normes et ces règles ne sont cependant pas les seules à régir les corps des religieuses cloîtrées : un ensemble de représentations sociales, de codes sociaux prennent pour cibles ces corps, objets ambivalents de fantasmes et de peurs, mais avant tout objets politiques, puisqu'il s'agit, à l'échelle de la société, de les contenir et de les sauvegarder (quel que soit le sens de cette sauvegarde, entre libération des cloîtres et vie religieuse réglée). Tout en prenant en compte le modelage des corps féminins dans les institutions monastiques, il faut aussi chercher à comprendre s'il reste des marges de manœuvre corporelles pour ces femmes, au milieu des prescriptions exprimées à l'échelle de la société.

Méthodologiquement, la contrainte exercée par les règles est en partie rendue visible par leur transgression. Il faudra donc prêter attention aux religieuses dont le corps ne se conforme pas à la situation monastique. Ces situations d'inadaptation des normes du couvent à certains corps ne se résument pas, non plus, à la formulation d'un désir incontrôlable qui entrerait en contradiction directe avec la chasteté vouée : une gamme d'impossibilités physiques se fait jour, loin de la seule expression d'une sexualité frustrée, pourtant largement évoquée par les contemporains des sorties de cloître. Il s'agira donc de distinguer entre les obsessions discursives des membres des divers clergés à propos de la chasteté des religieuses d'une part et des pratiques réelles, concrètes, des corps féminins en situation conventuelle d'autre part. Le vœu de chasteté n'est pas le seul joug posé au (et prononcé par) le corps féminin cloîtré, même si son impact représentationnel est le plus fort : questionner le vœu de clôture devient essentiel dans cette démarche. Nombre d'historiennes interrogent la clôture au cœur de réflexions sur le genre en histoire et ont d'ores et déjà fait le lien entre enfermement et corps⁹. À la suite de ces réflexions, il faudrait ainsi comprendre les bouleversements corporels endurés dans ces parcours de sécularisation, non pas comme la substitution d'un état corporel à un autre (de la chasteté à la sexualité, de l'enfermement à l'ouverture, du rythme monastique à la vie séculière), mais comme un processus sur le moyen terme, qui témoigne d'une sorte de *continuum* d'expériences, commencées dès le cloître et poursuivies dans le monde, expériences par lesquelles passent diversement les religieuses.

Ces destins physiques sont variés et individuels. Néanmoins, l'influence des communautés est visible sur les usages corporels des religieuses et ex-religieuses. La communauté conventuelle, bien sûr, mais ensuite les communautés familiales et religieuses, et la société en général, jouent un rôle de surveillance, de contrôle, de suivi du corps de ces femmes, en situation de transition. Recourir

⁹ F. BRETSCHNEIDER *et al.*, *Enfermements III : Le genre enfermé. Hommes et femmes en milieux clos*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017 ; C. KLAPISCH-ZUBER et F. ROCHEFORT, « Clôtures », *Cléo. Femmes, Genre, Histoire*, n° 26, 2007, p. 5-16.

à la sociologie permet alors d'établir non seulement l'impact des normes institutionnelles sur ces femmes, mais aussi celui, plus global et plus diffus, des regards portés sur les corps des nonnes qui sortent, à l'échelle de la société.

Il ne s'agit donc pas, dans ce chapitre, d'étudier les sécularisations comme des retours au corps, ni de corroborer le discours des protestants sur le retour des femmes à la nature, sur une essentialisation du corps des femmes qui devrait se soumettre à une forme de naturalité, mais plutôt de montrer comment une objectivation sociale des différences biologiques a lieu à propos des corps des religieuses et comment cette construction discursive peut avoir des conséquences sur les sécularisations féminines.

Se séculariser implique certes une transformation du rapport au corps et des utilisations du corps, mais bien plus qu'un processus naturalisant, il s'agit d'un processus de mise en conformité, mené par les anciennes religieuses, aux normes sociales du corps des femmes séculières. Tout se passe comme si un changement de conceptions du genre avait lieu, et qu'on voyait des femmes passer d'une acceptation du genre féminin en situation de clôture à une compréhension séculière du genre féminin, chacun de ces deux états du genre suivant et obéissant à des constructions sociales et communautaires, des définitions politiques, des normes de conduite différentes. Les anciennes religieuses de retour au siècle doivent donc adopter les attributs genrés du siècle. Or cette transformation pourrait être lue, en utilisant une grille de lecture butlerienne, comme la nécessité, pour ces femmes, de mettre leur nouveau genre en acte, de le jouer sur la scène publique afin de correspondre aux nouvelles normes sociales et politiques auxquelles elles sont confrontées (par exemple, les fortes pressions exercées par les autorités et les réformé.e.s pour ne pas rester célibataire). Cette mise en conformité de leur genre avec la norme séculière dominante implique une performativité de ce genre en processus d'acquisition, de leur identité genrée renouvelée, qui passe, selon Judith Butler, par la répétition de gestes ou de propos. Ces actes répétés rendent alors visible la construction politique de leur genre : Marie Dentièrre, qui appelle les religieuses de Genève à expérimenter le bonheur d'être auprès d'un « ioly mari », met donc en scène son corps désormais sexué et par là, dit son genre et son identité : face aux femmes vierges du couvent, se définit alors le corps sexué, qui doit être politiquement affirmé dans la Genève réformée. Le corps de Marie Dentièrre, par la maternité et le mariage, incarne ces différentes manières par lesquelles ces corps d'anciennes religieuses « montrent ou produisent leur [nouvelle] signification sociale¹⁰ ». C'est donc l'idée de la construction d'un nouveau genre, une féminité séculière, tant dans les discours que dans les actes genrés performés, que nous aborderons la question des corps des anciennes religieuses.

¹⁰ J. BUTLER, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York et Londres, Routledge, 2006, p. 192, (m.t.).

Ces femmes en situation de transition pourraient alors s'inscrire dans une logique de *passing*, pour reprendre Goffman : il s'agirait pour elles d'affirmer, plus haut que leurs homologues restées séculières, leur identité de femmes du siècle afin de camoufler et de dépasser les stigmates que leur ancienne identité monastique fait peser sur elles¹¹. Cette hypothèse sera, dans la suite de ce chapitre, à confronter à nos sources et à leurs expériences.

I. (D)écrire le corps des nonnes

Le corps des religieuses devient un lieu où s'entrecroisent des discours multiples. Parmi eux, le discours anticlérical se concentre souvent, dans sa rhétorique, sur des corps sexués, rompant les vœux de chasteté. Ce type d'écrit, auquel s'adossent les critiques formulées par le protestantisme à l'encontre des monastères, est connu : les recherches récentes ont démontré l'existence et le fonctionnement de cet anticléricalisme, en expliquant que ce dernier n'était pas non plus une pure spécificité moderne, car il s'inscrivait dans une longue lignée d'accusations de débauche contre les représentants de Rome¹². La compréhension actuelle du phénomène est donc à l'analyse d'une continuité entre les critiques médiévales et celles du début du protestantisme, les unes nourrissant et appuyant l'expression de ces dernières. Des changements dans ce discours semblent néanmoins faire surface sur le temps long, et la figure de la religieuse débauchée laisse peu à peu la place à une vision plus ancrée dans les affrontements confessionnels : on passerait, et c'est l'hypothèse retenue ici, d'un type presque folklorique de la nonne à une lecture des religieuses au prisme des réformes. Au XVI^e siècle, le palimpseste représentationnel qui entoure les religieuses se complexifie ainsi d'une strate : les réformes se mettent à décrire et commenter le corps des nonnes, colorant le motif de la « nonne paillarde » d'une dimension confessionnelle.

Le rondeau de Clément Marot intitulé « des Nonnes qui sortirent du convent pour se aller recreer¹³ » montre cette rupture de l'anticléricalisme dans le corps même du poème. Il évoque la rencontre poétique du poète et d'une communauté féminine « hors du couvent ». Le narrateur s'adresse à la religieuse « la plus ieune & tendrette », qui regrette sa vie au cloître. De prime abord, ce motif pourrait relever d'un anticléricalisme traditionnel. Les rimes féminines en « -ette », au

¹¹ La compréhension sociologique du « stigma » comme marque sociale individuelle à dépasser par une adéquation aux normes dominantes, par des actions visant à faire en sorte qu'il ne gêne pas l'interaction sociale, est étudiée dans E. GOFFMAN, *Stigmate : Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Les Editions de Minuit, 1975.

¹² Par exemple, la thèse de Christian Knudsen (C. D. KNUDSEN, *Naughty Nuns and Promiscuous Monks*, *op. cit.*) relève les différents cas de discours anticléricaux en Angleterre, avant, pendant et après la Réforme. Marie-Madeleine Fragonard (M.-M. FRAGONARD, « Anticléricalisme et plaisanteries douteuses sur le clergé en milieu protestant », *op. cit.*), du point de vue littéraire, recense les écrits protestants français s'attaquant aux religieuses et religieux. Quant aux liens de filiation entre les différentes époques de l'anticléricalisme, ils sont bien mis en valeur dans l'ouvrage de Dykema et Oberman (P. A. DYKEMA et H. A. OBERMAN, *Anticlericalism*, *op. cit.*), qui définissent ce phénomène de critique du clergé comme un facteur important de changements et une des causes de la Réforme.

¹³ C. MAROT, *L'Adolescence Clementine*, Anvers, Jehan Steels, 1536, p. 53.

début sautillantes et joyeuses, miment une promenade et sont associées à un vocabulaire léger, décrivant une scène pleine de naïveté et d'insouciance (« couldrette », « proprette », « tendrette »). La forme du rondeau contribue encore à cette impression de gaité et de rencontre surprenante qui s'amuse d'une sortie religieuse de groupe. Mais le poète opère un changement dans l'utilisation de ces suffixes diminutifs : la fin du rondeau les place à la terminaison de termes plus graves, témoignant de l'empathie du poète pour la situation de la plus jeune sœur, « pourette », « souffrete » puis de l'ensemble des femmes cloîtrées, puisque « toutes » ont un joli teint, mais que « toutes » doivent ignorer les appels naturels de la chair. Le verbe « regrette », présentant la même rime, prend un sens d'autant plus fort puisqu'il apparaît en rupture sémantique avec ces termes guillerets. La transformation lexicale fait de ce poème une pièce subversive qui s'inscrit dans un rejet réformé des couvents. La vie claustrale est antinaturelle et il s'agit, pour Marot, d'insister sur la souffrance endurée par ces femmes, tenues à l'écart des « fruitions » de l'amour. Le refrain en ritournelle « hors du couvent », selon la structure caractéristique du rondeau, prend, à mesure du déroulement de la petite pièce, un sens plus critique. Au début, il exprime simplement le fait que les religieuses se promènent dehors, et pourrait commencer une pièce humoristique. Mais la dernière occurrence de ce « rentrement » exprime la sortie nécessaire « hors du couvent », puisque seule la « perdition » attend les religieuses dans le cloître. Les références au corps des religieuses, qui coloraient le poème d'un érotisme léger puisque, dans le rondeau, Marot évoque la mine et le teint des religieuses « sous la vesture » deviennent en fait la pierre de touche de la critique du cloître : le corps cloîtré nie la nature et provoque la souffrance. Cependant, l'empathie que manifeste le poète à l'égard de ces femmes, considérées comme des victimes qui n'ont pas choisi leur sort, n'est pas la norme au sein de la production réformée.

a. Refuser la chasteté pour détruire la débauche

En effet, les réformés condamnent les comportements des religieuses cloîtrées par des critiques en lien avec le corps et ses aspects charnels, qu'ils soient réels ou fantasmés et ce dans nos trois pays d'étude. Ce thème de la débauche monastique et d'une déchéance particulière déclinée au féminin s'avère donc transversal et omniprésent. Ce discours négatif contribue certainement à la remise en question, interne au cloître, du statut de religieuse, et sans doute aussi au craquèlement des « conditions objectives » qui jusqu'alors faisaient du couvent un lieu de vie enviable.

Dès les débuts des entreprises de réformation, nous l'avons vu, les réformés mettent en avant l'avantage du mariage sur la vie célibataire. La sécularisation des membres du clergé régulier doit passer par le mariage : ainsi, outre un programme de sécularisation économique (voir chapitre V), un plan matrimonial s'élabore dans les écrits réformés. L'un des premiers poètes de la Réforme

française, ancien moine qui se met à prêcher le nouvel Évangile dans un itinéraire de conversion et de sécularisation qu'on retrouve chez d'autres, Mathieu (ou Thomas) Malingre, publie en 1533 une *Moralité de la maladie de chrestienté, à XIII personnages*. Ces treize personnages sont à la fois des allégories de concepts chrétiens (le péché, les bonnes œuvres...) et des types sociaux (le médecin, le docteur...). Au sein de la *dramatis personae*, qui décrit les costumes des personnages, on apprend que l'hypocrisie est « vestue en nonnain¹⁴ ». Les personnages débattent et, au cours d'une interaction entre le médecin et le docteur, la solution au célibat pécheur est évoquée. Dans ce passage, le médecin donne de manière lancinante la même réponse aux questions rhétoriques du docteur, dont celle-ci : « quand prebstres sont incontinentz/ A chasteté non pertinentz/ Ou les gentz de religion/ Pourquoi les tient on es conventz/ sans marier comme aultres gentz/ Dont vient la prohibition ? », ce à quoi le médecin répond « c'est à péché et sa [*sic.*] poison¹⁵ ». Une solution logique est présentée au célibat contraire à la vertu, le mariage, qui permet de limiter les tentations de la chair. Il y a donc une compréhension qu'on pourrait qualifier d'universaliste de ces péchés de chair, qui seraient commis par l'ensemble des « gens des couvents », hommes comme femmes. Le mariage est la solution à apporter pour toutes et tous. Cependant, si dans cette pièce il y a bien une égalité genrée dans les accusations de débordements charnels adressées au clergé, le retour au corps des religieuses semble de manière générale être tout particulièrement investi par les opposants à la Réforme, sujet que nous aborderons plus loin. Notons également qu'à la fin de cette moralité, l'Hypocrisie, sous les traits de la religieuse, fuit à Rome (« Je men voy au Pape de Rôme/ allons peche/ cest nostre cas¹⁶ ») accompagnée du Péché : seule membre du clergé représentée, c'est elle qui porte le péché à Rome et qui s'oppose aux propos sensés du médecin et de l'Espérance.

La critique universelle des membres du clergé révèle donc, malgré tout, une sorte de double standard sur la question du corps. En Angleterre, le *Comperda monastica* constitue l'un des corpus documentaires révélateurs de ce substrat anticlérical à l'œuvre dans les représentations sociales portant sur les institutions monastiques. Ce registre est constitué d'un ensemble de lettres envoyées par les visiteurs des institutions monastiques, enquête commanditée par Henry VIII dès 1535. Un extrait de ces visitations, publié dans les *Letters and Papers*¹⁷, révèle l'obsession portée au corps des religieuses : tous les monastères sont coupables d'incontinence et les manquements sexuels des religieuses sont la principale critique faite par les *commissioners*¹⁸, associée à celle des superstitions et pratiques jugées superstitieuses par ces commissions. L'intempérance, qui conduit le plus souvent

¹⁴ M. MALINGRE, *Moralité de la maladie de chrestienté, à XIII personnages, en laquelle sont monstrez plusieurs abus, advenuz au monde par la poison du péché et l'hypocrisie des hérétiques*, Paris, Pierre de Vingle, 1533, non paginé, sur Gallica : vue 3/97.

¹⁵ *Id.*, non paginé, sur Gallica : vue 64/97.

¹⁶ *Id.*, non paginé, sur Gallica : vue 88.

¹⁷ J. GAIRDNER (éd.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, vol. 10-Janvier-juin 1536, *op. cit.*

¹⁸ Voir annexe XVIII, « comptabiliser l'incontinence, un exemple anglais », p. 607.

à la maternité, est martelée. Dans cette description des abus sexuels du clergé, les femmes et les hommes sont à la fois coupables de crimes spécifiques à leur genre, avec des crimes attribués aux moines (sodomie, masturbation) et d'autres évidemment féminins (maternité), mais ils peuvent aussi parfois se recouper ; l'incontinence est universelle, et entre autres, dans cet extrait présenté en annexe, les visiteurs listent un religieux qui, avant la Dissolution, commet l'inceste avec une religieuse : John Jakson est ainsi « *guilty of incest with a nun* ». La mention d'un inceste témoigne bien du temps long de pénétration des idées réformées en Angleterre : on est encore ici dans le cadre catholique d'une formulation de ce péché de chair associant un moine et une religieuse comme un acte incestueux.

Avec la nécessité affirmée de clore les monastères rapidement, dans le cadre de la première opération de fermeture des petits monastères menée dès 1534, les visitations recensent, pour chaque couvent, les abus notables et nomment les femmes fautives. Dans cette succession d'exemples, les fautes sexuelles sont les plus citées : chaque cloître abrite des femmes ayant porté des enfants. Par exemple, le monastère de Lampley (ou Lambley, Yorkshire) accumule les situations de débordements sexuels : « Mariana Wryte a donné naissance trois fois, Johanna Snaden a donné naissance six fois, Johanna Muscroff a porté l'enfant d'un homme non marié¹⁹ ». La concaténation est dramatique et donne une vision apocalyptique de la situation conventuelle globale. Sans dénier une réelle perte de vitesse des couvents en Angleterre au XVI^e siècle, et une discipline plus ou moins en berne selon les endroits, l'exagération reste évidente et semble s'appuyer sur des lieux communs de ce premier XVI^e siècle qui mettent en scène le corps des religieuses par des procédés d'hypersexualisation. La critique n'est d'ailleurs pas toujours confessionnalisée : les Grands Jours qui se tiennent en Auvergne en 1546 s'indignent également du comportement des clarisses de Clermont-Ferrand. Le rapport rédigé par le procureur catholique du roi, Marillac, montre un homme qui recense ces abus même si cela « lui déplait pour l'honneur de religion ».

Il se trouve que l'abbesse dud. Monastère a été enceinte six ou sept fois, et quant aux religieuses, n'en font pas moins, et quant elles veulent gésir s'absentent jusques après le pat. Trouve davantage qu'il y a un chanoine de Clermont qui les retire en sa maison quand elles sont grosses, y hante et converse jour et nuit²⁰.

Ces grossesses, multiples et scandaleuses, adossées à une prise en charge réfléchie par d'autres membres du clergé (le chanoine semble organiser une maternité chez lui), participent des

¹⁹ J. GAIRDNER (éd.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, vol. 10-Janvier-juin 1536, *op. cit.*, p. 135-160, lettre 364, « Visitations of Monasteries ».

²⁰ H. HAUSER, « La Réforme en Auvergne, notes et documents (1535-1671) », *Bulletin historique et littéraire (Société de l'Histoire du Protestantisme Français)*, vol. 47, n° 2, 1898, p. 86

représentations qui associent, en cette première moitié du XVI^e siècle, couvents et débauche, sans pour autant être systématiquement affiliées à des critiques protestantes.

Discours et procédés que l'on retrouve chez les Suisses, dans les mêmes années 1530, mais qui s'ancrent, dès ces années, plus nettement dans les concepts et les critiques de la Réforme, en proposant une vision anticléricale inspirée des nouvelles idées. Marie Dentièrre, ancienne religieuse, connue de l'historiographie et de la littérature par les textes qu'elle a laissés, dont notamment une épître à Marguerite de Navarre²¹, apostrophe les religieuses du monastère de Sainte-Claire à Genève. Ses mots résonnent dans les *Chroniques*²². Le point de vue est bien celui d'une convertie au protestantisme qui insiste sur la réalité « du ioly mari²³ », père de certains de ses cinq enfants, maternité qu'elle oppose à l'oisiveté et à l'inutilité des nonnes, dont les corps et les esprits demeurent dans une stase hypocrite. Mais l'anecdote est perçue par les yeux scandalisés de Jeanne de Jussie qui voit en Marie Dentièrre un agent de perversion. Dans le discours rapporté de Marie Dentièrre, l'ancienne abbesse accuse les religieuses de mener une vie dissolue. L'interpénétration du discours réformé anti-cloître et du point-de-vue biaisé de Jeanne de Jussie, dont la mise en récit de la sortie des clarisses transmet la détestation puissante des idées réformées et du personnage de Marie Dentièrre, émerge dans cet extrait, révélateur des oppositions sur le corps des religieuses. Cet affrontement présente le cas unique de deux femmes qui se positionnent, de manière confessionnelle, sur ces questions :

De ces paroles d'erreur & deceptives les Sœurs avoient grand [*sic*] horreur, & luy crachoient contre en detestation : mais elle [Marie Dentièrre] repliquoit, ha fausses hypocrites, vous mesprisez la parole de Dieu, car vous n'estes pas de luy, nous sçavons bien quelle vie vous menez, vostre sœur de Dieu illuminez [Blaisine Varember, l'« apostate »] nous a bien dit vostre vie diabolique & dissoluë & la pauvre fille ne l'a peu endurer. Disant ces abominables propos la malheureuse entendoit d'entretenir les Sœurs, & les autres entendoient à en pouvoir tirer quelqu'une dehors²⁴.

La sortie du cloître de Blaisine Varember est motivée, dans ce discours, par une impossible adaptation à la règle dévoyée du monastère : ici, la disposition dysfonctionnelle de Blaisine Varember consisterait en l'impossible incorporation des excès sexuels des religieuses, selon les réformés. Les femmes passées par le cloître intègrent alors les discours sociaux produits sur les religieuses et se les approprient : on retrouve ici, dos-à-dos, les mêmes accusations que celles

²¹ L'ouvrage et une de ses éditions récentes : M. DENTIÈRE, *Epistre très utile faicte et composée par une femme chrestienne de Tornay, envoyée à la Royne de Navarre seur du Roy de France. Contre les Turcz, Juifz, infideles, faulx chrestiens, anabaptistes, et Lutheriens. Lisez et puis jugez*, Anvers, chez Martin l'empereur, 1539 ; M. DENTIÈRE, *Epistle to Marguerite de Navarre*, *op. cit.*

²² J. de JUSSIE, *Petite chronique. Einleitung, Edition, Kommentar*, *op. cit.*

²³ J. de JUSSIE, *Le levain du calvinisme ou Commencement de l'hérésie de Genève*, Genève, J.-G. Fick, 1853, p. 164.

²⁴ J. de JUSSIE, *Le levain du calvinisme ou le commencement de l'hérésie de Genève*, Chambéry, Les frères Dufour, 1611, p. 165.

présentes dans les affrontements confessionnels plus largement. D'un côté, les nonnes dissolues, de l'autre, le mensonge et la duplicité de celles qui oseraient quitter le cloître.

L'anticléricalisme se distingue alors de celui manifesté par les *commissioners* anglais, qui s'installerait dans la continuité directe d'un anticléricalisme médiéval insistant sur les religieuses débauchées. En effet, on entre ici dans ce que j'appelle un « antirégularisme », un anticléricalisme appartenant plus clairement aux mouvements réformés de contestation des ordres religieux vus comme inutiles et dangereux, et non simplement comme des institutions périlissant, à rénover. Les religieuses débauchées deviennent la conséquence d'un système mauvais, à détruire et plus uniquement la cause d'une nécessité de réforme interne et monastique. De la condamnation du corps des religieuses et des excès qui lui sont liés, on passe à celle de leur mode de vie et de leurs aspirations. Le maintien d'une vision hypersexualisée, dans ce cadre réformé, des religieuses devient alors le moyen de souligner l'hypocrisie de l'Église catholique. La critique se fait théologique et interroge les possibilités de sauver son âme. Marie Dentièrre insiste ainsi sur les abus du mode de vie monacal et propose sa solution : la pratique matrimoniale du corps peut sauver.

Enfin, les protestants français signalent aussi cette inutilité des religieuses et la faiblesse de leur corps, dans des textes souvent moins connus et plus pratiques que théoriques, comme dans *l'Assemblée de la noblesse et commun estat du païs de Dauphiné* de 1563 qui disserte sur la nécessité de faire sortir les religieuses des couvents :

Item qu'en plusieurs lieux de ce païs de Dauphiné y a plusieurs monasteres tant d'hommes que des femmes ausquels les moines et nonains sont encore demeurez en leurs superstitions d'abus, ceux de la dite assemblee exhortent leurs magistratz de faire sortir les dits moines, nonains, hors les dits monasteres et les faire retirer aux maisons de leurs parens²⁵.

De même, chez un Jérémie Boisseul²⁶, pasteur de Marennes²⁷, qui apostrophe les représentants du clergé catholique : « Que meritent vos gens Ecclesiastiques, qui ont voué ceste vie Angelique, que les sales maladies qu'ils y acquierent pour la pluspart ? Que sont la plus part de vos cloistres que bordaux ? » Cette définition de la clôture comme maison close devient un lieu commun du second XVI^e siècle. Outre l'insertion du *topos* dans les discours d'affrontements confessionnels, l'interprétation anthropologique peut aussi expliquer cette focalisation sur les couvents comme lieux de prostitution (des endroits fermés dans lesquels des femmes vivent en communauté, et des

²⁵ E. ARNAUD (éd.), Documents protestants inédits du XVI. siècle, op. cit., p. 51.

²⁶ J. BOISSEUL, *La confutation des declarations de M. Iean de Sponde & des arguties de Robert Belarmini Iesuite*, Lyon, par Noé le Roy [i.e. Jérôme Haultin], 1598, p. 198.

²⁷ E. HAAG et É. HAAG, *La France protestante, ou vies des protestants français qui se sont fait un nom dans l'histoire depuis les premiers temps de la réformation jusqu'à la reconnaissance du principe de la liberté des cultes par l'Assemblée nationale*, Paris, Bureaux de la Publication : Cherbuliez, 1846, vol. 1, p. 353.

femmes qui brouillent, du fait de leur statut, les catégories sexuelles : mère, sœur, vierge, mariée au Christ, pour reprendre Lyndal Roper²⁸), d'autant que ce *topos* existe aussi chez les catholiques, qui craignent les couvents, toujours interprétés comme un vivier de corruption possible, des endroits où l'hérésie peut se communiquer de corps en corps. Lyndal Roper souligne à quel point la Réforme crée une théologie sexuellement marquée : l'obsession des réformateurs et des réformés pour le corps des nonnes, les hypersexualisant, appuie son propos.

Dans cette optique de discours réformés qui sexualisent les religieuses, l'avocat au parlement Chalard propose une réponse aux ordonnances de Charles IX des États-Généraux d'Orléans. Il répond point par point aux édits royaux. Dans son édit, Charles IX met en place un âge minimum pour rentrer au couvent. Puis, dans la réponse de Chalard à ce paragraphe XIX de l'édit, l'auteur, vraisemblablement protestant, rédige un pamphlet sur les vœux de religion pris par les filles, arguant entre autres que l'adolescence est un moment particulièrement difficile du point de vue des pulsions sexuelles. Ses quelques pages à ce sujet sont structurées par une dichotomie genrée et par les attendus rhétoriques sur le thème de la chasteté des religieuses : si les hommes, et même saint Paul, ont du mal à résister aux assauts de la chair, « que pourra faire la pource, simple & fragile fille, qui ne commence qu'à entrer en ses chaleurs ?²⁹ » La violence de cette question rhétorique réside en l'animalisation d'un désir féminin imaginé par l'auteur. Le terme de chaleur caractérise essentiellement des « bestes femelles comme lyces & aultres, quand on leur faict venir le desir de la compaignie du masle pour engendrer³⁰ ». Assimiler le désir des femmes à celui d'animaux permet d'introduire, d'une part, l'idée que les femmes sont plus fragiles car elles sont soumises à des moments d'expression naturelle de leur désir sexuel (on le voit bien avec l'idée que la jeune fille « commence » à « entrer en ses chaleurs », ce qui suppose un désir qui fonctionne de manière croissante et cyclique), d'autre part à rappeler la proximité des femmes avec la nature, nature qui ne peut être contenue que dans le cadre d'une sexualité certes nécessairement exprimée mais contrôlée dans le mariage. Cette animalisation des pulsions féminines fait écho à ce que Scarlett Beauvalet-Boutouyrie a pu remarquer de certaines interprétations de la matrice féminine, assimilant le sexe et l'utérus féminins à un animal, « organe incontrôlable par excellence³¹ », dans la lignée des interprétations de Platon et Galien.

²⁸ L. ROPER, *The Holy Household*, *op. cit.*

²⁹ J. du CHALARD, *Sommaire exposition des ordonnances du roy Charles IX. sur les plaintes des trois Estats de son Royaume tennuz à Orléans l'an 1560*, *op. cit.*, p. 40.

³⁰ J. DUPUYS (éd.), *Dictionnaire François latin*, Paris, Chez Jacques du Puys, 1584, p. 116 ; les « lyces » sont des chiennes de chasse, voir : J. D. FOUILLOUX, *La Venerie de Jacques Du Fouilloux*, Paris, chez Pierre Billaine, 1635, p. 5-6.

³¹ S. BEAUVALET-BOUTOUYRIE, *Les femmes à l'époque moderne : XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Belin, 2003, p. 35.

La rhétorique anti-monastique des réformés est reprise, identifiant à nouveau les cloîtres à des maisons closes. Les tentations charnelles fondent le socle d'un refus des monastères, et encore une fois, particulièrement pour les femmes. Chalard explique en effet que

Les bourdeaux public ne sont point tant dissoluz & abominables qu'on a entendu estre beaucoup de convents de nonnains, où les moynes seuls regentent, les enfans conceuz se tuent par breuvages malheureux, les religieuses procurent l'avortement, & par moyens divers, horribles & prodigieuses façons tachent assouvir leurs appetis charnels, amortir leurs chaleurs & feux inextinguibles, quand le secours des hommes default³².

La stratégie rhétorique de l'implicite, pour ne pas citer, dans le texte, des pratiques inavouables, permet de présenter les couvents comme des lieux plus abominables qu'il n'est possible de l'écrire. Les religieuses entreprendraient donc de répondre à leurs désirs charnels « sans le secours des hommes », mention qui rattache ce passage à l'imaginaire construit autour des cloîtres comme lieux des assouvissements sexuels 'déviant', notamment homosexuels.

Ainsi, errements des corps et soumissions à la chair caractérisent, dans l'œil réformé, le mode de vie monastique. En parallèle de ces focalisations charnelles sur le cloître, naissent, chez ces mêmes auteurs, des interrogations sur la prise en charge de ces corps féminins entre deux confessions, sans rattachement familial, sans tuteur masculin, en proie à la fragilité de leur sexe. Comment peuvent-elles se sauver, hors du couvent ? Il s'agit alors de trouver des solutions d'adaptation à présenter à ces femmes en rupture de cloître et le mode d'emploi d'une nouvelle trajectoire respectant les impératifs divins, mêlant reproduction sexuelle et tempérance.

Le corps des religieuses devient avec les nouvelles idées la pierre de touche d'un argumentaire visant à détruire la légitimité des monastères. Mais cette construction rhétorique du corps féminin s'articule aussi, dans les débats, à une interprétation catholique identique de corps féminins pécheurs et en prise avec leurs désirs charnels. En somme, une même représentation rhétorique négative du corps se déploie dans ces écrits d'oppositions confessionnelles, et conduit à des applications opposées : d'un côté la suppression des institutions monastiques, de l'autre, la réforme de ces lieux.

b. Sans sexualité, pas d'abus : un accord tacite biconfessionnel ?

Dans la littérature de confrontation religieuse, l'apostasie est donc présentée comme un phénomène univoque. La cause de la sortie des ordres et de la foi se réduit à la chair, aussi bien sous la plume des catholiques que des réformés. Ainsi des auteurs, comme Thomas More,

³² J. du CHALARD, *Sommaire exposition des ordonnances du roy Charles IX. sur les plaintes des trois Estats de son Royaume tennuz à Orleans l'an 1560*, op. cit., p. 40-41.

identifient l'apostasie monastique à la transformation (qui serait voulue par les protestants) des lieux sacrés en maisons de prostitution :

Car les religieux – moines, frères et nonnes – ont été évacués et sortis... à l'exception de ceux qui ont accepté de renoncer à leurs vœux de chasteté et de se « marier » ; et ces endroits qui étaient destinés à la pureté et à la chasteté n'ont plus été destinés qu'à ces apostats pour vivre dans ces bordels dans la luxure³³.

Thomas More évoque ici les fermetures de monastères qui ont lieu en Allemagne et en Suisse. De manière presque programmatique, il explique alors que les anciennes terres des monastères sont transmises à celles et ceux qui, renonçant à leurs vœux, acceptent de se marier. Ces unions incestueuses, selon lui, transforment ces anciens lieux sacrés en lieux de débauche. Il semblerait alors que More s'approprie le point-de-vue réformé sur les monastères, en le catholicisant et le renversant : c'est dans le contexte d'espaces qui passent à la Réforme que les institutions régulières deviennent des lieux de prostitution. Renier ses vœux, en un mot, c'est succomber à la chair, voire faire vœu de proxénétisme. On joue donc toujours ici sur l'idée d'un lieu clos qui permet paradoxalement encore plus de licence, pour les protestants, en tant que monastère, pour les catholiques, comme maison close.

En effet, une acception catholique de la sortie du cloître identifie les tentations sexuelles comme seule raison de sortir du couvent : Nicolas Sanders décrit les « moines luxurieux apostats dissolus, qui s'estoient accouplez avec des paillardes », Artus Désiré dénonce « les apostats priapistes » de la Genève babylonienne³⁴. D'autres encore établissent que l'apostasie est à la fois une cause et une conséquence de la chair, comme cet auteur qui évoque « les affections charnelles des Moynes et Nonnains apostats³⁵ », sans que l'on puisse identifier si l'apostasie produit la luxure, ou si, au contraire, c'est la débauche qui conduit à la rupture de vœux. Pour Porthaise, les réformés devraient blâmer les individus « salles moynes et puantes nonains³⁶ » et ne pas reporter sur « l'angélique profession » monastique les abus de certain.e.s de ses membres corrompu.e.s.

Néanmoins, si la grammaire de l'apostasie est avant tout un langage catholique, comme nous l'avons vu, se construit aussi une définition réformée du terme, à mesure que le groupe des relaps

³³ (m.t.), original : « For the religious people—monks, friars, and nuns—be clean drawn and driven out... except such as would agree to forsake their vows of chastity and be 'wedded'; and the places dedicated to cleanness and chastity... left only to these apostates and brothels, to live there in lechery », dans T. MORE, *A Dialogue Concerning Heresies*, *op. cit.*, p. 370.

³⁴ N. SANDERS et E. RISHTON, *Les trois livres de Nicolas Sander touchant l'origine et progres du schisme d'Angleterre ... depuis l'an 21 du regne de Henry VIII ... jusques au 28 an d'Elizabeth ...*, *op. cit.*, p. 165v, A. DÉSIRÉ, *Les combatz du fidelle papiste, pèlerin romain, contre l'apostat priapiste tirant à la synagogue de Genève, maison babylonique des luthériens. Ensemble la description de la Cité de Dieu assiégée des hérétiques*, Rouen, R. et J. Du Gort frères, 1550.

³⁵ J. PORTHAISE, *Parascene générale à l'exact examen de l'Institution de l'Eucharistie: contre la particulière interpretation des Religioneux de nostre temps*, Par Jean Blanchet, Poitiers, 1602, p. 8.

³⁶ *Ibid.*, p. 10.

(protestants qui retournent au catholicisme) s'agrandit. À la fin du XVI^e siècle, le *Traité de l'Apostasie* du ministre Jean de l'Espine dénonce le retour au catholicisme de ceux qui trouvent la foi réformée trop exigeante pour eux. Il interpelle ainsi les apostats : « si la Cuisine des Huguenots eust esté aussi grasse que celle des Chanoines, Evesques, Abbez et Cardinaulx de la Papauté, & la Religion que nous suyons aussi aisée à la chair qu'est celle de l'Antechrist, vous fussiez sans doute demeurez avec nous³⁷ ». En une seule et même phrase, l'auteur dénonce les abus, presque folkloriques, dont les moines et religieuses seraient coupables, tant ceux de la chair que de la bonne chère. Il incarne, ce faisant, l'attitude anticléricale de la Réforme car il reprend l'image des membres du clergé gloutons, en ajoutant la facilité de l'accès à la chair, tout en s'inscrivant dans le contexte d'une abjuration des nouveaux convertis réformés. Néanmoins, dans ces deux compréhensions confessionnalisées de l'apostasie, c'est le monde monastique, travaillé par la Réforme, qui présente des acteurs et actrices principaux perpétuellement guidés par une quête sexuelle effrénée. Ainsi, les catholiques font des sorties des régulier.e.s le modèle des apostasies qu'ils dénoncent, quand les réformés identifient le retour au catholicisme comme une réintégration à la religion des moines, donc au vice et à la débauche. Le corps est l'initiateur de la déviance, de la sortie du bon chemin, qu'il s'agisse de quitter le cloître ou la confession réformée.

c. Une érotique des corps monastiques ?

La description du corps des religieuses enserré dans les filets du diable prend des tournures qui frôlent l'érotisme, par l'insistance de certains auteurs, essentiellement réformés, sur la supposée sexualité débridée des cloîtres. Le cliché de la nonne paillard, abondamment véhiculé depuis l'époque médiévale, est réinvesti par les écrits de confrontations confessionnelles. Encore une fois, la dimension anthropologique à l'œuvre dans ces fantasmes sexuels peut être soulignée : les religieuses, femmes enfermées ensemble, sont toujours soupçonnées d'une hypersexualité, forcément déviante.

L'un des chefs d'accusation principaux s'appuie sur la démonstration d'une dichotomie hypocrite entre des vœux de chasteté et la réalité des pratiques sexuelles entreprises par les religieuses. Georges Thomson, le pasteur de l'Église réformée de La Chataigneraie, dans le Poitou, écrit pendant les premières années du XVII^e siècle des ouvrages polémiques qu'il veut accessibles pour donner à chacun les armes nécessaires à la défense de la foi³⁸. Réputé pour sa science (il est vraisemblablement précepteur du fils d'Agrippa d'Aubigné et entretient une correspondance avec

³⁷ J. de L'ESPINE, *Traicte de l'Apostasie faict par M. I. D. L. (Jean de L'Espine), Ministre de la parole de Dieu en l'Eglise d'Angers*, s. l., Imprimé nouvellement [2^{de} édition], 1583, p. 4.

³⁸ P. GAMBIER, « Un pasteur de l'Eglise réformée de La Châtaigneraie, George Thomson, écossais, 1603-1616 », *Revue du Bas-Poitou*, n° 3, 1950, p. 171-181.

Duplessis-Mornay), son ouvrage le plus connu, *La Chasse de la Beste Romaine*, est parcouru d'exemples très visuels de la débauche des cloîtres. Le sommaire annonce ainsi les maquerellages et paillardises des nonnains et la compagnie que le diable leur offre³⁹. Des anecdotes évoquant des comportements sexuels scandaleux illustrent alors une condamnation somme toute classique des cloîtres : une religieuse « agee de 14 ans auroit descouvert à ses compagnes comment Satan venoit coucher avec elle toutes les nuits⁴⁰ », une abbesse espagnole « ayant esté sollicitée à inceste par un malin Esprit, qui avoit la forme d'un More noir, elle lui avoit consenti & que depuis ce temps-là, elle avoit couché avec lui par l'espace de plus de 30 ans⁴¹ ». Le diable incarné sous différentes formes (dont ici, « un maure ») est à l'origine de cette sexualité déviante voire satanique, qui prend donc la forme d'une possession. Cette analyse de possession diabolique rejoint paradoxalement la compréhension catholique de la sexualité des religieuses : l'auteur s'inscrit alors dans une vision topique du sujet.

La description de ces pratiques sexuelles supposées dans les cloîtres monte cependant d'un cran dans les écrits d'Antoine Fuzy. En effet, les détails de ces relations sexuelles sont poussés à leur paroxysme dans la description de pratiques saphiques au sein des cloîtres que fait Antoine Fuzy dans son pamphlet réformé *Le franc-archer de la vraye Eglise*. Il décrit ainsi des couvents comme lieux de plaisirs où les religieuses inventent des moyens pour suppléer à l'absence d'hommes. Si certaines formules jouent sur des détours par des lieux communs pour dénoncer l'impudicité des monastères de femmes, comme le fait qu'elles « adorent plus souvent la deesse Cypriote que celle de Lorette⁴² », la description se précise et s'attarde sur des « horreurs » très concrètes des cloîtres, notamment sur les objets inventés pour pallier sexuellement l'absence masculine : « J'ay horreur de dire, qu'elles ont plusieurs supplements, les unes sont tribades, autres ingénient le *gode-mibi* qui n'est venu que des monasteres de femmes ; memes appellent à incube l'esprit desnaturé⁴³ ». Les scènes sont visuelles, sexuelles, presque pornographiques, et témoignent d'une forme de complaisance de l'auteur dans ces descriptions d'orgies saphiques. La prétérition initiale n'a pour seul but que de donner plus de force encore à l'hyperbole qui suit, pour décrire, presque avec délectation, la collection des abus. Une fois de plus, les religieuses figurent comme objets d'un fantasme social, collectif : le motif de la « nonne paillarde », réactualisé par les penseurs réformés, s'inscrit dans une histoire longue de récits de religieuses qui fautent.

³⁹ G. THOMSON, *La chasse de la beste romaine*, La Rochelle, Philippe Albert, 1611, p. 752.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 81-82.

⁴¹ *Ibid.*, p. 81.

⁴² A. FUZY, *Le franc-archer de la vraye Église, contre les abus et énormités de la fausse. Par noble Anthoine Fusi, jadis prothonotaire apostolique...*, *op. cit.*, p. 869.

⁴³ *Ibid.*, p. 870.

La concentration des auteurs réformés sur la lubricité des cloîtres mène alors à une interrogation : sorties du couvent, comment ces femmes peuvent-elles devenir les chastes épouses d'un seul mari ?

II. De la chasteté à la chair

Les *a priori* sur les religieuses, créatures débauchées, rendent difficile la possibilité théorique de faire sortir ces femmes pour les modeler selon l'idéal réformé d'une vie conjugale marquée par la tempérance et l'humilité. Ces représentations négatives des cloîtres pourraient donc constituer une des raisons pour lesquelles les autorités réformées tentent de mettre en place différents programmes, politiques, théologiques, judiciaires, pour suivre les ex-nonnes, et effectuer tout un ensemble de « check-points » moraux, de vérifications, aux étapes successives de leur sécularisation. Ce suivi s'assimilerait alors à une scrutation continue de ce que font les religieuses, rendues au siècle, de leur corps. Le corps des religieuses sorties passe alors par différentes étapes, particulièrement scrutées dans ce qui est pensé, assez paradoxalement étant donné l'assimilation systématique du couvent au bordel, comme la transformation majeure à l'œuvre dans la sécularisation : le passage à la chair.

a. Le corps, lieu premier de la sécularisation

La première étape de la sécularisation a lieu alors que les femmes sont encore au couvent et concerne celles qui envisagent la sortie pour se convertir au protestantisme. Les réformateurs, nous l'avons vu, proposent un accompagnement préalable, théorique et théologique, à cette sortie. Les lettres de Luther à des religieuses leur donnent tout un mode d'emploi, un procédé à suivre pour sortir : contacter leurs parents, ou s'ils ne sont pas d'accord, s'adresser à d'autres « bonnes personnes », ou rester au couvent, dans le cas où les religieuses les autorisent à lire la parole de Dieu. La raison principale pour sortir est ensuite mise en avant, « la chair » :

Bien que les femmes aient honte d'admettre de telles choses, les Écritures et l'expérience enseignent que parmi plusieurs milliers, il n'y en a pas une à qui Dieu a donné la grâce de maintenir une pure chasteté. Une femme n'a pas ce pouvoir⁴⁴.

C'est donc principalement l'apprentissage nécessaire du corps que les religieuses devront mener dans le monde séculier qui est relevé : le passage de la « prétendue » chasteté, selon Luther, à la sexualité apparaît clairement ainsi que le quasi déterminisme naturel de la procréation. On retrouve chez Calvin le même type de conseils, notamment sur le type de *praxis* à mettre en œuvre pour sortir du couvent. Dans un document similaire de lettres de conseils prodigués à des religieuses, après avoir rappelé que ces femmes seront confrontées à des obstacles, il les prévient de ces difficultés : « il est bon que vous soyez advertie de cela, afin que vous ne le trouviez point nouveau,

⁴⁴ WA BRIII, lettre à trois religieuses, traduite en anglais par S. C. KARANT-NUNN et M. E. WIESNER-HANKS, *Luther on Women*, *op. cit.*, (m.t.).

quant ce viendra à la pratique, comme ie ne doute point que vous et voz compaignes ne vous y soyez desia preparees⁴⁵ ». Il les invite à rejoindre Dieu au désert, dans le monde, plutôt que de rester dans les voluptés de la chair, au couvent. Un apprentissage du monde extérieur et de ses obstacles est préférable, salubre même, par rapport à une vie cloîtrée, à savoir « ceste condition tant miserable en laquelle vous estes ». Le couvent devient dans les discours protestants le lieu de l'expression physique, du renoncement à la chasteté, l'espace des voluptés illégales et d'une sexualité dérèglée. L'ambivalence de ce discours vilipende ainsi d'un côté les monastères, lieux de débauche, et encourage les religieuses à quitter ces cloîtres, tout en ayant l'air de considérer que ces mêmes femmes seront confrontées à la difficulté du passage à la chair dans le monde. D'ailleurs, Chalard explique que les religieuses qui sortent sont celles qui ont pris conscience de cette inadéquation de leur corps à leurs vœux, pas nécessairement celles qui ont succombé au péché :

N'estoit que les paroles seruiroient d'irritement aux mauvais, i'en diroye au long ce qui en est, & selon ce que me suis exactement informé de leur vie & en ay seu la verité par aucunes qui n'ont eu honte de le publier, ayant horreur & angoisseuse passion du passé & intention de se marier plustost que de consumer leurs ans en lieu tant propre pour se perdre⁴⁶.

L'auteur insiste sur la reconnaissance nécessaire d'une dimension charnelle des êtres humains et, ici, des femmes : les religieuses sont sauvées, quand, sorties du cloître, elles désirent se marier. La mention de témoignages reçus, par des femmes ayant vécu cette transition, ajoute à la force du passage : à nouveau, les auteurs des affrontements confessionnels affirment qu'ils s'appuient sur des expériences réelles de femmes pour donner foi à leurs propos. L'on peut alors songer à Jean Benedicti qui affirmait avoir reçu plusieurs témoignages sur la fin de vie de Blaisine Varember par les sœurs clarisses exilées⁴⁷. Une trajectoire de refus du cloître, dans l'optique réformée, est initiée par une prise de conscience de la fragilité de la chair.

Cette étape préalable à la sortie est aussi abordée par les catholiques, qui veulent lutter contre de possibles départs, toujours en concentrant leurs efforts du point de vue du corps. Les sorties du couvent sont lues comme le moyen pour de faibles femmes de répondre à leurs besoins charnels. La cause de la sortie est donc aussi la fragilité de la chair, mais cette fois-ci vue comme un excès d'indulgence des religieuses envers elles-mêmes. Jean Papon, nous l'avons vu, s'offusque de cette facilité que les religieuses auraient à se déclarer trop faibles pour résister aux tentations, notamment dans le cas où des femmes demandent une dispense au pape afin d'être désengagées de leurs vœux,

⁴⁵ J. CALVIN, *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, op. cit., lettre 1203, p. 294.

⁴⁶ J. du CHALARD, *Sommaire exposition des ordonnances du roy Charles IX. sur les plaintes des trois Estats de son Royaume tennuz à Orleans l'an 1560*, op. cit., p. 40-41.

⁴⁷ J. BENEDICTI, *La Somme des pechez et le remede d'iceux*, op. cit., p. 149.

prétextant une inadéquation vécue entre leur corps et leurs vœux⁴⁸. Pour Papon, l'inadéquation du corps au cloître est non seulement une raison insuffisante pour requérir la sollicitude papale, mais aussi une cause fallacieuse et proche de l'hypocrisie. Le corps s'adapte aux règles monastiques par la rigueur et les exercices. L'adaptation n'est donc qu'une question de volonté. Ce sont ici, paradoxalement, les religieuses qui souhaitent demeurer dans un état de légalité quant à leurs vœux, en demandant en effet une dispense, qui sont critiquées. Les autres, celles qui se passent de l'autorisation, sont à peine évoquées, comme déjà perdues. En cela, on aurait bien cette même dynamique que celle relevée avec les écrits réformés : c'est l'étape avant la sortie du cloître qui est cruciale, et ce sont ces femmes, tentées, comme par paresse, de succomber à la chair, qui sont évoquées. En effet, l'avant-sortie est le moment possible de l'inculcation, par les réformés ou les catholiques, d'une définition externe, orientée par leurs propos, de la sortie : les religieuses, dans le couvent, sont susceptibles d'entendre ou de lire ces discours. Cette période où la moniale est au couvent est donc pensée en relation avec la potentielle sortie future dans ces écrits, et devient le seul moment où les réformateurs des deux confessions peuvent avoir une influence sur les conditions de la sortie ou sur le renoncement à cette fuite. La sortie, à venir ou simplement envisagée, peut être définie et prise en charge par un ensemble de documents ou de sermons et ce, depuis les murs du cloître.

René Benoist, s'adresse lui-aussi aux religieuses encore au couvent, en prévenant les moniales des tentations protestantes :

Or (mes amyes) vous avez prins goust en ceste doctrine & avez volontiers consenty à la pratique d'icelle, [...] qui est conforme à vos affections dereglées & dépravées, [...]. Mais [la vraie doctrine] ne vous plaist, par ce qu'elle repugne tousiours à la chair; laquelle vous aimez tant, & traicter en toutes delices⁴⁹.

L'amour de la chair est identifié comme facteur de corruption, de conversion, d'apostasie : cette incontinence est durement critiquée par Benoist. Il insiste sur les tempéraments déréglés qui préfèrent, évidemment, la chair à la chasteté et qui utilisent le protestantisme comme prétexte opportun de sortie du couvent. Calvin n'est pas loin de proposer des idées semblables : encore une fois, un diagnostic identique de nécessaire réformation des couvents conduit à des solutions différentes. Pour le réformateur, une sorte de contamination de la perversion a lieu dans les monastères, et certain.e.s s'empareraient du protestantisme pour satisfaire, en toute liberté et au grand jour, une sexualité débridée. Il conclut un paragraphe sur la « contagion » monastique par cette remarque : « toutesfois ie ne nie pas que plusieurs Moines ne s'en volent de leurs cages,

⁴⁸ J. PAPON, *Secrets du troisieme et dernier notaire de Jean Papon, conseiller du roy, et lieutenant general au bailliage de Forests*, op. cit., p. 244.

⁴⁹ R. BENOIST, *Remonstrance aux prestres, religieuses, et moynes qui soubz le pretexte d'un licite mariage ont commis abominable inceste et sacrilège*, op. cit., p. 5.

esperans d'avoir sans difficulté avec nous ce qu'ils n'ont là qu'à la desrobbee⁵⁰». Calvin cherche ici à couper court à des critiques comme celles que fait Benoist, articulées autour de l'idée que ce sont les débauchés qui sortent. Pour lui, tous sont débauchés, et nettoyer les immenses sévices que l'âme a subis pendant des années cloîtrées est de l'ordre du miracle. Calvin semble alors s'appuyer sur des témoignages d'anciens moines qui insistent sur la difficulté de récupérer l'intégrité de leur âme : « Car si les meilleurs [moines] que Dieu a retiré de ceste fange, recongnoissent que les taches en sont si fortes, qu'ils ont peine tout le temps de leur vie à les bien racler & nettoyer : de là, on peut cognoistre quelle contagion il y a en toute la troupe »

La conception de moines pervertis par leur existence passée au cloître dure tout au long du XVI^e siècle. Alors que, pour les ex-religieuses, la perversion condamnée s'arrête souvent à la description de comportements de débauche, d'hypersexualité, il y aurait une spécificité des parcours masculins à cet égard. En effet, la peur d'une perversion de l'âme s'associe dans les discours des réformés à une crainte de contamination des fidèles, car elle se transmettrait ensuite par la parole d'hommes qui deviendraient des ministres de la foi réformée. La possibilité masculine d'une recomposition des compétences cléricales acquises chez les catholiques comme prédicateur fait naître la crainte d'une transmission des vices aux fidèles. Dans la lignée des inquiétudes calviniennes, le pasteur Du Moulin, au début du XVII^e siècle, formule les mêmes interrogations :

Quant aux reproches qu'on nous fait que nous incitons les hommes à rompre leur vœu, & que les moines sortans des convents se iettent parmi nous pour vivre en licence, & secouër le ioug, ie recognois franchement en avoir cognu plusieurs sortis des monasteres qui desia ne valans rien pendant qu'ils estoient moines, n'ont pas mieux valu apres en estre sortis. Estans nourris en oisiveté & aimans la licence, ils entrent parmi nous pour y apporter les vices. A peine de cent qui sortent des convents, les cinq reussissent à bien⁵¹.

Le corps des anciens clercs catholiques est donc bien un sujet de questionnements pour les réformés qui les accueillent. Mais il est directement dépassé par l'analyse de ses conséquences politiques. En d'autres termes les penseurs réformés ne se limitent pas à souligner sa débauche intrinsèque. Ce qui pose problème avec le corps des anciens moines, c'est sa mise en parole, c'est l'entrée potentielle de la débauche et des excès dans le prêche donc dans un monde politique, au sens large. En effet, la conversion des mœurs des fidèles par l'exemple est l'une des dimensions centrales du rôle du ministre. Dès les *Ordonnances ecclésiastiques* de 1541, Calvin insiste sur une inspection annuelle des ministres de la foi, lors de laquelle ils sont, en quatrième point, interrogés sur la manière dont ils vivent, à savoir si chaque ministre « meine vie honneste, monstrant de soy

⁵⁰ J. CALVIN, *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, op. cit., p. 1209, *Traité des Scandales qui empeschent aujourd'huy beaucoup de gens de venir à la pure doctrine de l'Evangile, et en desbauchent d'autres*.

⁵¹ P. du MOULIN, *Nouveauté du papisme, opposée à l'antiquité du vrai christianisme, contre le livre de cardinal Du Perron*, op. cit., p. 270.

bon exemple⁵² ». Le corps des anciens moines doit donc être irréprochable car, pour les nouveaux venus à la Réforme, il faut présenter des exemples d'un comportement réformé idéal, mais celui des anciennes religieuses ne présente pas les mêmes enjeux. Alors que pour les anciens moines, la pratique du corps est l'une des préparations pour une sécularisation aboutie dans le ministère, pour les anciennes religieuses, la sécularisation se définit par l'adaptation du corps. C'est cette différence genrée qu'il faut étudier et qui, selon nous, explique l'obsession des penseurs catholiques et protestants pour le corps des femmes alors que pour celui des hommes à séculariser, cela n'est qu'une dimension parmi d'autres. Ainsi, la conception du corps des anciens moines peut se lire comme un rapport de cause-conséquence (si l'exemple donné par le ministre est mauvais, ses fidèles peuvent se perdre) alors qu'il y a un rapport d'immédiateté au corps des femmes (ces corps débauchés étant le signe immédiat d'une société déjà perdue). Alors que les discours réformés évoquent ce « nettoyage » de l'âme des hommes qui sont sortis, il n'en est jamais question pour les anciennes religieuses : ce n'est pas leur âme qui doit retrouver sa pureté, c'est bien leur corps, lieu principal des déformations monastiques.

Tout comme les penseurs réformés continentaux réfléchissent aux lieux de sécularisation, les *commissioners* anglais listent les propositions de retour au siècle qu'ils pourraient faire aux habitantes des couvents à l'annonce de la suppression de leurs espaces de vie. Les visiteurs, explique David Knowles, transportent avec eux deux documents, une liste d'« instructions », questionnaire destiné à être rempli par chaque religieuse ou religieux, et une série « d'injonctions », délivrées à la fin de la visite⁵³. L'historiographie anglaise sur la dissolution des monastères remarque plusieurs logiques à l'œuvre dans ces documents. Tout d'abord, les premières injonctions, rédigées par Cromwell, au préalable de la première vague de visitations (1535), sont uniquement adressées aux « moines », terme utilisé de manière générique. L'un des points importants est la limite d'âge posée à la profession, qui est de vingt-quatre ans⁵⁴. Cette limite existe pour les professions à venir et n'est pas rétroactive⁵⁵ : mêmes celles et ceux qui auraient fait leur profession à moins de vingt-quatre ans et qui auraient encore moins de vingt-quatre ans ne pourraient contester cette profession. Néanmoins, ces personnes rentreraient dans la catégorie de celles qui peuvent choisir de sortir ou de rester dans le couvent. Ces historiens montrent que la possibilité, ouverte par Cromwell, de laisser sortir des religieuses pose problème à certains *Visitors*. Ap Rice, l'un d'entre eux, se plaint à Cromwell d'un

⁵² Dans une édition lyonnaise de 1562, au texte original s'ajoute l'ordre des écoles de Genève, qui mettent au centre de leur pédagogie la vertu de l'exemple. J. CALVIN, *Les ordonnances ecclésiastiques de l'église de Genève. Item, l'ordre des écoles de ladite cité*, Lyon, [s.n.], 1562, p. 15

⁵³ D. KNOWLES, *Bare Ruined Choirs. The Dissolution of the English Monasteries*, op. cit., p. 160.

⁵⁴ D. WILKINS, *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae, a synodo Verolamiensi, a. D. CCCCXLVI, ad Londinensem, a. D. MDCCXVII*, Londres, R. Gosling, 1737, vol. III, p. 789-791.

⁵⁵ Voir les analyses de F. D. LOGAN, *Runaway religious in medieval England*, op. cit., p. 162.

de ses collègues, Legh, car ce dernier refuse de laisser sortir les religieuses en dessous de l'âge désormais légal de profession⁵⁶. L'alternative de rester ou de quitter le couvent ne va pas de soi : en effet, si elle semble pouvoir s'imposer comme une réponse aisée à proposer aux moines, il est particulièrement révélateur que l'un des relais même de Cromwell se refuse à donner une telle liberté aux nonnes. Ap Rice critique Legh dans une de ses lettres, dans laquelle il explique à Cromwell que ce dernier « ne suit pas vos instructions : car alors que vous aviez ordonné que l'ensemble des membres des deux sexes âgés de 22 à 24 ans pourraient partir, il ne donne cette liberté qu'aux religieux⁵⁷ » (octobre 1535). En effet, malgré ces injonctions, les *commissioners* estiment que la mauvaise conduite d'une religieuse provoque un scandale plus important que celle de vingt hommes⁵⁸. Une des raisons à ce traitement différencié est la considération que les femmes atteignent une maturité sexuelle plus rapidement : les *commissioners* mentionnent le fait que les femmes seraient matures deux ans avant les hommes. On aurait donc une lecture genrée du corps qui influence les propositions différentes faites aux religieuses ou aux moines : les visitations donnent plus facilement des dispenses et des *capacités* à ces derniers. Face à ces remises en question, Cromwell réitère la possibilité de sortir à l'ensemble des religieux et religieuses en dessous de vingt-quatre ans.

Les interrogations sur l'âge de la sortie se lisent aussi dans le cadre des tentatives réformées de convertir des couvents. Les implications physiques de l'âge deviennent des arguments soulevés par les réformés : aux jeunes femmes, propres à la procréation, les réformateurs proposent, comme en Angleterre, des sorties facilitées. Les jeunes nonnes sont donc vues comme pouvant aisément rentrer dans le siècle : implicitement, c'est encore le corps qui préside à la sortie. Les jeunes religieuses sont visées les premières, non seulement car elles s'inséreront plus facilement dans le siècle par la maternité, mais aussi selon une logique répandue : ce sont elles qu'il faut séduire, car elles seraient encore malléables.

À Genève, cette volonté de faire sortir les sœurs de la vie monastique s'arc-boute à un arrière-plan de critiques virulentes des vœux monastiques et du corps de ces religieuses, sous l'égide combinée de deux réformateurs, Farel et Viret⁵⁹. Avant les clarisses de Genève, Farel a déjà essayé de convertir le couvent de Vevey, en utilisant la même arme que les autres réformateurs, ce sous-genre de la

⁵⁶ *Id.*

⁵⁷ J. GAIRDNER (éd.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, vol. 9-Août-Décembre 1535, *op. cit.*, p. 195-218, lettre 622, (m.t.), original : he « does not follow your instructions : for whereas you ordered that all of both sexes between 22 and 24 might go abroad, he only allows that liberty to religious men ».

⁵⁸ *Ibid.*, p. 133-143, lettre 423, « as women come to maturity two years before men, and more slander is caused by the misconduct of one of them going out than by 20 men » (septembre 1535).

⁵⁹ Guillaume Farel (1489-1565) est un des réformateurs-phare de la réforme en Suisse romande ; Pierre Viret (1509/1510-1571) est lui originaire d'Orbe, dans le Pays de Vaud (Suisse).

prédication réformée qu'on pourrait appeler l'épître aux nonnains. Dans une longue lettre de 1527, il développe ses arguments pour convaincre les religieuses d'assister à ses sermons, en leur donnant l'exemple de son altercation avec un frère dominicain : ce petit récit est relaté dans l'espoir de faire des religieuses des relais de Farel, pour qu'elles convainquent les religieux de leur ordre de venir contredire Farel devant lui et, bien sûr, dans l'espoir de les convertir (selon Herminjard, cependant, ces deux objectifs épistoliers rencontrent l'échec : les sœurs ne lui répondent pas et aucune ne passe à ses idées⁶⁰). Dans cette lettre, la référence au corps est faite sur un plan symbolique : les religieuses, par leur refus répété de se joindre à ces nouveaux prédicateurs, se retrouvent hors du corps uni de la vraie Église, « car tous les vrais Chrestiens sont le corps de Jésus et membres l'ung de l'autre, par vraye foy unis et comme jointz l'ung à l'autre par le S. Esperit⁶¹ ». Malgré cette conception, commune, du corps de l'Église composé par toutes ses fidèles, le réformateur ne s'appesantit pas sur le mode de vie, selon lui blâmable, des religieuses de Vevey et les considère, comme c'est systématiquement le cas avec les réformateurs qui écrivent aux couvents, comme des brebis à remettre sur le chemin de la lumière, sans présupposer ces abus incroyables qui sont pourtant listés dans leurs écrits théoriques. Cette disjonction entre des écrits théoriques, de théologiens, et des lettres pratiques, révèle le double rôle de ces réformateurs de la première génération, à la fois réformateur et prédicateur, théoricien et praticien de la conversion. Ainsi, dans son *Sommaire*, Farel dégage les vices traditionnels alloués aux membres du clergé, mais ne les met plus en avant dans sa lettre aux religieuses, ne pouvant insulter celles qu'il veut voir convertir. Selon son *Sommaire*, les religieuses et les religieux absorbent les richesses du monde, « et tout le monde est mangé & dévoré par les ventres paresseux des prebstres, moynes, & moynesses⁶² », et bien sûr, sont responsables de la paillardise générale, les monastères étant « grandz bordeaux dhombres & de femmes fondez sumptueusement & entretenus⁶³ », mais la lettre à Vevey invite simplement les religieuses à rejoindre l'Église du Christ, avec une très subtile allusion aux enjeux latents de la chair derrière une sortie du cloître. Il leur demande en effet « qu'en toute sainteté, piété et neteté de corps et d'âme, viegnés au devant du vray espous !⁶⁴ ». Mise à part cette « netteté » corporelle qui pourrait être atteinte par un passage à la nouvelle théologie, aucune mention de cette vie de « bordeaux » évoquée plus haut.

⁶⁰ « Aux nonnains de Vevey », dans A.-L. HERMINJARD, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, vol. 2-1527-1532, *op. cit.*, p. 64-72.

⁶¹ *Ibid.*, p. 64.

⁶² G. FAREL, *Le Sommaire de Guillaume Farel, réimprimé d'après l'édition de l'an 1534*, J.-G. Baum (éd.), Genève, J.G. Fick, 1867, p. 39.

⁶³ *Ibid.*, p. 70.

⁶⁴ A.-L. HERMINJARD, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, vol. 2-1527-1532, *op. cit.*, p. 65.

La critique se fait plus virulente dans le contexte de la résistance des clarisses genevoises. Durant leurs prêches à Genève en avril 1535, Farel et Viret encouragent leurs auditeurs à la violence contre les sœurs : le corps chaste est un corps à chasser. Ainsi, ils souligneraient la nécessité de chasser les religieuses du couvent de Sainte-Claire et inviteraient même à utiliser la violence comme mode d'action, disant « que chascuns les depvoit lapider⁶⁵ », selon Jeanne de Jussie. L'iniquité du fonctionnement conventuel est accentuée par les prédicateurs qui dénoncent la mascarade d'une vie faussement vouée à Dieu car « ce n'estoit que palliardise et hypocrisie⁶⁶ ». Farel invite donc les Genevois à « les mettre de hors et les faire toutes maries⁶⁷ ». Il n'est plus question d'une simple conversion, mais d'une extirpation du catholicisme ; les religieuses incarnent, dans leurs corps cloîtrés et chastes, toute la radicalité de l'ancienne foi que les protestants dénoncent. Farel, prêchant au couvent de Sainte-Claire sur l'invitation des syndiques explique « que plusieurs de ces ieunes filles viendroient vountier à la verité de levangille et ou bien de mariage⁶⁸ ». À ce critère d'âge pour faciliter la conversion s'ajoute un argument géographique : les hommes veulent s'adresser en priorité aux religieuses genevoises, que la sortie de la ville éloignerait de leur réseau familial. La volonté religieuse de supprimer les couvents suit donc une planification. Mais les dignitaires se heurtent à une communauté soudée. Ils tentent alors de mener des interrogatoires individuels, pour extraire les femmes des interactions communautaires : aux plus âgées, on demande si elles retiennent les jeunes de force, aux plus jeunes, on présente les intérêts du mariage. Là encore, l'initiative échoue. Toutefois, il ressort que le corps, comme discriminant dans les retours au siècle, est une constante : les religieuses sont estimées, jaugées, selon leurs capacités physiques par les réformateurs, qui semblent miser, pour les plus jeunes, sur une incorporation des règles du couvent encore incomplète, qui faciliterait le retour au siècle.

b. Le corps valide, prérequis de la sécularisation ?

Cette ouverture des couvents, souhaitée par les protestants, provoque des interrogations sur les femmes qui constituent des « cas particuliers » des monastères, tant par leur âge que par leurs incapacités physiques (dues à l'âge mais aussi à toute forme de handicap...) à répondre aux attentes réformées d'une vie bonne, donc menée dans le cadre conjugal. En effet, les monastères accueillent, en partie, des populations qui ne pourraient pas survivre dans le monde ou qui sont considérées comme des poids pour les familles, recoupant donc toute une gamme de handicaps. Il faut noter cependant que les monastères ne sont pas le lieu d'accueil des personnes considérées comme

⁶⁵ JUSSIE Jeanne de, *Petite chronique. Einleitung, Edition, Kommentar*, H. Feld (éd.), Mainz, P. von Zabern, 1996, p. 172.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ JUSSIE Jeanne de, *op. cit.*, p. 199.

« démentes » : le plus souvent, dans l'Europe médiévale et au XVI^e siècle, ces populations sont gardées à la maison, puis, au XVI^e siècle, de plus en plus, en prison⁶⁹.

Mais on retrouve bien dans les institutions monastiques des femmes qui ne correspondent pas à la norme, physique et intellectuelle, du temps⁷⁰. Dans cette optique, on retrouve des catégorisations des religieuses, effectuées lors des sécularisations de couvents dans les espaces réformés, selon leurs aptitudes physiques et mentales et qui mettent le corps au centre des considérations et des réflexions qui président à la réinsertion au siècle. En ce sens, les catégories de femmes établies participent bien non seulement de cette logique au long cours, identifiée par les historien.ne.s de l'époque contemporaine, qui font des institutions monastiques l'une des racines du système asilaire, notamment dans la construction de catégories pathologiques⁷¹, mais permettent aussi de montrer que le processus de sécularisation à grande échelle met au premier plan la notion de validité. L'identification de la validité (assimilée à la jeunesse et à la capacité de porter des enfants) circonscrit les femmes-cibles de l'entreprise de sécularisation. Pour les autres, trop âgées, non valides, souffrant de handicaps, la conversion aux nouvelles idées ne constitue pas la même obligation. Ce choix des femmes valides, opéré par les réformateurs et les politiques réformées, n'a été que très peu abordé par l'historiographie. On retrouve néanmoins des considérations sur le rôle social des monastères destinés à accueillir des personnes en situation de handicap, par le biais de l'étude des inquiétudes sociales liées à la fin des monastères et donc à la fin des hôpitaux, souvent sous la coupe des ordres monastiques⁷². De même, le maintien des couvents dans l'Empire, couplé avec l'interdiction simple de nouvelles prises de voile et de professions, semble indiquer une forme de choix en négatif : les réformateurs maintiennent les couvents car trop de femmes se retrouveraient sans domicile, notamment les plus âgées, s'ils les fermaient. Plusieurs historiennes ont analysé ces fermetures relatives des cloîtres féminins, en les associant avec l'enjeu pratique, posé par les réformés, d'un avenir impossible de certaines femmes hors du monastère⁷³.

⁶⁹ Voir les remarques à ce propos dans : M. TERNON, *Juger les fous au Moyen Âge. Dans les tribunaux royaux en France XIV^e-XV^e siècles*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018.

⁷⁰ Les fouilles archéologiques de monastères médiévaux permettent de mettre en avant la surreprésentation de corps de moniales souffrant de handicaps de différents types. Par exemple, dans le cimetière de l'abbaye de Moncel, à la fin de l'époque médiévale, des femmes présentent des malformations diverses, pas seulement liées à des traumatismes, ce qui montrerait donc la fonction d'accueil de l'institution : M. PEREIRA *et al.*, « Un espace monastique royal : L'abbaye du Moncel (Pontpoint, Oise) », *Archéologie médiévale*, vol. 19, n° 1, 1989, p. 131-172, particulièrement p. 153-154.

⁷¹ V. FIORINO, « Les racines religieuses du système asilaire et de la construction des catégories pathologiques : le cas de l'asile d'aliénés de Rome "Santa Maria della Pietà" », dans B. Delpal et O. Faure (éd.), *Religion et enfermements : XVII^e-XIX^e siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 173-187.

⁷² Sur l'Angleterre, voir par exemple : M. KAARTINEN, *Religious Life and English Culture in the Reformation*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2002.

⁷³ Amy Leonard revient par exemple sur toutes les raisons qui expliquent la résistance des monastères féminins à la Réformation, dans l'Empire. Elle explique alors que parmi ces raisons, la présence de religieuses trop âgées pour se réinsérer dans le siècle est prédominante. Voir : A. LEONARD, « Female Religious Orders », *op. cit.*

Donald Logan cite une lettre non datée (mais certainement de 1535), écrite par un *Petitioner* anonyme et envoyée à Cromwell, sur les différentes religieuses d'un couvent :

Jane G[o]wryng, Frances Somer, Mary Pilbeam, Barbara Larke et Bridget Stravye, âgées respectivement de 23 ½, 22, 21 et 15 ans, les trois premières étant professes et la dernière non, mais toutes portent l'habit séculier et sont hors de leur cloître, est-ce qu'elles peuvent soit être vêtues à nouveau et revenir dans leur cloître, ou alors avoir l'autorisation de rester dans le cloître jusqu'à leurs 24 ans, et ensuite, si Dieu les appelle, faire une nouvelle fois leur profession. Il désire aussi savoir si Margaret Fitzgerald, 12 ans, sourde et muette et Julian Heron, 13 ans, une folle idiote, doivent partir ou non⁷⁴.

La lettre accumule les cas particuliers, qui sont autant de questions concernant le corps des religieuses. L'âge est déterminant car les six jeunes filles mentionnées ont toutes en dessous de vingt-quatre ans : elles pourraient donc rester hors du couvent. Cette jeunesse semble être la raison de leur liberté. En effet, elles ne revêtent pas leur habit et vivent en dehors du couvent. L'alternative proposée est la suivante : qu'elles soient revêtues de leur habit et réinstallées dans le couvent, ou qu'elles obtiennent une licence pour vivre dans le cloître jusqu'à leurs vingt-quatre ans puis que l'alternative de sortir ou de prendre le voile leur soit proposée. Cependant, la nouvelle législation appellerait une définition plus précise de la part de Cromwell : l'injonction faite aux *commissioners* de faire sortir les plus jeunes se complexifie par leur confrontation avec la réalité des couvents, lieux de vie bien plus mixtes que ce que la loi laisse entendre. La question de l'auteur de la lettre a à voir avec l'ancienne fonction des maisons religieuses d'accueil et d'habitation des populations indigentes et marginales. La liste des « cas particuliers » de ce cloître met ainsi en avant deux jeunes filles, l'une « *dumb and deaf* », sourde-muette, l'autre « *an idiot fool* » : ces filles doivent-elles être renvoyées dans le siècle ? demande le *Petitioner*. En outre, leur grande jeunesse ajoute une autre difficulté dans la possibilité d'une sortie : il faut pouvoir trouver d'autres systèmes de prises en charge hors du couvent.

L'esquisse d'une histoire des personnes souffrant de troubles, physiques ou mentaux, et des représentations sociales de ces handicaps peut être menée ici, dans une réflexion plus large sur les fonctions du corps et sur les capacités physiques liées à la clôture : en relevant ces deux catégories, il semble que l'auteur de la *Petition* manifeste, sinon une inquiétude, au moins une réserve quant à la nouvelle législation monastique. En effet, la prise en charge sociale des individus en situation de handicap semble être en partie l'apanage des monastères au XVI^e siècle. Les premiers pas dans la

⁷⁴ J. GAIRDNER (éd.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, vol. 9-Août-Décembre 1535, *op. cit.*, p. 367-402, lettre 1075, (m.t.), original : « Jane G[o]wryng, Frances Somer, Mary Pilbeam, Barbara Larke and Bridget Stravye, whose ages are respectively 23 ½, 22, 21 and 15, the first three being professed and the last not, but all in secular apparel and out of their religion, that they may either be revested and come into their religion, or else have licence to be in the Cloosse howse till they are 24 years of age, and then to be professed again if God shall call them. Desire also to know whether Margaret Fitzgerald, 12 years of age, being dumb and deaf, and Julian Heron, 13 years, an idiot fool, shall depart or no ».

scolarisation des sourds-muets, par exemple, ont lieu dans les couvents : dans certains monastères espagnols, l'éducation des personnes sourdes est menée par les moines auprès desquels ces enfants vivent⁷⁵. Mais les cloîtres agrègent surtout les filles dont les familles ne veulent pas, car elles accumulent ce qui est vu comme des infirmités, au sens large, qu'elles soient sociales, comme la laideur, physiques ou mentales. Plusieurs auteurs se plaignent de ce faux don des familles, qui réservent à Dieu une cohorte d'estropiées. Le recrutement de l'abbaye de Thélème, imaginé par Rabelais, est d'ailleurs exceptionnel puisque ne sont reçues comme religieuses dans l'anti-abbaye que « les belles, bien formées, & bien natures⁷⁶ » au contraire des femmes mises en religion « en icelluy temps » qui sont « borgnes, boyteuses, bossues, laydes, defaictes, folles, insensee, maleficiées, & tarees⁷⁷ ». Critique cette fois-ci interne au couvent, la célèbre Arcangela Tarabotti s'insurge, au tout début du XVII^e siècle contre ces pères qui placent au couvent leurs filles impossibles à marier, simples d'esprit ou bossues. Elle condamne le choix des filles les plus laides pour être épouses du Christ, comparant ces stratégies à celle de Cain, qui offre à Dieu ses agneaux les plus malingres⁷⁸. Tarabotti, elle-même « laide et boiteuse », selon ses dires, interprète son exclusion au couvent comme le résultat de ses infirmités.

Les mêmes arguments sont employés dans les affaires qui voient comparaître des religieuses souhaitant être relevées de leurs vœux. Dans les années 1620, Géralde de Boulinvilliers obtient un rescrit du pape qui demande à l'officialité de Chartres d'entériner sa dispense si les faits de force allégués, pour sa profession, sont vérifiables. Les parents de Géralde de Boulinvilliers appellent comme d'abus de cette procédure. L'avocat de la religieuse, M^e l'Hoste le Jeune fonde alors son plaidoyer sur le scandale que constitue l'enfermement de jeunes femmes laides et infirmes dans les couvents, Géralde étant elle-même, selon lui, dépourvue « de la beauté du corps ordinaire à son sexe » et de « la gentillesse accoutumée à celles de sa condition & de sa naissance⁷⁹ ». La description du corps de cette femme permet à l'avocat de souligner l'iniquité des parents mais aussi de donner à voir les perceptions sociales de ces organismes cloîtrés, rejetés hors de la vue de la société. Il explique que la nature « l'avoit produite avec quelques défauts & difformitez du corps ». Dans le discours de l'avocat, le scandale de ce rejet parental pour une cause dont la fille n'est pas coupable est renforcé par une explication vétérotestamentaire qui condamne les parents, presque identique à celle de Tarabotti :

⁷⁵ G. L. ALBRECHT, K. D. SEELMAN et M. BURY, *Handbook of Disability Studies*, Thousand Oaks, SAGE, 2001, p. 22.

⁷⁶ F. RABELAIS, *Gargantua*, *op. cit.*, p. 138.

⁷⁷ *Id.*

⁷⁸ A. TARABOTTI, *Paternal Tyranny*, Letizia Panizza (éd.), Chicago, University of Chicago Press, 2007, p. 65-66.

⁷⁹ P. BARDET, *Recueil d'arrêts du Parlement de Paris, pris des mémoires de feu M. Pierre Bardet, avec les notes et dissertations de M. Claude Berroyer*, Nouvelle édition revue et augmentée par M. C.-N. Lalaure, *op. cit.*, p. 411.

Dans l'ancienne Loy meme, où la devotion de l'Eglise étant moins parfaite, [Dieu] se contentoit de l'Holocauste & du Sacrifice des animaux irraisonnables, néanmoins il desiroit qu'ils vinssent au Sacrifice volontairement & sans resistance, autrement qu'ils fussent rejettez & rebuttez, & non seulement cela, mais il vouloit encore que les animaux qui luy étoient offerts, fussent sains & entiers de tous leurs membres. Les père & mere de l'Intimée ont pêché contre l'un & l'autre chef de cette loy, en dévouant & attachant par force & violence aux Saints Autels cette pauvre fille, quoy que fort debile & défectueuse en la plûpart de ses membres⁸⁰.

La punition de l'avarice des parents, offrant en sacrifice à Dieu « une hostie [...] forcée et défectueuse », prend une forme juridique : ils devraient, selon L'Hoste, réintégrer leur fille dans l'héritage. Le scandale des filles laides ou handicapées mises au couvent se répercute dans de nombreux textes : Jean Dagonneau, prieur d'une chartreuse, par exemple, vilipende ces parents qui « s'ilz ont des filles laides & entreprises de leurs membres, si bien qu'elles ne puissent passer au siecle, les iettent en Religion ». Les couvents comme lieux où sont dissimulées des femmes perçues, dans l'imaginaire social, comme non-miscibles au siècle, permet de mettre en avant un enjeu moins évident pour les sécularisations massives menées (ou au moins appelées de leurs vœux) par les réformés car, extraire ces femmes du cloître alors qu'elles sont souvent en situation de handicap, pose la question, en filigrane, de leur accompagnement ultérieur.

Le vocabulaire employé par les réformés rend visible cette entreprise de catégorisation des femmes des couvents selon leurs capacités physiques et mentales. Par exemple, la catégorie « an idiot fool », utilisée pour décrire l'une des jeunes filles par le *commissioner*, interroge : outre l'aspect normatif de cette catégorisation, évidente pour l'époque moderne, ce vocabulaire renvoyant à une identification médicale, à une sorte de diagnostic, est ambigu. À reprendre les analyses de la terminologie du handicap mental de l'époque moderne, élaborée par Christopher Goodey, on peut seulement indiquer que, selon lui, la notion d'*idiocy*, contrairement à celle de *lunacy*, indique un état permanent. Cette enfant serait donc possiblement « *idiota a nativitate*⁸¹ », même si ce terme recoupe un ensemble de situations allant de l'illettrisme à des formes d'infirmité plus graves. Néanmoins, le fait d'insister sur cette particularité laisse entendre qu'exclure cette jeune enfant du couvent s'avèrerait plus complexe que pour ses consœurs : on aurait donc bien une forme de condition mentale qui rend nécessaire les soins offerts par le couvent, et surtout, la prise en charge dissimulée du regard social de cette jeune femme.

En réfléchissant au corps des religieuses, il faut donc envisager le couvent comme un lieu où se mélangent valides et invalides. Au-delà même des distinctions sociales présidant au départ des cloîtres, la sortie du couvent prend autant de sens qu'il y a de corps différents : être sécularisée, à

⁸⁰ *Id.*

⁸¹ C. F. GOODEY, *A History of Intelligence and « Intellectual Disability »: The Shaping of Psychology in Early Modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2013, p. 145.

soixante ans ou grabataire n'équivaut pas au même processus à dix-huit ans, valide. La sociologie contemporaine des religieuses a bien montré que le vieillissement au monastère impliquait des prises en charge particulières, par la communauté⁸², dans un contexte accru de religieuses très âgées dans les cloîtres à l'heure actuelle. Mais, une fois les jeunes femmes sorties du couvent, quelle différence entre ces couvents modernes vidés de leur force vive et ceux d'aujourd'hui ?

Les corps mélangés dans les couvents couvrent un large prisme, recoupant ceux qu'on retrouve dans la société. La *Chronique* de Jeanne de Jussie est ici à mettre en regard avec ce document : datant des mêmes années que la lettre mentionnée, la description de la sortie du monastère insiste sur cette diversité des physiques dans le cloître, qui ne se réduit pas, non plus, aux différences d'âge. Ainsi, en décrivant la mise en ordre des sœurs au moment de sortir, l'écrivaine insiste sur la grande faiblesse d'une partie des religieuses :

Seur Katerine, qui estoit la plus malade et foible à merveillie, avecq' un baston en sa main, l'enfermiere, seur cecille, qui la soustenoit du part, et sortir la premiere de grand courage, puis apres, mere abbesse, bien debille d'ancienneté, douleur et maladie, avecq' une forte seur pour la soustenir. [...] Seur colecte fut donner à seur franscoise, la plus forte de la compagnie⁸³.

Les religieuses accumulent les handicaps. Si Jeanne de Jussie décrit un cortège de pauvres nonnes dans le but d'insister sur leur misère, on peut aussi noter un regard très affuté sur les conditions physiques de chacune. L'organisation du départ est en fait orientée complètement sur des notions de validité des corps : l'association de deux nonnes, une faible avec une forte, se fait le critère de l'agencement des clarisses dans leur file de départ. Mais la dimension de fragilité du corps est à comprendre au sens large. Un peu avant, une des religieuses, sœur Jacquemine Lille, est appelée « la pource debille de teste⁸⁴ », rejoignant ainsi ces considérations sur le rôle d'accueil du monastère : l'autrice l'évoque à plusieurs reprises dans ce récit du départ de Genève et notamment son refus de sortir. Ces diverses faiblesses sont repérées par les « mauvais enfans de ville » qui tentent encore, alors que le cortège s'achemine vers le Pont de l'Arve, fin des limites de la ville, de convaincre certaines religieuses de rester. Encore une fois, ce sont les plus jeunes qui sont identifiées, mais aussi sœur Jacquemine. Les jeunes hommes

s'assemblerent [...] pensant tirées et retenir les ieunes seurs, et se presenterent au devant. Et l'un d'eux ce tira pres de la pource simple, que mere vicaire avoit pris à sa partie pour la garder, qu'elle ne s'esgara d'une part, ne d'autre, luy disant à l'oreille « Seur iaquemine, venez scat avecq'moy ! Je vous ferey comme à ma seur »⁸⁵.

⁸² A. ANCHISI et L. AMIOTTE-SUCHET, « Vivre dans une communauté de religieuses. Des solidarités revisitées à l'aune de la vieillesse », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 37, 2018, p. 52-67.

⁸³ J. de JUSSIE, *Petite chronique. Einleitung, Edition, Kommentar, op. cit.*, p. 273.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 268.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 275.

Quelle promesse est faite ici ? A-t-on celle d'une affection fraternelle à venir, voire d'une prise en charge, ou au contraire, avec l'emploi du verbe « faire », une allusion sexuelle à peine voilée ? Quoiqu'il en soit, le harcèlement des religieuses procède d'une identification, d'une catégorisation distinguant les valides des non-valides, les jeunes des plus âgées, et ainsi d'une rationalité : le corps devient le critère de démarcation. C'est par le corps qu'une conversion s'envisage, c'est par le corps qu'on peut séculariser. Mais le harcèlement de Jacquemine relève aussi d'une dynamique d'identification plus poussée des religieuses : la faiblesse d'esprit, telle qu'elle est décrite, rendrait potentiellement plus influençable la sœur, dont le corps reste valide et donc apte à sortir.

En somme, la sortie du couvent prend, par les mots de sa secrétaire, la forme d'un cortège pathétique, pensée dans les termes d'un exode. Si on ne peut évacuer l'utilisation d'un discours émotionnel par Jeanne de Jussie dans cette description, la réalité de couvents qui rassemblent des femmes aux capacités physiques contrastées est évidente. Parmi ces corps, reconnaître le corps valide, le corps à séculariser pour ceux qui tentent de convertir les cloîtres est crucial : en effet, la vision réformée d'une adaptation au monde, par la sexualité, suppose une 'validité' corporelle, à savoir, pour ces femmes, être en mesure de se marier et de procréer. Pour les réformés, et comme le montreraient les tentatives de séduction de Jacquemine, seule compterait la validité physique des religieuses, qui doit se comprendre comme une capacité à procréer. En contrepoint de cette vision des corps à séculariser, on peut supposer que l'organisation de la sortie du couvent reflète celle des corps dans le cloître, les valides prenant soin des non-valides.

L'historiographie a montré que la fermeture des couvents provoque des questionnements, parmi les familles de religieuses, sur le devenir d'une éducation féminine, des lieux d'enseignements disponibles pour les femmes. Mais ce problème, pourtant réel, rencontré par les organisateurs des fermetures monastiques est très rarement soulevé : que faire des femmes non-valides de corps et d'esprit ? Cette question demeure en outre un angle mort de la recherche. En effet, contrairement aux discours quasi universalistes d'une nécessaire fermeture des couvents, la prise en compte de populations considérées comme inadaptées aux attentes des réformateurs repose, à nouveau frais et sur un plan pratique, les enjeux des sécularisations féminines.

c. Les « débauchées » face aux autorités

Les réformes du XVI^e siècle placent donc au cœur des débats le corps des religieuses. L'hypersexualisation des enjeux liés au retour au siècle mène, chez de nombreux auteurs, à considérer et à jauger l'adaptation sexuelle au monde des anciennes religieuses.

La matérialité corporelle du retour au siècle est donc suivie de près par les réformateurs qui insistent sur l'apprentissage de la vie laïque par une conformation sexuelle au siècle pour les religieuses qui quittent le couvent. Si on a bien des preuves que les anciennes religieuses s'adaptent physiquement à la vie maritale, notamment par le fait qu'elles ont des enfants, il est néanmoins très difficile de rendre visible cette adaptation corporelle au monde. D'emblée, il faut souligner que la prise en charge de la sexualité des (ex-)religieuses n'est pas seulement un sujet réformé, car pour celles qui restent, des catholiques, comme René Benoist, se concentrent aussi sur le corps sexualisé des religieuses, notamment quand ils expliquent que la chasteté n'est pas une impasse physique : ce sont les mortifications de la chair, les pratiques de négation du corps et la volonté de les appliquer qui rendent la chasteté possible et salutaire.

Cependant, au-delà de cet affrontement théorique, un suivi personnel de ces femmes prend forme avec la surveillance menée par différentes instances qui observent les parcours de sécularisation des religieuses. Leurs observations s'arc-boutent toutes sur la question du corps. Ainsi, les consistoires et les parlements questionnent et surveillent l'inhérente fragilité du corps féminin, et les religieuses demeurent toujours suspectes : leurs choix prennent les traits d'une soumission aux appels de la chair.

Plusieurs parcours de sécularisation donnent quelques aperçus de ce passage du vœu de chasteté à l'engagement conjugal, de la virginité à la sexualité. Bien sûr, contrairement aux discours qui soulignent l'impudicité globale des religieuses et leur quête effrénée de lubricité, la réalité de cette transition corporelle nous reste en grande partie inconnue. C'est donc par des allusions, des détours et des détails que nous pouvons saisir ce qui prend la forme, pour reprendre la sociologue Lucinda SanGiovanni⁸⁶, d'un passage de seuil dans la trajectoire de sécularisation. En effet, grâce à son analyse de vingt parcours de religieuses qui sortent des ordres à l'époque contemporaine, elle analyse comment cette transition du cloître au monde se construit par différents passages de rôles sociaux. Trois étapes structurent alors cette évolution : l'abandon de la vie monastique, un moment de transition vers de nouveaux rôles, et puis l'acquisition de ces nouvelles pratiques. Dans ce processus, la sexualité apparaît comme un problème clé, et peut-être le plus emblématique d'un cheminement du couvent au siècle, d'un « transit de rôles⁸⁷ ». En effet, la sociologue souligne la dimension très improvisée de ces parcours, qui s'adaptent, au fur et à mesure des situations, à la nouveauté de leurs expériences. La formulation d'un modèle unique de sécularisation, dans cette optique, paraît impossible : chacune de ces religieuses expérimente le siècle dans un cadre individuel,

⁸⁶ L. SANGIOVANNI, *Ex-Nuns: A Study of Emergent Role Passage*, Norwood, Ablex, 1978.

⁸⁷ Expression traduite dans le compte rendu de l'ouvrage par J. SÉGUY, « SanGiovanni (Lucinda) Ex-Nuns. A Study of Emergent Role Passage », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 51, n° 2, 1981, p. 288-289.

et non institutionnalisé. C'est donc peut-être en cherchant du côté des expériences d'ordre sexuel, par la marge de ces parcours corporels, que nous pouvons élaborer des hypothèses sur une adaptation individuelle des religieuses au monde.

L'exceptionnelle présence de sources au sujet de Blaisine Varember, et tout particulièrement de sa sécularisation, permet de proposer un premier parcours de vie d'une ex-nonne présentant des enjeux de nature sexuelle. Elle incarne, devant le Consistoire, le cas le plus complet d'une trajectoire sexuelle et conjugale délinquante, du point de vue de ce tribunal des mœurs. En effet, son mariage avec l'ancien prêtre Thomas Genod illustre les difficultés d'une vie maritale pour deux anciens membres de l'Église catholique. L'histoire de Blaisine est essentiellement connue par le biais des comparutions de son mari devant cette instance. La violence conjugale dont elle est victime semble être le point de départ ou la cause d'une illégalité sexuelle. En effet, Thomas Genod comparaît car il est soupçonné de battre sa femme.

Ne scé pourquoy az esté mandé ; pourc[e] qu'il tracte mal sa femme. Et ne luy az pas fet confessé chose qu'il ne doibge fere, aultrement la justice en az las cognoyssance. Et qu'il ne batz ny a batu sa femme et vouldroyt fayre demande criminelle contre celluy qye az ditz telles parolles. Et ne le sçache pas et veult estre mis en prison sy ainsi esté, et n'a fayt chose qu'il ne doibge pas fere. Et sur ce qu'il frequent troup les tavernes et ne vit pas en son menage, respond qu'il ne fust jamays palliard et az hanté de femme biens. Et s'il fayt chose qu'il ne doibge fere, veult estre pugni⁸⁸.

En sus de cette accusation de violence, le Consistoire enquête sur les habitudes de l'homme : la succession d'interrogations construit en creux un personnage à la moralité douteuse. Tavernes, désertion du domicile conjugal, fréquentation de femmes, blasphèmes : Thomas Genod cumule les chefs d'accusation qui justifient sa convocation devant ce tribunal de la morale. Il établit alors, dans sa défense, une distinction entre violence conjugale et administration justifiée de punitions à sa femme, posant la question rhétorique : « si sa femme luy offend pourquoy ne la chastiera pas⁸⁹ » ? La frontière est alors ténue entre les gestes légitimes d'un mari offensé et les mauvais traitements conjugaux dont il est soupçonné. L'incarnation, avec Thomas Genod, d'un droit de correction maritale, soulève à la fois une dimension d'éducation conjugale et la protection de l'honneur du mari : en effet, Genod légitime ses gestes par la désobéissance directe de sa femme.

Il i a six moys ou environ qu'il ne la frappa sinon deux seuflet qu'il luy ballia pource qu'elle parloyt a ung personnage qu'il luy avoyt deffendu de parler et luy present. Az dit qu'on demande sa femme ceans et l'interroguer si iceluy fayt tort ny frappe excepté lesd. deux souflet qu'il az dit dessus, il veult estre pugnis⁹⁰.

⁸⁸ T. A. LAMBERT *et al.*, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin. Tome I, 1542-1544*, *op. cit.*, p. 285.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 286.

⁹⁰ *Id.*

Une différence est donc élaborée entre ce qui relève d'une correction légitime et ce qui serait plutôt une violence maritale excessive : à lire cette comparution, Blaisine Varember n'a été « que » frappée à la main, ces actions ne sont donc pas à prendre en compte dans l'élaboration d'un profil de femme battue, selon le mari violent, et donc restent insuffisantes pour une convocation devant les juges. En effet, cette observation de Thomas Genod, qui admet avoir souffleté sa femme, rejoint les considérations de Martine Charageat qui montre que, dans le cas de procès pour violences conjugales, au Moyen-âge et à la Renaissance, les maris se défendent en ne reconnaissant que « les coups donnés avec les pieds et les mains⁹¹ », qui ne peuvent donc être assimilés à de la violence conjugale, mais rentreraient donc plutôt dans le cadre, admis, des corrections qu'un mari peut, et doit, administrer à sa femme. Thomas Genod nie donc l'accusation de mauvais traitement, en requalifiant ses gestes : il s'agissait d'une punition légitime. La comparution devant le Consistoire pour mauvais traitements conjugaux semble alors, du point de vue du Consistoire, constituer davantage l'une des causes incriminant un personnage à la moralité douteuse que l'accusation la plus importante portée contre lui. Les différentes accusations fonctionnent alors en réseau et sont vouées à établir une culpabilité large d'excès divers, nuisant à la réformation de la Cité, plutôt qu'à condamner un mari brutal. Cette comparution aux causes multiples installe le Consistoire dans son rôle de disciplinarisation dans un sens élargi : la désertion du domicile conjugal, évoquée ici à demi-mots, serait sans doute jugée plus infamante que le fait de battre son épouse (sur ce dernier point, il reçoit seulement des « bonnes remontrances » du Consistoire). Ainsi, les remontrances du Consistoire touchent toute une gamme d'incartades morales de Thomas : non seulement son foyer conjugal pose problème, mais il donne aussi un mauvais exemple à la jeunesse, et il dit du mal des « predicans estrangers⁹² ». Plusieurs témoins corroborent, au fil du temps, que Blaisine est une femme battue, et notamment après sa mort en 1546, une femme, Boniface Nevet, prévient la nouvelle épouse de Thomas Genod des agissements passés de son mari. On retrouve cette anecdote expliquée par Genod qui se plaint d'une telle diffamation devant le Consistoire : « lad. Bonifasse [...] a heu sad. femme comme elle avoit prins cestz mecant homme quil avoit tant battue sa feu femme, qu'elle en estoit morte⁹³ ». La voix de la femme résonne dans la comparution : « Lad. Bonyfasse respond estre vrai qu'elle ditz à lad. fiancé Anne « Gardé que vous soyé sage car y battoyt

⁹¹ M. CHARAGEAT, « Décrire la violence maritale au Moyen Âge. Exemples aragonais et anglais (XIV^e-XVI^e siècles) », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 19, 2010, p. 18. L'historiographie traitant de la violence conjugale s'est en effet développée pour l'époque médiévale dans un renouvellement récent. Elle insiste tout particulièrement sur ces cas de couples qui arrivent face à la justice. Les maris violents doivent donc s'attacher à faire reconnaître leurs actes comme des gestes de correction et non des gestes de violence excessive. Par exemple, Sara Butler note : « Beating a wife was not acceptable ; taming a shrew was », dans S. M. BUTLER, *The Language of Abuse: Marital Violence in Later Medieval England*, Leiden, Brill, 2007, p. 259. Dernier jalon historiographique dans cette l'histoire : l'ouvrage de Gowing, L. GOWING, *Domestic Dangers: Women, Words, and Sex in Early Modern London*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

⁹² T. A. LAMBERT *et al.*, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin. Tome I, 1542-1544*, *op. cit.*, p. 286.

⁹³ I. M. WATT *et al.*, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, *op. cit.*, p. 244.

bien son aultre femme ». Et à luy, luy a heu bien ditz que celle que luy avoit ditz telles parrolles estoyt mechante⁹⁴ ». Socialement, une forme de solidarité féminine, de sororité, émergerait ici, dans cette transmission d'informations. Ce cas pourrait entrer dans la définition d'une « alliance féminine », telle que proposée dans l'ouvrage de Luckyj et O'Leary. En effet, on retrouve bien une implication politique, au sens large, dans ce témoignage d'une voisine, qui s'empare du devoir de prévenir de la réputation de Genod, mais aussi qui manifeste ce contrôle social exercé par une voisine proche pour maintenir les bonnes mœurs. Le scandale des mauvais traitements infligés à sa femme fait l'objet d'une réprobation sociale qui dépasse le lieu fermé de l'audience consistoriale (même si Boniface Nevet est l'épouse d'un des officiers du Consistoire). Se fait jour ici ce que les historiennes du couple et des violences à l'époque médiévale ont déjà noté : les cas de mauvais traitements devant la justice voient souvent la superposition de plusieurs témoignages à charge contre le mari violent. À la suite de leur remarque, dans le témoignage de Boniface, une frontière existe bien entre la correction maritale et la violence excessive : il revient à la nouvelle fiancée d'être sage pour éviter de telles corrections. Mais la violence de Genod est soulignée et la femme explique la raison d'une connaissance aussi intime du caractère dysfonctionnel du couple : « Interroguer s'elle sçay riens de maulvait gouvert, ditez quant elle demouroyt pres d'eulx, du tain de son feu premier mari, y estoyt le bruyt qu'il faisoit maulvays train⁹⁵ ». C'est donc la proximité physique de la femme qui explique son accusation : voisine de l'ancien couple, elle entendait certainement cris et coups.

Le statut de femme battue de Blaisine Varember est également corroboré par un autre homme, l'un des acteurs principaux de ces scènes : son amant, Jovet, qui donne pour raison de l'adultère de Blaisine les mauvais traitements infligés par son mari. En effet, Varember, selon Jovet qui avoue avoir eu des relations sexuelles avec elle, « se plenoyt de son marir [sic], disant que il la battoyt et querelloyt et sur ce luy demanda la cortoyse⁹⁶ ». À la suite de cette affaire, Jovet est banni de Genève pour trois ans, comme on l'apprend dans les registres du Conseil :

Lequel a palliarde avec la Blaisine femme de Thomas Genod estant en sa maison par plusieurs foyes [comme ?] est contenu en son proces et confessions lequel apres avoir faicte lecture dudit proces a este ordonne que soyt bampnis pour le temps de trois ans⁹⁷.

Les actes de Blaisine, « laquelle a commys adultayre⁹⁸ », conduisent également à sa punition par le Conseil, qui prend une forme différente. Le Conseil « ordonne quelle doibve demoire en pain et eaulx » et qu' « elle doybve venyr crier mercy a Dieu et la justice et soyt induylt son mary a la

⁹⁴ *Id.*

⁹⁵ *Id.*

⁹⁶ *Ibid.*, p. 94.

⁹⁷ AEG, RC 40, f. 339v, 4 janvier 1546.

⁹⁸ AEG, RC 40, f. 342, 7 janvier 1546.

reprendre⁹⁹ ». La femme adultère doit donc regagner son foyer conjugal et retourner dans l'obéissance de son mari. Durant tout ce procès, Blaisine n'est pas audible, et c'est par le réseau des commentaires sur sa personne qu'on apprend l'existence d'une sexualité hors mariage. De son côté, Thomas est aussi coupable d'adultère, et confesse avoir eu des relations avec une femme mariée : Ayme des Arts se plaint devant le conseil de « noble thomas genod qui a subborne sa femme¹⁰⁰ ».

Ces diverses accusations et comparutions dessinent alors un couple tumultueux, dans lequel deux ancien.ne.s membres du clergé catholique ne réussissent pas à créer et maintenir une conjugalité conforme aux attentes religieuses et sociales et correspondant aux normes morales de la Genève calvinienne. L'expérience corporelle de Blaisine hors du couvent témoigne d'un retour au monde difficile. L'adaptation à un mari violent, et les formes d'échappatoires qu'elle met en œuvre (adultères), conduisent l'ancienne clarisse en prison pour quatre jours. Elle meurt quelques mois plus tard (selon les éditeurs des registres du Consistoire, elle est morte avant juin 1546, date à laquelle la nouvelle fiancée de Genod apparaît dans les registres). D'ailleurs, des témoignages insistent sur des menaces de mort que Genod aurait proférées en décembre 1545 : Jacques-Nicolas Vulliet, le 17 décembre 1545 explique que Genod menaçait de ne pas reprendre sa femme et qu'il « la feroyt mouryr par justice¹⁰¹ » si elle ne confessait pas un autre adultère, cette fois avec Paul Tarex. La violence du mari a sans doute à voir avec ce décès précoce : c'est en tout cas ce que croit Boniface qui avertit la nouvelle épouse. Le contrôle social exercé par l'instance consistoriale condamne fortement cette sexualité extra-conjugale. L'ordre de la Genève réformée doit être maintenu : les deux protagonistes en question mettent en danger cet équilibre moral¹⁰². Mais la rigueur de la justice sur ce point semble reposer sur Blaisine bien plus que sur Thomas : outre le fait que la punition d'adultère s'exerce davantage sur les femmes, aurait-on ici une surveillance accrue de l'ancienne clarisse du fait de son ancien statut religieux, ou simplement de son genre ? Sans pouvoir répondre à cette question, il faut souligner la dimension rugueuse de la vie corporelle de Blaisine. Même au couvent, elle semble avoir vécu une vie monastique dure : en effet, on retrouve dans la chronique de Jeanne de Jussie les accusations de l'ancienne clarisse contre son couvent. D'après un lieutenant venu récupérer la dot de l'apostate, Blaisine :

Nous a fait grandes plaintes, que l'avez battue, emprisonnee, et mis les gresillons es mains, et fers aux pieds, et sans occasion, et pource il faut sçavoir pourquoy vous l'avez ainsi tourmentee, ce sont œuvres de meurtrier et de larron¹⁰³.

⁹⁹ *Id.*

¹⁰⁰ AEG, RC 40, f. 329, 17 décembre 1545.

¹⁰¹ I. M. WATT *et al.*, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, *op. cit.*, p. 95.

¹⁰² Voir à ce sujet les réflexions sur la sexualité et les sciences sociales de M. BOZON et H. LERIDON, « Les constructions sociales de la sexualité », *Population*, vol. 48, n° 5, 1993, p. 1173-1195.

¹⁰³ J. de JUSSIE, *Le levain du calvinisme ou le commencement de l'hérésie de Genève*, *op. cit.*, p. 170.

Bien sûr, une part de conformisme au discours réformé doit jouer dans ces propos : vilipender la vie monastique et l'injustice des religieuses assemblées en ce lieu est déterminant pour une réinsertion dans le siècle et dans les bonnes grâces des conseillers genevois. En effet, si Blaisine a eu à endurer la discipline monastique car elle refusait de prier un jour de Fête-Dieu, l'abbesse rappelle qu'il n'y a pas de prison dans son abbaye. L'évocation de ces mauvais traitements, au moment de récupérer sa dot, semble faire partie d'un ensemble de stratégies visant à faire céder les religieuses. La trajectoire de vie de Blaisine, scindée en deux parties (quatorze ans au couvent, une dizaine d'années hors des murs), témoigne néanmoins de cette omniprésence de la violence qui s'exerce sur les corps des femmes de l'époque moderne : religieuse réfractaire donc corrigée, elle devient une épouse battue et adultère.

Les cas d'anciennes religieuses comparaissant devant le Consistoire dessinent un continuum de situations conjugales, allant de la simple vérification de mariage à la comparution pour sexualité préconjugale et extra-conjugale. Le cas de Blaisine est le plus fourni dans cette catégorie, mais certaines autres évocations montrent que ce n'est pas le seul parcours d'anciennes religieuses qui s'adaptent à une vie sexuelle illégale. Catherine Jeanne, ancienne religieuse d'Orange, confesse devant le Consistoire avoir paillardé avec un ancien prêtre, Pierre Rolier.

Ung nommés Pierre Rolier, curer de Mondragon, l'a amener ici estant detraicte de son monestere, luy promettant la prendre à femme et l'esposer en ceste ville. Lequel s'en est retourner en son pays et que y luy a envoyé une lectre qu'elle estoit mechante et luterenne. Et dempuis a promis ung austre mari qu'est frere de don Fornier de Valleyrere. Item confesse que avant que il fussent venu en ceste ville, il ont pallarder ensemble¹⁰⁴.

L'arrivée à Genève oblige l'ancienne religieuse à légaliser sa situation. L'aveu d'une paillardise passée constitue le passage obligé pour obtenir du Consistoire et du Conseil un aval pour son nouveau mariage. Elle précise alors la longueur de son ignominie : « elle a confessé avoir pallarder avec led. par l'espace de quatre ans en esperance de mariage¹⁰⁵ ». Son statut d'ancienne religieuse a peut-être favorisé cette situation d'entre-deux, de concubinage pendant plusieurs années avec un ancien prêtre : l'interdiction de mariage qui perdure dans ces espaces catholiques obligeant à reporter l'union à une installation future en pays réformé. De son côté, l'homme était peut-être aussi tributaire du modèle du prêtre concubin, qui prévaut dans les espaces catholiques. Dans ce cas, le peu d'empressement manifesté par l'éternel fiancé à se marier et à se convertir à la foi réformée appuierait l'idée d'un maintien d'une situation non-officielle pour éviter la confrontation avec les autorités. Encore une fois, la situation de deux ancien.ne.s membres du clergé catholique en couple à la sortie des ordres confèrerait une complexité supplémentaire à la réadaptation

¹⁰⁴ W. MCDONALD, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, vol. V-1550-1551, *op. cit.*, p. 78-79.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 84.

séculière des anciennes religieuses : si les prêtres peuvent posséder les clés d'une vie séculière et sexuelle, notamment par la pratique répandue du concubinage, les religieuses découvrent les dimensions plurielles d'une vie en couple. Ainsi, l'association de deux ancien.ne.s représentant.e.s des ordres catholiques les maintiendrait plus longtemps dans cette phase de transition des rôles sociaux évoquée plus haut : la phase de transition semble indépassable, et l'acquisition complète d'un nouveau rôle, séculier, ne va pas de soi.

La naïveté affichée par Catherine Jeanne a l'air d'être mise en doute par les deux instances de contrôle genevoises : en effet, la femme comparait de nombreuses fois, pour réitérer systématiquement le fait d'avoir paillardé et de l'avoir fait dans l'attente et l'espoir d'un mariage. Le sentiment de trahison est exprimé par la voix de Catherine Jeanne au sein d'une des comparutions : « quelle promesse me arroit-il faict, qu'il est Judas¹⁰⁶ » s'exclame-t-elle. L'enchâssement de propos au discours direct étant loin d'être systématique au sein des registres, on peut faire l'hypothèse que l'insertion de tels mots par les scribes révèle que cette phrase les a marqués, témoignant ainsi de l'émotion de l'ancienne religieuse, qui apparaît alors devant le Consistoire comme dupée et abusée.

Seule la production d'un témoin digne de confiance, Jean Delon, noble, lui aussi mari d'une ancienne religieuse, donne à Genève la preuve suffisante de la bonne foi de Catherine Jeanne. En effet, celui-ci défend la religieuse et formule la vérité sur cette affaire en ces termes, corroborant ce qu'elle admet, à savoir « avoir pallardé avec led. curé par ung tenps sus esperance de mariage¹⁰⁷ ». Peut-on voir dans cette déception le rôle joué par l'ignorance du monde chez une ancienne religieuse ? C'est en tout cas ce que Catherine Jeanne et son témoin semblent indiquer. Enfin, sa conversion à la Réforme est la cause de sa rupture avec l'ancien prêtre : ceci appuierait l'idée que le prêtre envisageait l'ancienne religieuse comme concubine, dans une grammaire des comportements cléricaux qui rejoue ces pratiques illicites mais tolérées de nombreux clercs catholiques.

En contrepoint, les autres instances de surveillance des ex-religieuses et de leurs activités sexuelles n'abordent pas la sexualité des religieuses, se contentant de prendre acte que de tels rapport ont eu lieu. Les cours anglaises, notamment sous Mary, insistent uniquement sur le fait que les couples ont commis un acte de fornication. Par exemple, Margaret Basforth of Thornasby et son mari Roger Newsted comparaissent le 11 avril 1554. Elle confesse être sortie du couvent à l'âge de vingt ans. Puis, treize ans plus tard, elle épouse Roger, « et puis, se retrouvant dans le besoin, elle a épousé Roger Newsted à l'église, puis l'a connu charnellement par la consommation de ce mariage¹⁰⁸ ».

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 126.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 140.

¹⁰⁸ A. G. DICKENS, *Reformation Studies*, *op. cit.*, p. 144, « then, for lacke of lyvinge she maryed with the same Roger Newsted in the face of the church and consummate the same with carnall knowledge » (m.t.).

Dans ce divorce imposé au couple, prenant le sens d'une invalidation des noces, la législation insiste sur la séparation de corps qui doit avoir lieu.

Ils doivent dorénavant vivre séparément l'un de l'autre, et ils ne doivent pas être ensemble le jour ni la nuit, tout particulièrement dans une maison, mais aussi à l'église ou au marché, et sans témoin, et ils ne doivent pas être ensemble ni parler, excepté en présence de trois ou quatre personnes au moins¹⁰⁹.

C'est bien l'absence de contact physique entre les deux ancien.ne.s époux et épouse qui doit être tout particulièrement surveillée : dès lors, toute rencontre sera supervisée, accompagnée, dans un lieu public. La sexualité d'une ancienne religieuse pose un problème considérable à l'administration marienne.

Ces écarts à la norme conjugale peuvent ainsi être vus comme les signes d'une difficile adaptation à une norme juridique imposée aux corps dans l'état du mariage : en sortant du couvent et des règles établies sur le corps, les religieuses se retrouveraient dans des situations de découverte compliquant une adéquation de leur comportement sexuel aux lois.

Parmi ces différents cas d'abus monastiques liés au corps et à sa carnalité, Elizabeth Lutton présente le seul exemple d'un corps grévise, alors qu'elle est encore au couvent. Le parcours de cette femme est connu de l'historiographie anglo-saxonne ; ainsi, plusieurs générations d'historien.ne.s reviennent sur ce cas, parmi lesquelles on peut citer Cross et Logan¹¹⁰. Logan interprète ce départ du couvent comme représentatif des fuites féminines des cloîtres. Tout d'abord, Elizabeth Lutton est coupable d'être tombée enceinte autour de 1526 alors qu'elle est professe depuis plus de dix ans à Yedingham. Elle reste sur les terres du couvent, à l'écart, jusqu'à l'accouchement. Après quoi, elle fait amende honorable et, grâce à sa supplique, est réintégrée dans le cloître. Puis, en 1531, elle déclare qu'elle n'a jamais été professe, quitte le couvent et épouse Thomas Scaseby. Cette rupture doit être expliquée. En effet, les religieuses interrogées par un juge ecclésiastique ne semblent pas dire que la profession de leur collègue fut forcée. Apparemment, l'apostate le serait pour des raisons économiques. En effet, la mort de son père et de son grand-père fait de son oncle l'héritier de tous les biens de la famille. Or cet oncle, Thomas Lutton, s'inquiète des conséquences potentielles d'un retour au siècle de sa nièce et accuse Elizabeth de mentir à propos de sa profession invalide, avec la complicité de Sir Robert Constable qui l'aurait aidée à fuir. En effet, au même moment, Sir Robert Constable, seigneur de Flamborough, conteste certaines terres de Thomas Lutton sous le prétexte que l'héritage reste flou, et aurait fait épouser à Elizabeth un de ses serviteurs, Scaseby.

¹⁰⁹ *Id.*, (m.t.), original : « They shall from hensfurthe lyve separatelie thone frome thother, and that they shall not accompany together by day nor by nighte, speciallie in one house, but in churche and market and that without suspecte, and that they shall not comon nor talke together except in the presence of three or foure persons at least ».

¹¹⁰ C. CROSS, *The End of Medieval Monasticism in the East Riding of Yorkshire East.Yorksire Local History Series*, op. cit., p. 16-17 ; F. D. LOGAN, *Runaway religious in medieval England*, op. cit., p. 89 et suiv.

L'affaire recoupe donc plusieurs particularités des sorties féminines, notamment la peur familiale d'une réinsertion dans l'héritage. Mais cette affaire pose aussi la question du corps à un moment où la religieuse enceinte vit comme une femme séculière dans le couvent.

Un témoignage de Constable, envoyé au tribunal de la *Star Chamber*, relate cette rencontre étrange. Logan remet en doute la véracité des faits contenus dans ce témoignage, mais essentiellement celui que Constable n'aurait rencontré la religieuse qu'à cette occasion. La rencontre avec une religieuse enceinte, dans un couvent, est donc possible. Le texte est reproduit dans les versions éditées de ces procédures devant « la Chambre étoilée », mais nous avons retrouvé le texte original, aux Archives Nationales anglaises : très peu précisément référencé, il ne note pas que c'est Elizabeth Lutton dont il est question, et le catalogue indique seulement : « deposition as to alleged private marriage of a nun¹¹¹ ». Robert Constable raconte alors sa rencontre avec une religieuse enceinte :

Il dit qu'alors qu'il chevauchait de sa maison de Flamborough jusqu'à la maison de son beau-fils, Sir Roger Cholmeley, il s'arrêta audit couvent qui est sur la route principale, pour partager un verre avec la prieure. Et quand il arriva à cet endroit et fit appeler ladite prieure, deux des religieuses vinrent vers ce déposant, le saluèrent en lui disant que la prieure n'était pas à la maison, et voulurent qu'il prenne une coupe d'*ale*, ce qu'il fit. Alors qu'il était dans l'église avec les sœurs, il la vit en train de regarder par une fenêtre haut-placée dans l'église, et ensuite ce déposant demanda si elle était enceinte, et elle dit oui, et ce déposant demanda plus avant si elle était disposée à vivre comme une religieuse, elle répondit et dit en présence des sœurs à ce déposant qu'elle avait été mise en religion et professe contre sa volonté, ce que n'ignoraient pas une partie de ses sœurs, et ladite Elizabeth dit d'autres mots, pas ceux que dirait une religieuse, sur quoi ce déposant conseilla ses sœurs pour éviter plus d'embarras et de danger, de garder étroitement ladite Elizabeth, considérant qu'elle était enceinte et en habit séculier. Il ajoute qu'il n'était pas familier de son mariage, puisqu'il ignorait à ce moment si elle était mariée ou non¹¹².

La singularité de cette expérience monastique nuance encore le lien fait entre sécularisation et apprentissage du corps. Elizabeth Lutton devient mère alors qu'elle est encore religieuse et veut le rester : on ne sait pas ce que devient l'enfant. C'est seulement des années après qu'elle fuit le couvent, mais pour quelque temps seulement, puisque la dissolution de son cloître a lieu.

¹¹¹ TNA, STAC 2/10, f. 150-151, qui ne montre que la réponse de Robert Constable sans inscrire les différentes réponses du procès. Mais voir aussi ce texte reproduit au sein de l'opposition complète entre l'oncle d'Elizabeth Lutton et Robert Constable ; dans W. BROWN (éd.), *Record Series. Yorkshire Star Chamber Proceedings vol. III (Henry VIII)*, Leeds, Yorkshire Archaeological Society, 1914, vol. 51, p. 110-113.

¹¹² TNA, STAC 2/10, f. 150-151, (m.t.), original : « He sayth that as he came ryding from his place of Flambrughe to sr Roger Cholmeley house his sunne in lawe, he called at the seid nunrey whiche ys in the high waye, to thentent to drinke with the pryores and when he came thyther and called for the seid pryores two of the nuns came to this deponent and badd him welcome, saying that the pryores was not at home and desired him to take a cupe of ale and so he did and being in the churche amonges the susters this deponent sawe her looking out at a windowe on high looking into the churche and then this deponent demanded her whether she were with chyld and she seid ye and this deponent demanded further whether she was dysposed to live like a religious woman who answered and seid in presence of the susters to this deponent that she was brought to religyon and professe against her wyll as part of her susters knewe ryght well and the said elyzabethe spake other wordes not lyke a religious woman whereupon this deponent advysed her susters in avoydyng of furdre inconvenyence and danmger to take good kepe of the seid Elyzabethe considering that she was with chylde and in secular wede. He sayth he was not pryvye of her marriage for he knowthe not yet where she be maryed or noo ».

L'incartade sexuelle de cette religieuse, dans un couvent pré-dissolution, n'est pas analysée dans des termes religieux : il semblerait qu'elle soit instrumentalisée, de part et d'autre, pour des gains politiques et des bénéfices économiques. Au centre d'intérêts croisés, ce parcours paradoxal met en fait en lumière le passage au second plan du mariage et de la sexualité illégale de Lutton : prise dans des affrontements politiques qui la dépasse, la religieuse devient une cause accessoire du procès opposant Constable et son oncle. Mais ce témoignage illustre à la fois les difficultés endurées par un corps cloîtrés récalcitrant aux règles monastiques et la frontière perméable entre le cloître et le monde.

Les autorités des trois espaces étudiés traquent donc les signes d'une sexualité illégale, en étudiant les trajectoires des anciennes religieuses. L'hypothèse d'une attention particulière portée à ces parcours semble séduisante : en effet, la constante attention portée à la sexualité, réelle ou fantasmée, des nonnes, pourrait fournir le socle théorique nécessaire à un suivi spécifique de ce groupe social. Si cela est vrai pour l'Angleterre de Mary, dont le but est de séparer les anciennes nonnes de leurs faux époux, et pour les religieuses du royaume de France qui sont soupçonnées de relations illicites, la Genève de Calvin présente un cas plus nuancé. En effet, si la reconnaissance de l'ancien statut joue dans les comparutions, elles ne semblent pas être passées plus au crible par le Consistoire que leurs homologues séculières, qui comparaissent devant le Consistoire pour des raisons attenantes au mariage. La surveillance genevoise des anciennes religieuses se réduirait alors à une attention portée au mariage et au respect de cette institution garante de la sexualité normale. Les réformés de la « Rome protestante » s'opposent à toutes les dérives qui mettent en danger l'institution conjugale : les ex-religieuses, en ce sens, ne présentent qu'un cas particulier, au sein de l'entreprise calvinienne large de disciplinarisation sociale. Enfin, sous d'autres modalités que celles mises en place sous le règne de Mary, l'Angleterre du XVI^e siècle établit bien un suivi corporel des religieuses. Mais, dans ce cas, la vérification constante est celle d'une interrogation qui se focalise sur la survie ou non des anciennes membres du clergé catholique à partir du moment où le mariage est devenu légal. En effet, la couronne doit déterminer à qui verser des pensions. Le corps des religieuses, dans ces listes de pensions versées, est donc uniquement interrogé sous l'angle de sa persévérance biologique : la religieuse est-elle, ou non, encore en vie ?

Bien que portant sur un contexte contemporain, les analyses des philosophes Judith Butler et Athena Athanasiou peuvent aider à penser les différents enjeux éthiques de la surveillance des corps au sein de trajectoires individuelles, notamment celles d'exil. En effet, dans l'exemple qu'elles étudient des points de contrôle, des « checkpoints », aux frontières, elles soulignent à quel point l'exposition du corps, contraint par des instances de vérification, peut devenir l'occasion à la fois un assujettissement et une forme de reconnaissance. Les deux philosophes expliquent, en un mot,

que « cet état d'exposition et de vulnérabilité corporelle [...] peut devenir l'occasion d'une soumission ou d'une reconnaissance¹¹³ ». Ainsi, le contrôle sur le corps, exercé par le Consistoire de Genève compris comme autorité frontalière gérant l'afflux de migrants dans sa Cité, permet d'affirmer des normes d'intelligibilité sociale propres à la Genève calvinienne. La reconnaissance de la religieuse en tant qu'altérité, dans le cadre du Consistoire, oblige à une conformation de ces femmes à des normes d'intelligibilité et de discours qui permettent aux anciennes religieuses d'être prises en compte en tant que telles. Ainsi, une ex-religieuse qui comparaît doit devenir intelligible à ses juges, et pour cela, son corps doit entrer dans les normes qu'ils ont établies. Bien sûr, en tant qu'ancienne religieuse, elle est déjà intelligible, par son choix, conforme aux normes genevoises, d'avoir quitté le couvent. Mais pour intégrer complètement la société genevoise, l'intelligibilité sociale que son corps doit renvoyer passe par le fait de se conformer aux normes nouvelles édictées : ainsi, la nécessité de se plier aux attentes sociales genevoises sur le corps, à savoir, à une présence physique à la Cène, à un mariage officialisé dans les règles, bref, à un corps réformé, modèle les anciennes religieuses. C'est par l'adoption de cet ensemble de pratiques sociales et corporelles que le corps peut se donner à lire et donc que la religieuse peut prétendre à une reconnaissance en tant que sujet (compris comme individu et assujetti) de la Cité. Cette intelligibilité prend un sens très concret puisqu'elle conditionne l'acceptation d'une vie dans la Cité réformée : ainsi, les situations d'inintelligibilité sociale, comme le fait d'être religieuse dans la Genève réformée, conduisent à une éviction, comme les sœurs de Jeanne de Jussie en témoignent. Le moment de résistance possible, face à ces instances, fait sortir ces femmes de l'invisibilité qui découle d'une forme d'inintelligibilité sociale¹¹⁴, leur refus ou leur impossibilité de « faire sens » dans le nouvel ordre social, leur simple existence représentant une impossibilité fondamentale, un impensable, dans ce 'nouveau monde'. Le moment où se joue la résistance face à ces autorités est donc un moment de visibilité des corps, pourtant inintelligibles, devenant visibles simplement comme corps étranger, inassimilables. Tout se passe comme si la frontière avait un effet rétroactif : les religieuses ont beau être déjà à Genève, le fait que la frontière politique soit devenue une frontière religieuse mène à leur exclusion de la ville. Au contraire de ces résistances corporelles mises en œuvre par Jeanne de Jussie et ses sœurs, il s'agit, pour les femmes qui veulent rester à Genève, d'amorcer un processus de mise en conformité corporelle à des normes d'intelligibilité, afin qu'un aboutissement à une reconnaissance sociale (sous la forme ici d'une reconnaissance politique, par exemple, comme habitantes de Genève, ou plutôt comme épouses d'un habitant de Genève) puisse être envisageable.

¹¹³ J. BUTLER et A. ATHANASIOU, *Dispossession: the Performative in the Political*, Cambridge, Polity Press, 2013, p. 13, « bodily exposure, [which] can become the occasion of subjugation or acknowledgement ».

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 16, « this condition of bodily enclosure or exposure can become the occasion not only of subjugation but also of resilience, courage, and struggle ».

La Genève calvinienne réaffirme sa frontière confessionnelle par un processus d'uniformisation des corps, au sein d'un espace désormais forclos. Le Consistoire contribue à édicter des normes d'intelligibilité réformées à l'échelle de la Cité, notamment celles touchant le corps féminin de la nouvelle confession, qui se doit d'être un corps d'épouse. En contrepoint, dans cet espace surveillé par ces scrutateurs, le corps de la religieuse devient inintelligible, et invisible, sauf à l'occasion de moment de résistance : le corps refuserait alors d'être assujéti aux normes d'intelligibilité calvinienne. Les clarisses de Genève fuient, et ce sont leurs corps qui sont à la fois la cause (elles ne veulent pas changer de mode de vie), l'enjeu (la protection face à une attaque contre leurs corps), et le moyen (elles partent à pied) de leur fuite. Avec les deux philosophes, qui montrent que ces moments de résistance peuvent devenir des moments de reconnaissance, on pourrait faire l'hypothèse que le passage des religieuses devant ces différentes institutions correspond à des expériences momentanées de réappropriation du corps, puisque le corps des femmes, soupçonné d'inadéquation aux normes, passe par un état transitoire au cours duquel il ne correspond ni aux normes édictées par le couvent, ni à celle de leur nouvel état séculier.

III. Les anciennes religieuses face aux violences du siècle

Bien sûr, la violence omniprésente au temps des affrontements religieux a été l'objet d'une riche historiographie, qui prend aussi en compte les religieuses et les violences particulières qu'elles subissent. Les sécularisations forcées, nous l'avons vu, montrent des parcours dans lesquels la notion de traumatisme affleure, mais sans que nous puissions, faute d'ego-documents et de mises en discours de soi, proposer ici leur analyse historique. Les arrestations voire les exécutions d'« apostates », du côté catholique, ou de femmes évoluant hors des cadres sociaux du mariage, chez les réformés, touchent aussi ces anciennes religieuses.

Nous voulons donc étudier les différents moments de violence vécus par ces femmes qui se situent au point de rencontre entre leur sécularisation et leur genre. De manière générale, les analyses sur la violence et les femmes au moment des guerres de religion en France interrogent à la fois la participation des femmes comme actrices spécifiques de la violence générale, la violence particulière subie par ces femmes et liée au genre et enfin le lien entre les représentations des rôles genrés et la réalité. Joan Kelly, dans son article fondateur « Did Women have a Renaissance ? »¹¹⁵, établit la difficulté à mesurer les relations entre des systèmes de représentation et leurs conséquences sur les vies réelles. Cependant, on sait que les représentations genrées d'une lubricité hérétique participent, au XVI^e siècle, à créer des rites de violence collectifs dont les victimes spécifiques sont les femmes :

¹¹⁵ J. KELLY, « Did Women have a Renaissance? », dans *Women, History, and Theory: The Essays of Joan Kelly*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

ainsi Denis Crouzet explique que le corps des femmes « hérétiques » est découvert, mis à nu, afin d'exposer à tous et toutes l'abomination qui provient d'une luxure hérétique éhontée. Les femmes huguenotes sont ainsi soumises à des rituels d'humiliation collectifs, dont leurs corps sont la scène principale. L'historien donne toute une série d'exemples, de femmes flagellées nues à Montpellier à d'autres battues de verges à Poitiers¹¹⁶. Autre exemple, pour donner une estimation du ratio généré des tueries lors des guerres de religion françaises, Natalie Zemon Davis avance le chiffre d'une femme sur 10 personnes tuées dans les épisodes de massacre menés par des foules catholiques, même si ce chiffre augmente au cours de la Saint-Barthélemy parisienne. Elle note que les protestants tuent moins de femmes¹¹⁷.

a. Les réponses féminines à la sécularisation, au principe des violences

PUNIR, DES REFUS DE LA SÉCULARISATION AUX CRIMES DU SIÈCLE

Une violence spécifiquement exercée sur les femmes ne signifie pas que les hommes qui quittent les ordres soient épargnés par ce type d'actes. Les anciens moines sont même, comme l'explique Natalie Zemon Davis, la cible privilégiée d'une violence réformée. Représentants de ce clergé honni, les moines et les prêtres subissent les attaques des foules protestantes. Ainsi, les chroniques et récits accumulent des descriptions de tueries et de massacres de membres du clergé. Pour ne prendre qu'un exemple donné par l'historienne, le *Théâtre des cruautés des heretique* liste des descriptions de rites de violence à l'encontre des moines : « lon contraignit ces pauvres freres de faire procession allentour du gibet, crotez & hourdez comme ils estoient. A la fin, ils furent pendus de nuict, & autres avec eux [...] estant au nombre dixneuf¹¹⁸ ». L'anecdote n'est qu'un épisode parmi des dizaines qui relatent la mise à mort violente de moines, souvent associée à des éviscérations et des effusions de sang¹¹⁹, par exemple lors de la prise de pouvoir de Guillaume de Nassau dans les Flandres. Les histoires de moines et de prêtres massacrés, éviscérés, brûlés sont situées en France, en Angleterre et dans les Flandres.

¹¹⁶ D. CROUZET, *Les guerriers de Dieu : la violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*, Seyssel, Éditions Champ Vallon, 2005, p. 245.

¹¹⁷ N. Z. DAVIS, « The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France », *Past & Present*, n° 59, 1973, p. 77-78.

¹¹⁸ R. VERSTEGAN, *Theatre des cruautés des hereticques de nostre temps*, Anvers, chez Adrien Hubert, 1588, f° 57.

¹¹⁹ Pour une explication presque anthropologique à la violence manifestée par les catholiques et dirigée contre le ventre des hérétiques, considéré comme le lieu de l'hérésie, voir D. CROUZET, *Les guerriers de Dieu*, *op. cit.*, p. 250. On retrouve cette obsession du bas corporel dans les récits de Verstegan, par exemple, à « Saint Macaire en Gascoigne, ils ouvrirent les ventres des Prestres, & peu à peu enrolloient les entrailles d'iceux entour de battons ». R. VERSTEGAN, *Theatre des cruautés des hereticques de nostre temps*, *op. cit.*, f° 47.

Au cœur de cette accumulation horripilante, un seul cas individuel de religieuse est décrit. Les deux occurrences de son nom ne sont même pas identiques, puisque l'auteur la mentionne d'abord sous le nom de Visule Talesapres puis Ursula Talesia :

Ursula Talesia, religieuse au beguinage d'Harlem, apres que son père, homme de grand aage, & un des Magistrats de la ville, avec plusieurs autres Catholicques de qualité, furent penduz, elle fut menée dessous le gibet, & luy demanderent si elle vouloit quitter sa foy & religion, & se marier avec un soldat. Ce que comme resoluement elle refusoit, la prindrent & iettèrent dans l'eau [*sic.*], où elle fût noyee¹²⁰.

Son supplice se présente comme la suite directe de son refus de sécularisation. Alors que la cause du supplice pour les moines est exclusivement liée à leur statut clérical, pour cette femme, la noyade est la conséquence d'une persévérance dans la foi catholique malgré la formulation d'une alternative séculière (le mariage à un soldat). La religieuse n'incarne donc pas le clergé catholique de la même manière que ses homologues masculins : elle demeure une potentielle recrue, considérée comme encore miscible dans la société protestante, car elle pourrait se soumettre aisément à la loi réformée du mariage, preuve suffisante de son rejet du catholicisme. Tout se passe comme si les moines étaient, en revanche, au-delà d'une conversion, d'une sécularisation. La violence exercée contre son corps prend la forme d'une punition pour désobéissance (la noyade est d'ordinaire le supplice des femmes adultères), plutôt que pour hérésie. Notons aussi que dans l'ordre du massacre, Ursula Talesia arrive après les hommes : l'anecdote est tout à la fois récit du massacre d'hommes « de qualité » et finalement de celui de cette femme, qui est présenté comme une réaction secondaire à ce premier massacre (décrit en termes pathétiques puisque le vieux père, bon magistrat, est assassiné). Interrogée sous le corps pendu de son père, elle persévère dans sa foi, et apparaît presque comme victime collatérale de la pendaison collective initiale. L'image qui accompagne ce récit représente le moment où la religieuse est jetée dans l'eau¹²¹ ; elle est au second plan tandis qu'à l'arrière sa sœur mariée est lapidée. Le massacre des deux femmes est donc relégué à l'arrière de l'image tandis que le plus spectaculaire, celui d'un clerc, est au premier plan, dans la maison, comme exposé sur une scène. Les massacreurs empoignent la religieuse par ses jambes dénudées car sa robe, dans la violence de la scène, est remontée sur son corps. L'habit religieux soulevé et la partie basse du corps nue rappellent le dévoilement des corps de femmes caractéristique d'une dénonciation de la lubricité. La noyade et la lapidation, deux modes de massacre réservés aux femmes adultères, semblent inconsciemment faire signe vers l'idée d'une extirpation de l'hérésie qui est aussi un dévoilement de la lubricité.

¹²⁰ R. VERSTEGAN, *Theatre des cruautés des heretiques de nostre temps*, op. cit., f° 66.

¹²¹ Voir annexe XVII, « Verstegan, illustration d'une religieuse tuée », p. 606.

Le récit de cette mort par noyade liée à un refus de sécularisation peut être prise comme le pendant d'une autre mort par noyade, cette fois-ci d'une femme adultère, ancienne religieuse sécularisée. Plusieurs historiens notent que la quatrième épouse de François Bonivard, ancien prieur, chroniqueur de Genève, poète, âgé de soixante-dix ans au moment de ce remariage en 1562, est une religieuse retournée au siècle¹²². Déjà avant le mariage, Bonivard est cité dans les registres du Consistoire de Genève pour expliquer « quelles promesses il y a entre luy et une nonnain, nommée Catherine de Courtaronne¹²³ ». L'explication romantique de la rencontre des deux protagonistes que l'ancien prieur de saint Victor donne ne satisfait pas le Consistoire :

a respondu que l'ung de ses jours passés la dicte Catherine se vint pourmener en son jardin, et, apres, elle le vint trouver en sa mayson, en son cabinet, regardant comme il escripvoit et composoit ses vers. Sur quoy elle commança de luy parler et luy de lui répondre, et elle, de plus fort, questa tellement que parrolles furent données entre eulx de se prendre à mariage¹²⁴.

La femme l'accuse de mentir : le consistoire organise le mariage des deux ancien.ne.s membres du clergé catholique quelques mois plus tard, en septembre 1562. Bonivard est convoqué à nouveau en mars 1562, accusé par plusieurs personnes d'avoir insulté sa femme et d'avoir blasphémé. Les insultes, censurées par Cramer dans son manuscrit, laissent quand même paraître la violence de l'algarade, puisqu'un témoin relate qu'il a dit « va p... oste toy d'ici, je te feroy pendre ou brusler¹²⁵ ». Le témoignage de Catherine ajoute une violence physique : « la femme dudict saint Victor » affirme « que ledict son mary dyabloit¹²⁶ et puis luy jetta la boiste de la poussiere contre elle l'appelant P...¹²⁷ ». Cette mésentente maritale n'est pas sans rappeler l'opposition de Thomas Genod et de Blaisine Varember, à Genève également. L'origine monastique des deux membres du couple ne semble pas faciliter la vie conjugale. Cette histoire se termine également de manière dramatique, puisque en 1565, Catherine de Courtaronne est accusée d'adultère et condamnée à la torture puis la noyade, tandis que son amant (ancien moine selon Cramer) est décapité. Outre la spécificité d'un châtiment punissant des crimes menés par des femmes, cette anecdote corrobore la difficile adaptation au monde dans le cadre du mariage. La violence des époux, Thomas Genod ou François Bonivard, est admise par le consistoire : ces deux hommes sont davantage convoqués pour répondre de leur comportement à l'encontre des bonnes mœurs et de leur blasphème que de leur violence conjugale, même si François Bonivard est aussi privé de Cène pour le « mauvais

¹²² É. DOUMERGUE, *Jean Calvin : les hommes et les choses de son temps*, Lausanne, G. Bridel, 1899, vol. 3-La ville, la maison et rue de Calvin, p. 170, J. GALIFFE, *Matériaux pour l'histoire de Genève*, Genève, J. Barbezat, 1829, vol. 1.

¹²³ F.-A. CRAMER, *Notes extraites des registres du Consistoire de l'église de Genève : 1541-1814*, s. l., A[utographié], 1853, f^{os} 118-119.

¹²⁴ É. DOUMERGUE, *Jean Calvin, op. cit.*, p. 170.

¹²⁵ F.-A. CRAMER, *Notes extraites des registres du Consistoire de l'église de Genève, op. cit.*, p. 126.

¹²⁶ « Calomnier », selon le CNRTL.

¹²⁷ F.-A. CRAMER, *Notes extraites des registres du Consistoire de l'église de Genève, op. cit.*, p. 127.

menage¹²⁸ » qu'il tient à sa femme. Les deux anciennes religieuses, pour leur part, témoignent d'une adaptation sexuelle au siècle considérée comme criminelle : toutes deux adultères, elles meurent, l'une à la suite de son emprisonnement, l'autre exécutée pour son crime.

La confessionnalisation des châtiments touche durement les religieuses et les anciennes religieuses. Les religieuses qui refusent de se séculariser sont perçues comme un danger : hérétiques, elles sont condamnées. On retrouve bien ici une multiplication de simulacres de procès qui accompagnent les mises à mort d'hérétiques¹²⁹. Mais celles qui évoluent dans la Genève calvinienne doivent aussi se soumettre au nouvel ordre social réformé : réfractaires, donc dangereuses pour une société aux mœurs régulées, elles sont tuées.

CELLES QUI REFUSENT LE CLOÎTRE : DES MENACES À LA VIOLENCE SYMBOLIQUE

Au fondement d'un refus du cloître, certains trajets de sécularisation montrent l'impossible persévérance physique dans le système fermé monastique. Deviennent visibles chez les femmes qui veulent sortir des phénomènes qui s'assimilent à une discordance sociale mais aussi individuelle et corporelle. Tout d'abord, la sortie des religieuses peut s'interpréter comme l'impossible incorporation, par une professe, de l'*hexis* corporelle que demande le couvent, pour reprendre une analyse bourdieusienne. En effet, à lire certaines des raisons alléguées pour expliquer la sortie, c'est l'inadéquation entre le milieu conventuel, ses prescriptions, et le corps de ces femmes qui mène à la sortie. Le corps opérerait alors comme un rejet, au sens le plus biologique du terme, de la greffe disciplinaire monastique. Françoise de Foix de Candale revient sur ses conditions d'entrée au couvent, manifestement contre son gré : face au parlement de Paris, afin de montrer qu'elle a été forcée de prendre le voile, elle insiste sur sa longue résistance à l'obligation de porter l'habit des bénédictines. Ainsi, sa première action de résistance aux vêtements imposés est de se « faire des habits seculiers¹³⁰ ». Cette commande est interceptée par son beau-frère, qui la surveille et qui entreprend de la ramener dans le droit chemin, en confisquant les atours séculiers. On entend alors dans le plaidoyer résonner, au style direct, la voix de la religieuse contrainte : « Il est vray, mon frere, que i'ay fait faire des habits, & vous les avez : ie ne seray iamais Professe¹³¹ ». Sa résistance passe par un refus d'incorporer l'*habitus* le plus visible de la vie religieuse : l'habit.

C'est par le corps que la résistance au couvent devient visible et cette évidence vestimentaire est d'autant plus importante à stipuler devant la Cour que la preuve d'une profession forcée passe par

¹²⁸ E. GAULLIEUR, *La Suisse historique, politique et pittoresque*, Genève, Ch. Gruaz, 1855, vol. I, p. 310.

¹²⁹ N. Z. DAVIS, *Society and culture in early modern France*, op. cit., p. 164.

¹³⁰ L. SERVIN, *Actions notables et plaidoyez de messire Loys Servin, ... avec les plaidoyers de M. A. Robert, Arnault et autres*, op. cit., p. 477.

¹³¹ *Ibid.*, p. 478.

l'expression d'une opposition, d'un refus, faite dès le moment de la profession. Mêmes observations, en Angleterre, avec la résistance de Jane Wadham aux ordres qui présente le rejet net d'une observance régulière : s'opposant à sa prise de vœux, elle se sent libre de quitter le cloître et de se marier. Le mariage est considéré par l'ancienne religieuse comme la preuve que sa profession n'était pas valide. Dans ce cadre, la conformité à un *habitus* opposé à la vie religieuse invalide *a posteriori* une prise de vœux irrégulière. Une commission épiscopale, menée en 1541, veut déterminer de la légalité de ce mariage consommé avant qu'elle n'obtienne ses « capacités », ce qui donne l'occasion à Jane Wadham de revenir sur les conditions de sa sortie du cloître :

Déclare qu'après avoir atteint l'âge légal, elle fut forcée par des menaces et des machinations par des personnes malveillantes, perpétrées afin qu'elle devienne une nonne régulière dans la maison de religieuse de Romsey, mais, étant donné qu'elle objecta toujours, en public et en privé, contre cette réclusion, elle se considéra libre de l'observance religieuse, et dans cette persuasion personnelle, se joint en mariage avec un certain John Foster¹³².

Elle refuse donc la réclusion et l'observance des règles monastiques et lutte contre l'*habitus* monastique. Au centre de cette lutte, son corps fait rupture en passant de la chasteté à la sexualité, ce qui est clairement noté dans l'enquête : les deux vivent ainsi « *as man and wife* ». L'opposition à leur mariage, formulée par des personnes jugées malveillantes, sous les termes religieux d'une union « contraire aux lois divine et humaine¹³³ », finit par conduire l'époux à renoncer à ses obligations maritales¹³⁴. Le corps, dans ce récit de Jane Wadham, acquiert une place prépondérante dans le processus de sécularisation, et pas seulement comme obstacle : c'est par ses transformations que cette femme affirme son non-statut de religieuse. L'opprobre social (familial ?) dont ce couple est victime est aussi porté par les corps : le refus des obligations maritales de l'homme témoigne d'un rejet de l'union conjugale sexuelle tant que la commission n'a pas statué sur la légitimité de leur mariage.

Comment expliquer ces sorties de cloître ? La vie à l'intérieur des couvents de ces femmes qui sortent ne nous est pas connue. Nous formulons alors une hypothèse de recherche : il semblerait que l'ajustement de l'*habitus* aux conditions de vie du couvent subisse un décalage au cours de cette période, notamment du fait de la transformation des « conditions objectives » de la vie conventuelle¹³⁵. Ces « conditions objectives » sont bouleversées par la lame de fond contestataire

¹³² H. G. D. LIVEING, *Records of Romsey abbey*, *op. cit.*, p. 255, (m.t.), original : « who states that after arriving at years of discretion, she was forced by threats and machinations of malevolent persons to become a regular nun in the house of nuns at Rumsey, but, having both in public and in private always protested against this seclusion, she conceived herself free from regular observance and in that persuasion, joined herself in matrimony with one John Foster ».

¹³³ (m.t.), original : « contrary to laws divine and human ».

¹³⁴ Original : [ces propos] « caused her husband to deny his marital obligations ».

¹³⁵ Sur l'analyse de l'évolution de l'*habitus* pris dans des « conditions objectives » changeantes, et sur la conséquence d'une adaptation difficile à cette nouvelle donne, voir P. BOURDIEU, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.

réformée qui transforme les représentations sociales du couvent, ce qui aboutit à une remise en question de son bien-fondé, ou encore par la perte de vitesse du recrutement dans certains espaces (l'Angleterre en est un exemple). Bien sûr, l'imposition de nouvelles règles par la Réforme catholique et ses lieux d'action (Concile de Trente, mais aussi conciles provinciaux) joue également un rôle de premier plan dans cette reconfiguration des « conditions objectives » de la vie monastique. Il faut donc prendre en compte le rôle du Concile de Trente et de ses suites dans le façonnement ou, au contraire, l'impossible modelage de certains corps monastiques : les nouvelles injonctions, comme celle de la clôture, produisent des bouleversements internes dont les conséquences se situent d'abord au niveau corporel.

La récente étude d'Elisabeth Lusset pose les fondations d'une réflexion sur la sortie des ordres, dans un livre qui porte sur l'analyse des dialectiques que les institutions monastiques mettent en place entre crime et grâce, évitement et punition, châtiment et pardon dans les monastères du Moyen-âge. L'historienne insiste sur les possibles causes internes menant à l'apostasie, notamment une rigueur exacerbée par la volonté de mettre en place une réforme vers une observance plus stricte. Ces changements internes causent fréquemment des départs définitifs des ordres, sans que des enjeux plus théologiques ou confessionnels soient soulevés. Par exemple, une religieuse cistercienne de Spire choisit de partir de son couvent car de nouvelles moniales ont introduit une observance plus stricte, à laquelle elle ne peut s'habituer. Elle sort une première fois de manière illicite, et après son retour difficile et forcé dans les murs du couvent, finit par écrire à la Pénitencerie Apostolique pour obtenir un transfert dans un autre monastère. L'apostasie peut donc être passagère et l'historienne note que « pour ces religieux en rupture de ban, le recours à la pénitencerie apostolique permet de dépasser l'alternative d'accepter la réforme [du monastère] ou d'apostasier¹³⁶ ». Le bouleversement des conditions objectives de vie dans le couvent, par une nouvelle rigueur imposée au corps, peut donc être à l'origine de la défection monastique et peut tout à fait s'appliquer à notre période

Le décalage entre ce lieu faussement immuable qu'est le couvent et la manière dont ses habitantes le vivent, peut aussi provenir, à l'échelle des individus, d'un changement des *habitus*, qui évoluent au gré des nouvelles expériences. Plus précisément, Bourdieu évoque les situations de crise ou de mutation brutale, comme par exemple, « celles qui s'observent à l'occasion des contacts de civilisation liés à la situation coloniale ou à des déplacements très rapides dans l'espace social¹³⁷ ». Sur ce modèle, les différents cas de religieuses qui expérimentent un retour forcé au monde, à cause des affrontements religieux, est révélateur : le refus d'une reprise de la vie monastique, après un

¹³⁶ E. LUSSET, *Crime, châtiment et grâce dans les monastères au Moyen Age*, op. cit. Pour ce cas précis, voir les pages 210-211.

¹³⁷ P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 232.

retour, parfois de plusieurs mois, dans la demeure familiale semblerait indiquer un changement des *habitus* qui prévient toute réadaptation à l'ordre conventuel. Le retour au monde, comme ces situations de « contacts de civilisations » ou de « déplacements » dans l'espace social, implique une métamorphose corporelle telle que la possibilité d'une réinsertion conventuelle est remise en question. Hélène Rabandanges s'oppose ainsi à une reprise de sa vie religieuse, par crainte de devenir victime des excès de la guerre. L'incorporation, par la religieuse, d'un changement brutal des conditions monastiques, qui prenaient place dans un lieu autrefois protégé mais soudainement source de danger, reconfigurerait donc, pour elle, les conditions de possibilité d'une vie religieuse¹³⁸. De même, certaines religieuses de Montivilliers, en Normandie, font l'objet d'un arrêt du parlement de Normandie le 18 août 1563, qui les enjoint de rentrer au couvent. Les religieuses visées sont sorties en mai 1562, soit un mois après la prise de Rouen par les réformés, dans un contexte d'affrontements religieux qui, selon le droit canon, légitime la sortie¹³⁹. Esprit de résistance partagé, semble-t-il, par plusieurs couvents de la région, qui ne suivent pas les injonctions qu'ils reçoivent de diverses autorités : le monastère voisin, Saint-Amand, est encore réticent, vingt ans plus tard, à l'imposition des règles du Concile de Trente. L'une des pierres de touche du refus des moniales est la possibilité de sortir, celle de voir leurs parents quand elles sont malades, que ceux-ci puissent venir les voir, que des hommes, les médecins et les fermiers, puissent entrer dans l'enceinte du cloître sans demander de permission à l'évêque¹⁴⁰. La fin des « conditions objectives » imposée par les nouveaux règlements tridentins, place au centre des inquiétudes religieuses le statut du corps, désormais nécessairement cloîtré, surveillé, dissimulé.

Refuser ou entreprendre la sécularisation mène donc, dans certains cas, à une violence exacerbée et exercée contre les corps des religieuses. À considérer plus précisément une chronologie de la violence en lien avec le retour au siècle, il semblerait alors que les jours et semaines qui suivent directement la sortie constituent un épisode marqué par une violence forte.

b. L'après-coup de la sortie, un moment violent

SORTIR : UNE PREMIÈRE MISE-EN-DANGER DU CORPS

Si on trouve donc bien des signes d'une violence exercée sur les corps d'anciennes religieuses retournées au siècle, le processus même de sortie s'accompagne de violences.

¹³⁸ S. DAUBRESSE, *Le parlement de Paris, ou, La voix de la raison, op. cit.*, p. 159.

¹³⁹ E. LE PARQUIER, « Extraits des registres du parlement de Normandie (années 1562, 1563, 1564) », *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 61, 1912, p. 34.

¹⁴⁰ M.-J. LE CACHEUX, « Histoire de l'abbaye de Saint-Amand de Rouen, des origines à la fin du XVI^e siècle », *Bulletin de la Société des antiquaires de Normandie*, vol. 44, 1936, p. 77.

Le récit particulier de la sécularisation vécue par une religieuse de Metz révèle différentes violences exercées sur la religieuse, et principalement sur son corps. Le récit anonyme d'un bourgeois de la ville décrit les étapes successives d'un retour au siècle qui, assez romanesque, n'en demeure pas moins révélateur d'une précarité physique de ces femmes :

En ces dits jours il y eut une fille du duché de Brabant, qui était nonain en une abbaye, laquelle fut frappée de la Parole de Dieu qui se lisait en son couvent, défit ses acoutrements de nonne et fut chassée en pourpoint d'homme de son abbaye. Partit et vint à Metz en tel habit d'homme, cherchant maistre. Demeurait chez un Nicolas le langé en la rue nommée en Taison, puis après chez un autre. Après, le gouvernement de Metz étant averti de ce serviteur dissimulé, ladite fille fut mise hors de Metz avec ses habits d'homme.

La première étape de la sortie se construit en deux temps : chassée en habits d'homme, l'ancienne religieuse est à nouveau expulsée de sa ville d'accueil, Metz, toujours dans une mise masculine. Ces deux évictions successives insistent sur le travestissement en homme, mais, semble-t-il, sans porter de jugement particulier, comme si la volonté de suivre la vraie « Parole de Dieu » légitimait l'artifice. Les débuts de cette sécularisation montrent également la succession des deux maîtres, dont un linge, accumulation qui rappelle la nécessité de trouver un emploi hors du cloître. Le travestissement en homme prendrait donc la forme d'un levier pratique pour trouver du travail. Il faut enfin noter qu'en outre, l'emploi comme lingère pourrait rentrer dans la catégorie d'emplois d'après-sortie qui voient la réutilisation séculière des compétences acquises au couvent.

Mais l'anecdote continue :

Etant arrêtée à la porte par la garnison des soldats, se déclarant être fille fut poursuivie par les soldats jusqu'en une maison en Chandellerne où jusqu'au soir fut ravie par le Capitaine Lieut^t de Blanchar à la porte des allemands. La voulant forcer durant la nuit, elle se défendant, ledit capitaine fut contraint de la laisser et l'envoya hors de la ville avec un soldat. Les fidèles de Metz en étant avertis envoyèrent 4 hommes de la Religion lesquels ramenèrent ladite fille en la maison des ministres de l'église Réformée.¹⁴¹

Le travestissement en homme opéré par l'ancienne religieuse n'est pas présenté comme un acte subversif, politique ou sexuel : c'est uniquement à des fins de protection, économique et certainement physique, que la femme se dissimule. On retrouve alors dans ce cas celui de femmes qui voyagent sous des habits masculins, dans le seul but de se protéger¹⁴². Cependant, le lien représentationnel entre débauche et travestissement est malgré tout fait par les soldats puisque, vraisemblablement, c'est ce travestissement avoué qui conduit ces hommes à tenter de la violer. En contrepoint de cette violence, les réformés sont présentés comme des sauveurs qui rejoignent cette

¹⁴¹ R. MAZAURIC, « Note sur la chronique anonyme d'un bourgeois de Metz », *op. cit.*, p. 202-203.

¹⁴² Le travestissement est en effet considéré comme un crime, notamment quand il est associé à des crimes de « débauche ». Mais Sylvie Steinberg montre bien, dans son premier chapitre notamment, que le travestissement peut répondre à des objectifs multiples, comme la sécurité pendant un voyage, par exemple. Voir : S. STEINBERG, *La confusion des sexes. Le travestissement de la Renaissance à la Révolution*, Paris, Fayard, 2001.

fidèle isolée. La sécularisation de l'ancienne religieuse est donc prise en charge par les réformés, et cet accompagnement se poursuit quand le soldat chargé de l'accompagner avance qu'une promesse de mariage a eu lieu :

Le soldat qui était avec elle se vint plaindre au ministre, disant que ladite fille était sienne et qu'ils s'étaient promis l'un et l'autre pour mariage. Ledit ministre répondant, disait que c'était par force que la fille s'était promise et que nulle fille, selon les ordonnances, ne peut se marier jusqu'à l'âge de 25 ans, sans le consentement de ses parents, et depuis lors elle se tint chez les ministres un certain temps¹⁴³.

De cette anecdote, on comprend alors que le rattachement à l'Église réformée, une fois sortie du cloître est une solution de protection. Les débuts chaotiques de ce retour au siècle sont liés, selon l'auteur, à l'isolement de la femme. D'ailleurs, l'histoire narrée exclut toute intervention de la religieuse comme le soulignent l'emploi de formes passives quand elle est mentionnée (elle est chassée, ce n'est pas elle qui fuit), ou encore le dialogue du soldat et du ministre à propos de son mariage où elle n'apparaît que comme objet à posséder ou préserver. Ce n'est pas elle qui dément les propos du soldat, mais l'homme qui l'a sous sa garde, et quand bien même il y aurait eu réel consentement de la part de la jeune femme, celui-ci est rendu caduque par sa minorité. Les religieuses qui amorcent un processus de sécularisation se retrouvent dans des situations de précarité qui affectent leur corps : privées d'un protecteur masculin, elles sont prises dans des violences genrées. Victime de violences sexuelles alors qu'elle est travestie en homme pour pouvoir avoir un métier, cette ancienne nonnain de Metz devient alors idéal typique d'une précarisation non seulement économique mais aussi physique.

LA VIE D'AVANT : UN CORPS MODELÉ PAR LE COUVENT ?

Outre ces considérations sur le processus individuel de sortie, il faut comprendre pourquoi la sortie n'implique pas seulement la décision intellectuelle du départ des ordres, mais aussi un désenclôtrement des corps, qui varierait d'une femme à l'autre selon un ensemble de facteurs variés : le temps passé dans le cloître, l'aptitude physique acquise du respect des règles conventuelles, la conviction de mener une vie sainte... Il s'agirait donc de comprendre le rôle joué, dans les sécularisations, par une construction corporelle antérieure à la sortie au sein du couvent. En d'autres termes, par exemple, peut-on voir se corréler refus de la sortie et temps passé dans les couvents ?

Goffman aide à analyser la dimension d'incorporation des pratiques, dans le cadre des monastères. Pour saisir les enjeux d'une adaptation au siècle, il semble en effet crucial de comprendre comment le couvent modèle les corps et les esprits et comment, hors de ses murs, ce passé monastique peut maintenir une force opérante. L'auteur liste les institutions religieuses, dont les couvents, au sein

¹⁴³ R. MAZAURIC, « Note sur la chronique anonyme d'un bourgeois de Metz », *op. cit.*, p. 203.

des institutions totales (c'est le cinquième genre de ces lieux idéal-typiques identifiés par le sociologue) : il les place dans la catégorie des lieux de retraite du monde. En situant souvent sur le même plan prisonniers, internés psychiatriques, soldats et nonnes, il établit les caractéristiques des institutions totales dans lesquelles elles et ils évoluent. L'un des critères pour identifier une institution totale est le contrôle microscopique des faits et gestes des membres de l'institution. En ce qui concerne le conditionnement réglementaire des gestes de la religieuse, il se fonde sur l'ouvrage *The Nun's story* (publié dans les années 1950), qui relate la vie d'une ancienne nonne, narrée par sa meilleure amie. Ainsi, à l'aune des remarques glanées dans l'ouvrage sur la vie quotidienne des religieuses ordonnée par des règlements détaillés à l'extrême, il note qu'« on raconte qu'une ancienne religieuse a dû apprendre à tenir ses mains tranquilles et cachées, et à accepter le fait qu'on ne pouvait avoir que six objets dans les poches¹⁴⁴ ». Le contrôle du corps est tel que la poche, pourtant dissimulée, entre dans les considérations réglementaires. Dans le roman, les mentions de ces règles établissent le conditionnement étroit de la vie régulière et insistent sur le contrôle social qui s'exerce puissamment sur les corps religieux. Autre exemple convoqué par le sociologue, le récit évoque la fin du noviciat de la religieuse à venir, toujours extrait du roman *The Nun's Story*, « quand ses mains auront appris à rester tranquilles et cachées, sauf quand elles seraient requises pour les soins ou la prière¹⁴⁵ » : en insérant cette anecdote, l'autrice de ce roman qui devient source montre que la vie religieuse a sa place au sein de ces institutions totales, dont le fonctionnement dépasse le contrôle social manifesté ailleurs dans la société, hors du cloître, allant jusqu'à décider d'un nombre précis d'objets à avoir dans ses poches¹⁴⁶.

Pour Goffman, cette spécification extrême des règles, liée à la vie matérielle des « internes » et à leur corps, est du même ordre que celle qui impose aux membres des asiles psychiatriques de demander et recevoir un nombre limité de feuilles de papier-toilette et est à comprendre comme étroitement en lien avec les situations de soumission que ces institutions instaurent : en effet, ces établissements ont la caractéristique de placer leurs « interné.e.s » dans des contextes où elles et ils doivent demander la permission des membres qui travaillent pour l'institution. Cette attitude de requête place non seulement l'individu dans un rapport de soumission mais donne, de l'autre côté, du pouvoir au « staff » (dans les couvents, les supérieures) en leur offrant la possibilité d'intercepter des actions individuelles : ainsi, une demande de recevoir ses parents au parloir, ou d'envoyer une lettre, pourra être questionnée, son autorisation retardée... Le couvent n'est pas une institution

¹⁴⁴ E. GOFFMAN, *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients*, New York, Anchor Books, 1961, p. 40, « an ex-nun is reported as having to learn to keep her hands still and hidden and to accept the fact that only six specified items were permitted in one's pockets » (m.t.).

¹⁴⁵ K. HULME, *The Nun's Story*, Boston, Little, Brown And Company, 1956, p. 3, (m.t.), original : « after her hands would have learned to stay still and out of sight, except when needed for nursing or for prayer ».

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 39.

totale simplement car des règles de fonctionnement précises sont édictées (ce qui reviendrait à faire de la société en son entier une institution totale), mais parce que seule l'incorporation de ces lois et règlements, qui sont construits sur la relation de domination/soumission, permet la survie en son sein. En effet, l'impossible incorporation de ces règles se manifeste alors par des signes physiques et a des implications profondes qui prennent une dimension somatique : Charlotte de Bourbon, qui fait profession contre son gré, en tombe malade. Une des religieuses, qui témoigne au sujet de sa sortie, note qu'encore enfant « elle fit ce que sadite mere voulut; mais le regret luy en fist avoyr la fiebvre qui la tint pour ung long temps¹⁴⁷ ». Le corps, pris dans une institution totale, semble alors avoir des réactions extrêmes quand il est inadapté à son fonctionnement. En d'autres mots, sur certains corps, les règles conventuelles ont tout d'une greffe qui ne prend pas

Comment, alors, sortir d'une institution totale, ou se départir de ces codes intériorisés, incorporés ? Goffmann termine son analyse de la vie des « interné.e.s » avec la possibilité du retour dans le monde¹⁴⁸. S'il fonde son étude sur le cas d'anciens malades psychiatriques ou de soldats sortis de leur institution, il va sans dire que nous pouvons ajouter les anciennes religieuses de retour dans le siècle à cette liste. Il note surtout l'anxiété à l'idée de la sortie, notamment perceptible par l'itération de questions du type « vais-je m'en sortir dehors ? » et cette angoisse, celle d'une inadéquation entre l'individu et le monde, est l'une des raisons pour lesquelles beaucoup d'« interné.e.s » reviennent à l'institution après une parenthèse de vie passée à l'extérieur : les religieuses anglaises qui, sous Mary Tudor, sont prêtes à réintégrer leur couvent, sembleraient témoigner de cette dynamique. Sans avoir de tels témoignages personnels sur la sortie, et en considérant aussi la contemporanéité des cas analysés par Goffman, qui ne prennent pas en compte l'angoisse du Salut ou des convictions confessionnelles puissantes qui peuvent être à l'origine d'un retour possible dans le cloître, sa compréhension d'un lien étroit entre la nature (institutionnelle, fonctionnelle, organisationnelle) de ces espaces et les conditions de sortie de ces vies cloîtrées semble opératoire pour saisir les enjeux les plus pratiques d'une adaptation au siècle. C'est donc par l'angle du corps que cette question du retour au monde peut être posée dans le contexte de l'époque moderne.

DES EXPRESSIONS CORPORELLES D'UN TRAUMA ?

L'expérience de la sécularisation confronte les femmes à des changements corporels radicaux : leurs corps doivent évoluer face à des situations socio-économiques inconnues jusqu'alors. Si nous avons vu que la sécularisation est une mise en danger sociale, il semblerait aussi qu'elle précarise le corps

¹⁴⁷ Témoignage de Catherine de Richemont, BNF, Département des manuscrits, Français 3182, Lettre 27, fol 53, « information secrette... aux fins de trouver la verité de ceux qui ont suborné madame Charlotte de Bourbon abbesse de Juerre » fille de Louis de Bourbon.

¹⁴⁸ E. GOFFMAN, *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients*, *op. cit.*, p. 70 et suiv.

dans un sens biologique. Vivre comme une femme du siècle, vieillir hors du couvent, se déplacer souvent, se confronter aux enjeux d'une vie familiale, maritale ou célibataire dans le monde, place les corps dans des expériences plus variées que celles proposées par le cloître. La vie séculière ramènerait alors à leur dimension biologique les corps des femmes qui, au couvent, tentaient de l'oublier ou de le soumettre (mortifications, punitions, rythme précis).

Outre ces expériences corporelles liées au passage très concret du couvent au monde, les bouleversements endurés affectent durablement les corps par des processus qu'on pourrait identifier comme somatiques. La formulation la plus aboutie d'un retour au siècle qui exerce une violence sur les corps des femmes, étrangères dans le monde, est celle de l'épouvante des religieuses clarisses sur le chemin de l'exil les menant de Genève à Annecy. Ces changements brutaux modifient les agents du champ (ici le champ monastique) qui peuvent avoir « peine à s'ajuster au nouvel ordre établi¹⁴⁹ », et particulièrement les religieuses contraintes de sortir des ordres dans les espaces analysés. La difficulté d'adaptation doit être approfondie pour comprendre les différentes perceptions sociales de la sécularisation de ces femmes, mais aussi la manière dont ces femmes hors du cloître peuvent vivre leur sécularisation.

On pourrait alors supposer l'apparition de dispositions dysfonctionnelles, c'est-à-dire d'une impossible adaptation aux nouvelles règles du jeu chez ces agentes : on imagine volontiers que les religieuses qui étaient « les mieux adapté[e]s à l'état antérieur du jeu », donc à la stricte vie contemplative, éprouvent des difficultés incommensurables face à l'expérience du dehors. Cette impossible adaptation les mène alors à l'échec d'une vie séculière recomposée. Les sœurs clarisses les plus âgées qui quittent Genève sont décrites comme particulièrement incapables de comprendre, et même de lire, au sens le plus littéral possible, le monde. En d'autres termes, la sécularisation pour ces six vieilles femmes ne semble même pas pensable puisqu'elles n'ont pas les *habitus* nécessaires à la lecture du siècle, que leurs sens ont perdu, en quelque sorte, la capacité d'analyse du monde en étant trop longtemps coupés de ce dernier. La fin des conditions objectives de leur couvent, causée par leur exil forcé, les confronte au siècle, avec une violence qui réside brutalement dans l'impossible déchiffrement du monde, qui prend la forme d'une inaptitude cognitive.

Il i avoit VI povres anciennes, aiant demoure plus de L ans en la religions, et les deux passe LX et VI ans sens james avoit veu chose du monde. Qui ce vanissoient cops a cops, et ne pouvoient porter la force de laer. Et quand veoient quelque betal aux champs, leurs sembloit des vaches, qui fussent ors, et les brebis Ianus lousps ravissants¹⁵⁰.

¹⁴⁹ P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 232.

¹⁵⁰ J. de JUSSIE, *Petite chronique. Einleitung, Edition, Kommentar*, op. cit., p. 281.

En mésinterprétant les signes les plus simples, en confondant des vaches avec des ours, les femmes les plus âgées de la communauté manifestent ces dispositions dysfonctionnelles évoquées par Bourdieu. Certes, la description, prise en charge par Jeanne de Jussie, s'appuie sur l'hyperbole afin de souligner l'ampleur du traumatisme vécu par cette sortie parenthétique et pathétique du cloître mais, néanmoins, elle laisse percevoir que le nouvel ordre établi, celui de la Réforme dans la ville de Genève, impose un retour au siècle dont certaines des femmes de la communauté ne sont pas capables. Cette description, si elle se fonde sur une mise en récit saturée d'émotion, rappelle cependant que la sortie du couvent n'implique pas seulement le passage un peu caricatural et fantasmatique, également véhiculé par les penseurs contemporains de ces sécularisations, de la chasteté à la sexualité. Le bouleversement de la sortie comprend des aspects physiques totalisants : le corps entier, pris dans le monde, doit s'adapter. Ici, l'herméneutique du monde est au-delà des capacités physiques de ces deux religieuses âgées : le siècle leur reste hermétique. Il pourrait sembler que c'est cette inscription, cette intégration corporelle de la manière de vivre monastique qui a oblitéré le rapport d'harmonie possible entre leur corps et le monde, hors du cloître. Le corps se présente en effet ici comme la première cause d'un retour au monde difficile : les sens sont affectés par l'extérieur et perdent leur fiabilité (la vue, particulièrement, est soulignée puisque les religieuses ne peuvent interpréter les informations transmises à leurs rétines). La faiblesse de « corps orants » envahit le passage et tout se passe comme si l'air même (« l'aer ») du siècle était un nouvel élément, demandant une adaptation que les sœurs ne peuvent fournir : dans la chronique, le souffle du vent devient, lui aussi, un ennemi séculier. Les religieuses se retrouvent alors comme des poissons suffoquant sur la rive : le changement de milieu provoque cette même brutalité physiologique.

L'exemple bourdieusien pris pour expliquer ces dispositions dysfonctionnelles, ces impossibles adaptations à de nouvelles conditions, est celui des descendants d'aristocrates qui « ont laissé leur privilège se convertir en handicap dans la concurrence avec des groupes sociaux moins nantis¹⁵¹ » : cet exemple de trajectoire sociale donne les clés pour comprendre la difficile adaptation au monde de certaines religieuses, voire la grande résistance de quelques-unes à sortir du cloître. En effet, l'incorporation physique des règles monastiques et des représentations sociales du couvent, par la pratique des oraisons et un certain sens de la « vocation », comprise comme adéquation entre les attentes sociales et une disposition de ces agentes, entre en contradiction avec les attentes sociales que le siècle formule aux femmes non cloîtrées. Mariage, maternité, activité salariée, gestion d'une maisonnée : les religieuses sorties se retrouvent dans un état de discordance (sans doute à redoubler par des formes de dissonances cognitives) entre leur *habitus* et les attentes sociales. La perte des

¹⁵¹ P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 232-233.

automatismes monastiques constituant leur *habitus*, pris dans la répétition et l'intégration des règles du couvent (on pourrait aisément imaginer que les religieuses finissent par se réveiller, comme les travailleur.se.s du monde contemporain, quelques minutes avant les heures sonnées de prières nocturnes¹⁵²), relèverait de la gageure et cette difficile réadaptation serait, entre autres, fonction de l'âge de la religieuse sortie (Bourdieu insiste sur les vieillards qui ne peuvent s'adapter aux changements de leur monde) et de sa classe sociale d'origine. En effet, celles qui étaient le plus « à leur place » dans le couvent et qui pouvaient, le plus, « se fier à leurs dispositions », c'est-à-dire à leur « connaissance par corps » du milieu conventuel¹⁵³, ou celles qui avaient des positions élevées dans le monastère, éprouvent sans doute un réapprentissage « par corps » plus long et plus dur que celles dont l'*habitus* était en décalage avec la règle monastique, soit du fait de leur expérience moindre, soit du fait de leur résistance à son incorporation. Ainsi, cette grille d'analyse pourrait apporter une compréhension plus fine de la difficulté d'une sécularisation pour les religieuses : si celle-ci est évidente d'un point de vue théorique, il faut interroger les pratiques réelles des religieuses sorties pour tâcher de comprendre les implications physiques d'un retour au siècle. Ces implications permettent alors de dépasser la vision partagée d'un retour au siècle physique se limitant à la transformation de corps chastes en corps sexués, en soulignant plutôt la pluralité des adaptations, qui englobent, de manière plus large, un retour au siècle nécessitant une réadaptation biologique et sensorielle.

Les réactions physiques à l'extérieur montrent une intensité sensorielle qui engage le corps : évanouissement et grande faiblesse caractérisent les réponses corporelles de ces religieuses âgées hors de leur cloître, incapables de lire le paysage, mésinterprétant systématiquement ses éléments communs comme sources de danger. La description de ces nonnes perdant connaissance, au sens figuré mais aussi littéralement, face aux horreurs du monde ancre visuellement un passage vers le siècle dont la nouveauté, l'inattendu et l'impossible lecture constituent la principale violence. La psychosomatique contemporaine a étudié ces bouleversements communautaires, nés d'événements déstructurants à grande échelle, ayant des conséquences à l'échelle des individus qui les endurent. J.-B. Stora explique que « les facteurs traumatiques tels que désastres naturels, guerres civiles,

¹⁵² La sociologie du travail de nuit, par exemple, montre l'impact des horaires de nuit sur le fonctionnement du sommeil et de l'alimentation. Par exemple, un rythme de travail nocturne conduit à des réveils précoces chez les personnes qui le pratiquent. Voir, notamment, G. VALLÉRY et C. HERVET, « Impact de diverses modalités organisationnelles du travail posté sur le sommeil, les comportements alimentaires, la vie sociale et familiale : le cas du personnel soignant en milieu hospitalier français », *Perspectives interdisciplinaires sur le travail et la santé*, vol. 7, n° 1, 2005.

¹⁵³ P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 234. Bourdieu explique que les « dispositions » sont des automatismes acquis par l'évolution d'un individu dans un certain milieu, automatismes qui donnent une impression d'aisance à son évolution. La régularité du milieu conventuel marquerait alors ces corps de supérieures, imprimant sur ces corps une « connaissance » qui apparaît presque comme innée, mais qui est en fait un modelage social particulier.

déportations, transplantations de populations, peuvent entraîner la désintégration et la désorganisation de communautés entières¹⁵⁴ », avant de souligner :

Tous les résultats des études aboutissent à souligner l'accroissement des désordres mentaux, de tuberculose, d'attaques cardiaques et d'hypertension qui accompagnent de tels événements et conduisent à conclure que l'absence et la désintégration de structures sociales affaiblissent les résistances mentales et biologiques des individus¹⁵⁵.

Sans chercher à diagnostiquer les états physiques et mentaux des religieuses hors du couvent, les récits multiples appuient cette idée d'une violence fondamentale faite à la *psyché* et au corps des nonnes dans ces moments de dissolution, d'exil et d'adaptation à une nouveauté radicale. L'historien Peter Cunich, analysant la possibilité de stress post-traumatique chez les religieuses de la dissolution, corrobore cette interprétation d'événements qui sont vécus comme des traumatismes, et dont l'expérience dans le temps se traduit par des réactions physiques.

L'extrait du chartier du couvent de Sainte-Claire d'Alençon, relatant le pillage de cette maison par les protestants en 1562, décrit un dernier cas qui illustre la souffrance psychologique et physique endurée par les religieuses remises, de force, dans le siècle. Ce document a disparu et n'en subsistent que des copies faites aux XVII^e et XVIII^e siècles. Les archives du monastère, étudiées par Robert, montrent plusieurs types de conflictualité entre les religieuses et leurs voisins protestants. Un procès dans les années 1580 est mené par les religieuses contre les occupants des immeubles jouxtant le couvent : leurs fenêtres donnant dans le cloître, elles souhaiteraient que ces riverains de leur clôture les murent. La copie du XVII^e siècle commence ainsi le récit : « extrait du chartier du monastère de Sainte-Claire d'Alençon, duquel discours je n'ai point voulu changer la façon de parler du temps auquel il a été composé¹⁵⁶ ». Les religieuses sont chassées en mars 1562, et réintègrent le couvent six mois plus tard, en septembre 1562. La violence est d'abord collective, subie par des religieuses qui, en tant que représentantes du clergé catholique, incarnent une cible privilégiée. Ainsi, le chroniqueur catholique contemporain des faits s'indigne :

Les dits Huguenots, entrés dans ledit monastère, pillèrent la maison en telle sorte qu'il ne demeura rien aux dites religieuses que les habits qu'elles avaient sur elles et furent lesdites religieuses chassées et mises hors de force et sur ce que l'une d'icelles, quelque violence qu'on lui eût faite, ne voulut sortir, fut jetée la fille de Maleffre aval les degrés et furent lesdites religieuses traînées de force hors le dit monastère¹⁵⁷.

La résistance à l'impératif de quitter le cloître passe donc par l'expression physique d'une résistance : pour sortir l'une des religieuses, la violence physique est présentée comme obligatoire

¹⁵⁴ J.-B. STORA, *Quand le corps prend la relève : Stress, traumatismes et maladies somatiques*, Paris, Odile Jacob, 1999, p. 39.

¹⁵⁵ *Id.*

¹⁵⁶ B. ROBERT, « Alençon protestant en 1562 d'après un document catholique de l'époque », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 86, 1937, p. 122.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 133.

tant la résistance est grande. De même, un peu plus loin dans la chronique, on apprend qu'alors que les religieuses fuient, les protestants, déguisés en cordeliers, tentent de s'emparer d'elles pour les conduire par le bras. Les religieuses s'opposent à cette conduite en refusant de marcher : « se jetèrent lesdites religieuses par terre et ne voulurent cheminer, ce qui contraignit lesdits huguenots de les quitter¹⁵⁸ ». L'opposition des religieuses s'exprime en négatif : elles ne peuvent pas s'inscrire contre leurs oppresseurs dans une relation de « réciprocité négative », pour citer James C. Scott. Impossible pour ces femmes de s'opposer physiquement à leurs gardes, de rendre « un coup pour un coup¹⁵⁹ ». Leur résistance s'inscrit alors plutôt dans le domaine de l'infra-politique décrit par Scott, puisque leur action ne peut prendre la même forme que celles de l'oppression mise en place (éviction violente du couvent, surveillance sur la route hors du cloître). En effet, trop faibles pour se battre, ou faire battre en retraite les réformés, elles choisissent une stase physique, immobilité qui finit, à l'usure, par faire partir leurs gardes. La lenteur, les retards font d'ailleurs partie de ces gestes de dominé.e.s tels que décrit par Scott¹⁶⁰. Le rejet des protestants se traduit uniquement par un refus d'avancer, couronné de succès puisqu'il mène au retrait des huguenots.

Les religieuses finissent par être menées dans une maison amie par des femmes huguenotes. Le cheminement du couvent au lieu d'accueil se fait dans la souffrance, et l'on retrouve ici la faiblesse de religieuses hors du cloître mise en avant par les chroniqueurs catholiques : en effet, les religieuses se blessent les pieds : « leur [les religieuses] fut baillés par lesdites femmes leurs souliers parce que les dites religieuses saignaient des pieds et ne pouvaient cheminer pour l'injure du temps¹⁶¹ ». L'expression « l'injure du temps » est polysémique. D'une part, elle décrit une situation météorologique pénible. Mais encore, de manière métaphorique, ne pourrait-on pas y lire l'idée d'un passage à l'extérieur, au monde donc au temps, au temporel, qui serait particulièrement douloureux ? Le monde, en ce sens, meurtrirait les religieuses. Enfin, l'injure du temps pourrait aussi faire référence à l'âge avancé des religieuses. À propos de ces pieds en sang, il faut noter que la maison d'Aché, où se rendent les clarisses, est à moins de cinq kilomètres de leur couvent : une telle faiblesse physique manifestée sur une si petite distance kilométrique signalerait sans doute une exagération du *pathos* par le chroniqueur, mais peut-être aussi, une forme de somatisation de la part des religieuses chassées, et souligne une inadaptation physique : elles n'ont pas l'habitude de marcher.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 134.

¹⁵⁹ J. C. SCOTT, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1990, p. 23.

¹⁶⁰ Voir l'exemple donné p. 32, qui montre les stratégies mises en place par les mineurs de Rhodésie du Sud pour échapper à la punition en cas d'absence ou de retard à répondre à un ordre : ces mineurs ont plusieurs noms, ce qui contribue à la confusion de leurs oppresseurs. *Ibid.*, p. 32.

¹⁶¹ B. ROBERT, « Alençon protestant en 1562 d'après un document catholique de l'époque », *op. cit.*, p. 135.

La sortie du cloître est aussi vécue à l'échelle du corps et de la *psyché* individuelle. Dans le même récit, l'auteur s'attarde sur une de ces femmes sorties du cloître, qui est recueillie par une protestante charitable.

Suzanne Gervaiseaux, femme de Pierre Bonvoust, lorsque les dites religieuses furent mises hors du dit monastère, avait pris l'une d'icelles et l'avait menée chez elle, et était troublée la dite religieuse, laquelle la contraignit de la mettre dehors, dépava et brisa tout chez elle avant sur d'en sortir¹⁶².

Nous lisons cette anecdote comme le signe d'un rejet clair de la nouvelle situation par la religieuse. Suzanne Gervaiseaux (ou sa sœur : les chroniqueurs hésitent sur l'identité de cette femme) participe juste avant de recueillir la religieuse aux actes iconoclastes contre l'église du couvent. Cet accueil, présenté comme charitable par l'auteur de l'article, s'apparente aussi à un accueil prosélyte, visant à convertir, au contact de bons fidèles, les religieuses sorties. La réaction extrême de l'ancienne religieuse prend alors la forme d'une crise, qui détruit tout chez la huguenote. La religieuse manifeste une violence qui pousse son « hôtesse » à l'expulser. Encore une fois, la succession des expulsions par ces femmes mises hors des cloîtres par force accentue la précarité dans laquelle elles se retrouvent. Chassée du cloître, cette femme ne supporte pas son lieu d'accueil, dont elle est à nouveau expulsée, ce qui pourrait se lire comme une réactivation du trauma de la première sortie.

Face à cette réponse physiologique et psychologique au siècle chez des religieuses, parfois âgées, la question plus générale d'une adaptation biologique se pose. Si le monde hors du cloître peut susciter de telles réactions, l'hypothèse d'une accoutumance au siècle, qui remodèle progressivement les corps selon les normes séculières du genre (le passage à la maternité illustrerait ce respect des règles tacites séculières posées aux femmes), aurait donc un potentiel heuristique à vérifier.

c. Charlotte de Bourbon, le journal d'un corps

Certains parcours présentent des spécificités liées à la santé de leurs actrices. Or la sortie du couvent confronte le corps à de nouvelles expériences (exil, maternité) qui le précarisent. Charlotte de Bourbon illustre le fait que le passage du corps cloîtré au corps séculier nécessite une adaptation, pas uniquement conceptuelle et théologique, mais bien biologique. Au moment de sa prise de voile, elle est déjà présentée comme fragile. Après son mariage, l'adaptation corporelle prend le sens d'une faiblesse physique qui s'acclimate à la nouvelle donne biologique à laquelle elle est confrontée : la maternité.

Les témoignages des religieuses, dans le mémoire secret que son père fait faire pour comprendre les raisons de son départ de Jouarre, insistent sur ses réactions corporelles dans le couvent,

¹⁶² *Ibid.*, p. 145.

notamment son adaptation à la vie cloîtrée. Ses protestations, véhémentes, prennent la forme de grandes faiblesses physiques. Ainsi, plusieurs des religieuses interrogées relatent ce qu'on pourrait voir comme une réaction somatique violente à l'obligation maternelle de la prise de voile. Catherine de Richemond, première religieuse à répondre, explique que Charlotte de Bourbon « fit ce que sadite mere voulut; mais le regret luy en fist avoyr la fiebvre qui la tint pour ung long temps¹⁶³ ». Pour reprendre les analyses de la psychosomatique contemporaine, une détresse émotionnelle se traduit ici de manière somatique : la fièvre est présentée comme une réponse directe au trauma de l'entrée forcée au couvent, ce qu'on retrouve dans d'autres témoignages de sœurs. Sœur Radegonde Sarrot identifie elle aussi les causes de sa maladie à la violence morale infligée par sa mère, quand elle refuse de devenir abbesse :

madame sa mere fut extremement offensee, et des lors infinies rudesses avec inductions et sollicitations grandes, qui esmurent tellement ceste jeune princesse, que l'apprehension qu'elle en eust luy donna une fiebvre qui la print; et disoit a toutes les filles de ladicte abbaye qui l'alloyent veoir, qu'elle ne vouloit estre professe; et ladicte maladie venoit, crainte que sadite mère ne la traitast mal¹⁶⁴.

En identifiant son entrée forcée au couvent à un traumatisme, on peut alors citer de nouveau J.-B. Stora, qui explique qu'« un événement traumatique peut être un facteur déclenchant d'un déséquilibre à l'origine de troubles psychiques et de troubles somatiques¹⁶⁵ ».

Après la sortie de Jouarre, et son mariage à Guillaume d'Orange, elle commence une vie égrenée de maternités (elle donne naissance à six enfants en sept années). Cet aspect de sa vie peut être suivi par plusieurs sources, que ce soit sa correspondance (avec son mari ou d'autres) ou un *mémoire de la nativité des mesdamoyselles de Nassau*, dont de larges extraits ont été retranscrits par Delaborde¹⁶⁶. Sa première fille naît en 1567. Un aperçu de sa grossesse, vraisemblablement mouvementée, est relaté par sa belle-fille, Marie de Nassau, fille de Guillaume. À la suite d'une lettre de son père, elle se réjouit d'une naissance qui s'est bien passée, « de quoy avons bien matière de rendre grâce à ce bon Dieu que le tout s'est si bien passé, puisque vous m'escrivés que Madame eut, en estant enceinte, beaucoup d'assaults de l'ennemy, ce qui a causé à Madame tant souvent grand peur et fascherie¹⁶⁷ ». La situation géopolitique dans laquelle se trouve Guillaume d'Orange, aux prises avec les Espagnols, est évoquée comme une cause de complication de la grossesse. Ce « souci » des succès de son époux est l'un des éléments soulignés fréquemment dans les causes des problèmes

¹⁶³ BnF, département des manuscrits, Français 3277, « recueil de lettres et de pièces originales... » (sur Gallica), Lettre 27, fol 53, « information secrette... aux fins de trouver la verité de ceux qui ont suborné madame Charlotte de Bourbon abbesse de Juerre » fille de Louis de Bourbon.

¹⁶⁴ *Id.*

¹⁶⁵ J.-B. STORA, *Quand le corps prend la relève*, op. cit., p. 41.

¹⁶⁶ J. DELABORDE, *Charlotte De Bourbon, Princesse d'Orange*, op. cit., p. 111.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 112. Citation des archives de la maison d'Orange-Nassau.

de santé de l'ancienne abbesse : l'expression des « assauts de l'ennemi » pouvant, me semble-t-il, évoquer les Espagnols ou la fièvre. Or, on aurait bien ici l'apprentissage d'une inquiétude permanente par Charlotte de Bourbon. Quand elle apprend la défaite de son époux à Zierikzee, sa lettre témoigne de l'intrication entre son état physique (son récent accouchement) et la situation militaire de Guillaume d'Orange :

Mais, avecques ce que je suis encore bien foible, sur ce premier bruit de Ziricksée, je n'ay point voulu demander de conseil, craignant que cela n'aportast quelque nouvelle crainte. J'atendray encore quelques sept ou huit jours, pendant lesquels je pourray, s'il plaist à Dieu, prendre l'air jusques à La Haye, pour voir comment je me trouveray¹⁶⁸.

Les précautions prises au sujet de sa santé parcourent ses lettres : la mise en place de stratégies (repos, attente d'une amélioration, sollicitation de conseils de son mari) structure son rapport au monde. Ce type de crainte est aussi alimenté par l'état de ses enfants et elle écrit fréquemment ses inquiétudes à leur propos : « quant à vostre fille, elle se porte bien. Je me suis enquis si la mer lui seroit dangereuse à passer : beaucoup me disent que non ; toutefois je vous supplie, monseigneur, me mander ce qu'il vous plaira que j'en fasse¹⁶⁹ ». Un mois après son accouchement, la princesse est toujours en proie à des faiblesses : les contrecoups de la naissance seraient donc sensibles longtemps après, renforçant l'idée d'une constitution fragile.

Ainsi, les lettres que la princesse d'Orange envoie à son époux, souvent en campagne militaire, permettent d'établir une sorte de journal du corps, dans tous ses états, qui présente cette transition du couvent au monde. La missive envoyée après son deuxième accouchement est révélatrice de l'attention que les deux membres du couple portent au corps et à ses mises en danger :

Quant à ma disposition, j'ay esté quelquefois en tel estat, que j'y appréhendois quelque danger; ce qui me causoit de l'ennuy, singulièrement au regard de votre absence; mais maintenant je ne sens plus d'occasion de craindre, ains plutost d'espérer retour en santé entière, avec la grâce de Dieu. J'ay quelquefois des foiblesses, comme vous sçavez que j'y suis assez encline; mais j'espère que cela aussi se passera. Nos deux filles se portent bien, loué soit Dieu¹⁷⁰. 3 avril 1577 (naissance de sa deuxième fille le 26 mars 1577)

Les naissances se succèdent pour l'épouse du Taciturne et le 18 août 1579 naît sa quatrième fille. Il n'est sans doute pas anodin que là encore, dans les mois qui suivent cette naissance, des signes de faiblesse soient lisibles dans les lettres. Ainsi, trois mois après la naissance, elle écrit « je me fortifie peu à peu, espérant, sy ce dégel continue, qu'avec l'aide de Dieu, je pourrais vous aller trouver¹⁷¹ ».

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 113.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 114.

¹⁷⁰ J. DELABORDE, *Charlotte De Bourbon, Princesse d'Orange*, op. cit.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 227-228, citation des archives générales du royaume de Hollande, recueil intitulé « *Brieven van vosten, regering personen*, etc. ».

L'omniprésence de ces récits du corps et de ses fragilités lie très étroitement les considérations physiques avec une conscience aiguë de la mort.

Les grossesses sont souvent l'occasion de la rédaction de testaments, ainsi, Charlotte de Bourbon, enceinte de son sixième enfant, rédige un premier testament un mois avant son terme en novembre 1581. Cette rédaction du testament a lieu en fait lors de la dernière grossesse de Charlotte de Bourbon, quelques mois avant sa mort. Ce moment de rédaction du testament, temps d'incertitude du corps et de ressenti profond de son inhérente fragilité, pris dans ces épreuves de la maternité, est souvent choisi par les femmes de l'époque moderne pour coucher leurs volontés testamentaires : l'épouse de Duplessis-Mornay établit son testament après avoir donné naissance à des jumeaux mort-nés et avoir craint pour sa vie. À titre de comparaison, son accouchement prématuré, qu'elle explique par les suites d'un voyage en calèche, est la raison pour laquelle elle envoie son testament à son époux, dont l'absence au moment de l'accouchement est regrettée :

J'eus opinion que le travail de ce voyage sur le pavé avoit nuy à ma grossesse, comme de fait quelques temps après, après un incroyable danger de ma vie et regret extrême de l'absence de M. du Plessis, je fus délivrée à Rouen de deux filz, que j'avois retenus quelques temps mortz dedans mon ventre, de sorte que je fey mon testament¹⁷².

Pour reprendre les analyses de Susan Broomhall et Colette Winn¹⁷³, on retrouve dans ces passages l'affirmation d'une identité féminine qui s'incarne dans des moments du corps très spécifiques. Les historiennes soulignent que ces descriptions demeurent dans le cadre des attendus pour des écrits de femmes protestantes de la noblesse. Par exemple, dans cet extrait, le regret de l'absence du mari est un passage obligé, qui fait écho à celui exprimé par Charlotte de Bourbon après la naissance difficile de sa deuxième fille.

La combinaison de plusieurs facteurs semble être à l'origine de la détérioration rapide de l'état de santé de Charlotte de Bourbon, après la rédaction de ses dernières volontés. Quelques jours après son accouchement, Guillaume écrit au prince de Condé, excusant sa femme de ne pas participer à la rédaction de la missive car « elle ne vous escripts, à cause que, depuis peu de jours, elle est accouchée de sa sixiesme fille¹⁷⁴ ». Puis un événement affecte directement le moral de la princesse puisqu'en mars 1582 Guillaume le Taciturne subit une tentative d'assassinat. Sa rémission longue et par à-coups semble ajouter à la fragilité déjà grande de sa femme, qui meurt en mai 1582.

La mort de l'ancienne abbesse réjouit ses adversaires, et de la même manière que sa sortie du cloître apparut comme une « affaire » à l'échelle européenne, son décès provoque des commentaires divers.

¹⁷² C. DUPLESSIS-MORNAY et F. GUIZOT, *Mémoires de Madame de Mornay*, Paris, Vve de J. Renouard, 1868, 2 vol., p. 146.

¹⁷³ S. BROOMHALL et C. WINN, « La représentation de soi dans les mémoires féminins du début de l'époque moderne », *Tangence*, n° 77, 2005, p. 11-35.

¹⁷⁴ J. DELABORDE, *Charlotte De Bourbon, Princesse d'Orange*, op. cit., p. 290.

Ainsi, des lettres du cardinal de Granvelle à propos de sa mort véhiculent les représentations négatives partagées par les membres du clergé catholique sur ce départ du cloître et l'illégitimité de son mariage, encore une décennie après la sortie de Charlotte de Bourbon. Dans une lettre d'avril 1582, il explique qu'après la tentative d'assassinat du mari de la Princesse : « le Pr. d'Or. a enduré une poyne extrême et vous pouvez penser quel estoit son beau visaige pour donner consentement à sa nonnain apostate¹⁷⁵ ». Puis dans une lettre de mai 1582, il regrette la rémission du prince, notamment car cet épisode l'aura poussé, selon lui, à rédiger un testament en faveur de ses « bâtards » : « il fut esté bon pour les affaires que le Prince d'Oranges fut mort soubdaynement, car je m'asseure qu'il aura procuré, devant que de sortir du monde d'accomoder ses bastard [*sic*] et sa nonnain, mère d'iceulx¹⁷⁶ ». Enfin, en juin 1582, le cardinal apprend le décès de Charlotte de Bourbon et il conclut une missive par un ouï-dire sur cette mort : « l'on assure fort que sa nonnain apostate soit morte de pleurésie, il seroit bien les enterré ensemble tous deux¹⁷⁷ ». Mère d'enfants illégitimes et religieuse apostate, l'identité de Charlotte de Bourbon se réduit, dans ces lettres, à son passé de transfuge de la foi. Le cardinal discrédite son mari au passage et insiste sur deux aspects de la vie de Charlotte de Bourbon, preuves de son apostasie : son mariage et ses maternités. La mention de la cause de la mort, une pleurésie, semble indiquer une connaissance partagée de la fragile constitution de Charlotte de Bourbon, dont l'état de santé est diffusé largement au-delà de son cercle familial. Les réjouissances manifestées par le cardinal de Granvelle quand il apprend ce décès marquent la détestation commune au clergé catholique de ce passage d'un corps chaste et voué à Dieu à un corps rendu au siècle, donc perversi et parjure, du cloître au monde. Ainsi, le corps de l'abbesse, dont la nature même semble se transformer par les maternités, dont l'essence n'est plus la soumission au vœu de chasteté mais le respect du vœu conjugal, devient le paradigme d'un corps d'hérétique, dont la mort ne peut que résulter d'une volonté divine qu'il faut applaudir.

d. Une vie biologique terrestre : vieillir et mourir hors du cloître après la dissolution en Angleterre

La joie de voir mourir une apostate n'est cependant pas manifestée pour tous les décès de religieuses. Contrairement au décès de Charlotte de Bourbon, la mort des nonnes plus anonymes ne devient pas l'occasion, pour des penseurs catholiques, d'une réaffirmation confessionnelle. Ces décès semblent alors dépossédés des implications théologiques en jeu, pour ne représenter qu'une inquiétude personnelle, individuelle des religieuses hors du cloître. En effet, et il s'agit encore d'une adaptation séculière, hors du couvent, les anciennes religieuses doivent réfléchir à la disposition

¹⁷⁵ G. GROEN VAN PRINSTERER, *Archives Ou Correspondance Inédite De La Maison D'Orange-Nassau*, op. cit., p. 77.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 98.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 105.

future de leur dépouille mortelle. Alors qu'au sein des monastères, les corps des religieuses décédées étaient pris en charge par les couvents, ainsi que les biens qu'elles possédaient en propre dans le monastère¹⁷⁸, généralement partagés après leur mort parmi les sœurs de la communauté, ces femmes en rupture de cloître doivent tester et se poser la question des dispositions matérielles que leurs proches et les Églises prendront après leur mort. La sortie du cloître implique donc non seulement de considérer ce que ses biens vont devenir, mais surtout d'établir et d'organiser ce qu'il va advenir de son corps. Un corpus de quelques testaments d'ex-nonnes permet de mettre à jour certains traits pris par cette adaptation au monde particulière.

Les souhaits testamentaires des religieuses anglaises ont été souvent analysés et édités. Leurs dernières volontés deviennent ainsi accessibles et permettent, dans la lignée d'un riche questionnement historiographique sur l'utilisation des testaments comme sources au sujet des affrontements confessionnels, d'interroger plusieurs aspects, dont le passage ou non à la Réforme. Les testaments de Katherine Nandike, du couvent de Kirkby Moorside¹⁷⁹, d'Elizabeth Lord de York, ancienne abbesse de Wilberfoss¹⁸⁰ (1550), de Dorothy Barley, dernière abbesse de Barking¹⁸¹, de Christine Burghe, prieure de Nunkilling¹⁸² (1566), de Joan Harkay, probablement une religieuse de la maison d'Ellerton¹⁸³, les dernières volontés de Jane Lawson, dernière prieure du monastère de Nesham¹⁸⁴, celles de Barbara Mason, prieure de Marham (1538)¹⁸⁵, illustrent donc la relation d'anciennes religieuses retournées au monde non seulement à la mort, mais aussi aux biens terrestres et à l'au-delà. Comme un contrepoint, tant du fait de sa stature sociale que de son parcours, les deux versions du testament de Charlotte de Bourbon peuvent aussi s'ajouter à cette liste. Parmi les précurseurs de ces études, Claire Cross analyse les testaments des anciennes nonnes du Yorkshire pour montrer qu'une nostalgie de la vie conventuelle irradie ces écrits. Mais que nous disent ces textes d'un rapport entre corps et spiritualité, dans ce contexte si particulier de sécularisation forcée ?

¹⁷⁸ La réflexion sur la distribution *post-mortem* des biens matériels est menée par plusieurs autrices, dont Sylvia Evangelisti, qui souligne le traitement interne aux couvents des legs des religieuses, que ce soit par des accords oraux ou par des volontés écrites par les religieuses. Voir : S. EVANGELISTI, « Monastic Poverty and Material Culture in Early Modern Italian Convents », *The Historical Journal*, vol. 47, n° 1, 2004, p. 17.

¹⁷⁹ J. J. W. C. RAINE, *Testamenta Eboracensia, Or, Wills Registered at York*, *op. cit.*, p. 131-132.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 307.

¹⁸¹ W. M. STURMAN, *Barking Abbey: a Study in its external and internal Administration from the Conquest to the Dissolution*, *op. cit.*, p. 528-535.

¹⁸² J. RAINE, *Wills and Inventories from the Registry of the Archdeaconry of Richmond: Extending Over Portions of the Counties of York, Westmerland, Cumberland, and Lancaster*, Londres, J. B. Nichols and Sons, 1853, vol. 26, p. 191-193.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 69-70.

¹⁸⁴ J. RAINE, *Wills and Inventories from the Registry at Durham: Wills and Inventories illustrative of the history, manners, language, statistics, &c. of the northern counties of England, from the eleventh century downwards*, Londres, J. B. Nichols and Sons, 1835, vol. 1, p. 156-159.

¹⁸⁵ S. TYMMS, *Wills and inventories from the registers of the commissary of Bury St. Edmunds and the archdeacon of Sudbury*, Londres, Printed for the Camden society, 1850, p. 133-135.

Les testaments explicitent plus ou moins précautionneusement les attentions qui doivent être portées au corps, mêlant de manière indissociable le soin de l'âme au soin de l'enveloppe charnelle. Les volontés de Dorothy Barley, dernière abbesse de Barking, sont à ce propos très claires. Après les rappels d'usage qu'elle est saine d'esprit au moment de tester (« hool and parfect of mynde¹⁸⁶ »), elle s'attache à décrire très précisément la manière dont son corps doit être pris en charge, au sein du préambule religieux de son acte : « d'abord, je remets mon âme à Dieu tout-puissant mon Créateur et rédempteur, et je veux pour mon corps un enterrement chrétien dans cette église paroissiale¹⁸⁷ ». Elle ne recommande son âme qu'à Dieu, puisque ni les saints ni la Vierge n'apparaissent, alors que ces mentions des intermédiaires entre la croyante et Dieu signalent généralement un conservatisme religieux de la part des autrices des testaments, ou un rattachement passif à une confession pré-1533. Néanmoins, le fait de s'en remettre à Dieu seul ne peut pas non plus amener à conclure assurément à une conversion aux nouvelles idées. Dans l'analyse de testaments entre 1524 et 1540, soit avant la Réforme, environ 30% des testaments étudiés par Attreed confient leur âme uniquement à Dieu¹⁸⁸. De nombreux historiens et historiennes analysent cette question de l'identité confessionnelle à partir de l'étude des préambules testamentaires, mais, dans les testaments de notre corpus, il est difficile de trancher entre une résistance catholique, un engagement actif dans l'ancienne confession, ou simplement un respect des traditions rédactionnelles des testaments, manifestés par le maintien de ces formules. Les chercheuses et chercheurs qui ont travaillé sur les testaments de ces anciennes religieuses stipulent souvent que l'ancrage des formules consacrées et les legs divers adressés à d'anciennes consœurs, ou simplement des transmissions d'objets dévotionnels catholiques indiqueraient un « papisme » maintenu¹⁸⁹ et une nostalgie des temps monastiques¹⁹⁰, mais nous en resterons à postuler un certain conservatisme de ces anciennes religieuses, qui prend des tournures variées. Par exemple, le testament de Barbara Mason, ancienne prieure de Marham, fait en 1538, comprend des formules traditionnelles, voire consacrées, selon la catégorisation testamentaire de Palliser¹⁹¹ : « Je remets mon âme à Dieu Tout Puissant, à Notre Dame Sainte Marie, et à la sainte compagnie des Cieux, et que mon corps soit

¹⁸⁶ W. M. STURMAN, *Barking Abbey: a Study in its external and internal Administration from the Conquest to the Dissolution*, *op. cit.*, p. 528.

¹⁸⁷ *Id.*, « first I bequeth my Soull to Allmightie god my Creator and redemer, and my boddy to Christian buriall in that parish Church », (m.t.).

¹⁸⁸ L. C. ATTREED, « Preparation for Death in Sixteenth Century Northern England », *The Sixteenth Century Journal*, vol. 13, n° 3, 1982, p. 41.

¹⁸⁹ M. OLIVIA, *The Convent and the Community in Late Medieval England. Female Monasteries in the Diocese of Norwich, 1350-1540*, *op. cit.*, p. 214.

¹⁹⁰ C. CROSS, « Community Solidarity Among Yorkshire Religious After the Dissolution », *op. cit.*

¹⁹¹ D. M. PALLISER, *Tudor York*, Oxford, Oxford University Press, 1979.

enterré dans une sépulture sainte où cela plaise à Dieu¹⁹² ». Les préambules sont déclinés sous plusieurs formes, qui appellent tour-à-tour au secours de l'âme Dieu, la Vierge, les saints. Les variations sur le corps sont aussi multiples : contrairement à Dorothy Barley, Barbara Mason limite les instructions sur son corps à la nécessité d'avoir une sépulture en lieu consacré.

Outre le lieu d'inhumation classique de sa dépouille, une considération toute particulière est portée par l'ancienne abbesse de Barking, Dorothy Barley, à la possibilité de grandes douleurs au moment de la mort et d'une agonie difficile. Toute la première partie du testament associe la prégnance de la souffrance lors de la fin de vie et la nécessité d'un secours spirituel pour affronter ces maux en femme chrétienne : sans indication sur son état physique au moment de la rédaction de son testament, une santé fragile semble perceptible. Ainsi, la religieuse prévoit dans cette éventualité d'une longue maladie qu'un soutien particulier lui soit apporté par la sonnerie de cloches : le glas devra accompagner son agonie.

Si à un moment mes exécuteurs testamentaires voient ou savent que je suis alitée dans d'extrêmes peines de mort, indiquant que je vais quitter ce monde, je veux qu'ils fassent sonner la Grande Cloche de cette paroisse dans laquelle je suis alitée malade, jusqu'à ce que je sois partie, afin que les gens puissent prier pour moi, et immédiatement après mon décès, d'arrêter sa sonnerie¹⁹³.

L'écho de sa fin prochaine dans l'espace auditif de la paroisse semble indiquer un rattachement encore fort à l'ancienne foi. Le testament, rédigé en 1556, presque vingt ans après la dissolution de Barking (14 novembre 1539), maintient les funérailles dans un cadre catholique : les cloches sont sonnées, des messes doivent être dites : l'absence des saints dans le préambule n'est donc pas un indicateur de conversion suffisant et il s'agit d'insérer cette absence, souvent bel et bien significative d'un changement confessionnel, dans l'économie interne des précautions testamentaires prises dans leur ensemble. Le soutien spirituel des cloches au moment de l'agonie rappelle l'accompagnement des abbesses dans leurs dernières heures, appuyées par la présence de leur communauté, tant celle intérieure du couvent que celle extérieure de la paroisse. En effet, les cérémonies qui rythment la fin de vie d'une femme au sommet de la communauté monastique signalent souvent sa supériorité hiérarchique car elle bénéficie, par exemple, de messes spéciales¹⁹⁴.

¹⁹² S. TYMMS, *Wills and Inventories from the Registers of the Commissary of Bury St. Edmunds and the Archdeacon of Sudbury*, op. cit., p. 133, (m.t.), original : « I bequeth my soule to Almyghty God, to our Lady Seynt Mary, and to all the holy compeny of hevyn, and my body to be buried in holy sepulchur wher God be plesed ».

¹⁹³ W. M. STURMAN, *Barking Abbey: a Study in its external and internal Administration from the Conquest to the Dissolution*, op. cit., p. 528-529, (m.t.), original : « I will that att such tyme as myne executors shall see or know that I shall lye in extreme paynes of death lyke to departe this worlde, that then they shall cause the great Bell of that parish that I lye syk in, to towlle tyll I am departid this world, to the intent that the peeple may pray for me, and Immedyately after my decease to ringe owte ».

¹⁹⁴ L'exemple de Notre-Dame de Saintes montre les inégalités entre l'abbesse et les sœurs de chœur pour les rites funéraires qui structurent l'année suivant le décès : l'âme de l'abbesse reçoit des messes quotidiennes pendant un an ;

On retrouverait alors, dans ces spécifications précises à propos des obsèques, la volonté de suivre un rituel de funérailles qui rappelle l'ancien statut d'abbesse de cette femme. On pourrait lire dans ces consignes très précises la crainte d'un enterrement inadapté au rang et à la confession de Dorothy Barley, longtemps à la tête d'un monastère royal. L'omniprésence du corps est notable et la manière dont il faudra que les exécuteurs testamentaires veillent à sa prise en charge religieuse est rappelée. Le déplacement du corps est notamment anticipé : « je donne à quatre hommes qui devront me transporter dans l'église iiiis¹⁹⁵ ».

Les dernières volontés de Katherine Nandike, suivent un préambule encore une fois traditionnel, et transmettent aussi des biens à huit des anciennes religieuses de Wickham. Son corps doit être enterré dans le chœur de l'église de Kirky Moorside. Une fois son enterrement arrangé, le reste devra être donné « *to power folkes*¹⁹⁶ », signe de son rattachement à un modèle monastique classique d'enterrement. Elizabeth Lord, ancienne prieure de Wilberfoss, choisit en 1550 un emplacement semblable pour sa dépouille dans l'église en recommandant que « mon corps soit mis en terre dans l'église de la Sainte Trinité à Gotheromgate, dans le chœur des dames, près de la stalle de mon frère dans ladite église¹⁹⁷ ». Elizabeth Lord demande ainsi à être enterrée dans l'église, mais c'est la proximité avec son frère qui semble influencer son choix de sépulture. Une forme d'individualisation a lieu dans ces testaments à travers ces requêtes spécifiques liées à l'inhumation qui lient les anciennes religieuses à leurs paroisses, à leurs anciens couvents, à leurs familles. La prieure de Wilberfoss souhaite reposer non loin de l'endroit où son frère est inhumé : cette proximité familiale du corps montre surement la création renouvelée, à la sortie du cloître de liens familiaux qui prennent la forme de liens sacrés, à maintenir au-delà du décès.

Le retour au siècle implique alors de se plier à un nouvel exercice à propos du corps, à savoir les soins et l'accompagnement que les dépouilles mortelles des religieuses devront recevoir. Les testaments qui ont été conservés sont principalement des écrits d'anciennes prieures ou abbesses de communauté, généralement issues de familles plus nobles que leurs consœurs et qui se retrouvent, de retour dans le siècle et malgré la précarisation que cette adaptation a créée, en mesure de léguer des biens. Ces legs témoignent du rattachement double et pérenne des corps, assumé aussi par le fait qu'elles sont sorties, à l'institution et à la famille.

pour les sœurs choristes, ce traitement est limité à un mois. Voir : A. TISSOT, *Une abbaye de renom à l'époque moderne : l'Abbaye aux Dames de Saintes (fin du XV^e siècle - début XIX^e siècle)*, Bordeaux, Bordeaux 3, 2012, p. 344.

¹⁹⁵ W. M. STURMAN, *Barking Abbey: a Study in its external and internal Administration from the Conquest to the Dissolution*, *op. cit.*, p. 529, « I gyve to four men that shall carry me to the Church iiiis. » (m.t.).

¹⁹⁶ J. J. W. C. RAINE, *Testamenta Eboracensia, Or, Wills Registered at York*, *op. cit.*, p. 131.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 307, « my bodie to be buried in the grownde within the churche of the Holie Trinitie in Gotheromgate, in the ladie quere, nyghe unto my broder's stall in the said churche » (m.t.).

La sociologie aide à penser ce moment de transition dans la vie des religieuses, d'un corps encadré et soumis à la règle monastique, à un corps qui doit s'adapter à de nouveaux impératifs, cette fois, posés par la société. Lucinda SanGiovanni dans son ouvrage sur les *ex-nuns* américaines des années 1970 explique que cette transition du cloître au monde peut être assimilée à ce qu'elle appelle « un passage de rôle émergent¹⁹⁸ ». Elle identifie cette transition comme un voyage entre des rôles sociaux, voyage mené par des personnes situées aux marges sociales et qui inventent des nouveaux parcours et leur situation sociale. Ce sont donc des passages vers l'inconnu social, et en cela, ils sont émergents. Ces parcours sociaux impliquent un engagement des corps. Les modifications et les nouvelles expériences, la découverte du monde, sont menées par les corps, et en cela, la trajectoire corporelle des religieuses hors du cloître peut aussi être qualifiée d'émergente. Les attentes sociales sur le corps des religieuses se transforment aussi : l'adaptation requise est alors mouvante car elle ne suit pas toujours les frontières confessionnelles. Les espaces protestants et les espaces catholiques condamnent ces corps sans attache propulsés dans le monde. Les anciennes religieuses doivent ainsi adapter leur sécularisation à leur lieu de vie.

Dans ces créations de parcours, une invention de rôle spécifique apparaît, l'invention du rôle de « religieuse mariée ». Cette transition, nous l'avons vu, est avant tout corporelle. En étudiant les individus dans leurs rôles et les organisations sociales qui structurent ce passage d'un état à l'autre, nous pouvons conclure que le passage de rôle est pour des femmes du XVI^e siècle, pour qui la notion de rôle social est limitée, un passage d'état corporel. L'aspect pionnier de ces parcours se satisfait pleinement de l'appellation « émergent » : ces femmes créent une nouvelle possibilité sociale, découvrent ce processus au fur et à mesure qu'elles le créent, et ce, au détriment de leur corps. Le passage au monde séculier implique une transformation majeure : les religieuses qui sortent ne découvrent pas la vie dans le monde selon des étapes normales, ou prototypiques. En effet, souvent entrées au couvent alors qu'elles étaient enfants (Charlotte de Bourbon n'a qu'une dizaine d'années), elles ne sont pas toutes jeunes au moment de la sortie. La sociologue montre toute la difficulté des femmes du XX^e siècle à entrer dans la sphère de l'intimité et insiste sur les dimensions d'improvisation et d'apprentissage qui président à ces retours au monde : nous les retrouvons au XVI^e siècle, accentuées par le statut subordonné des femmes modernes.

Enfin, la dichotomie philosophique, utilisée par Butler et Athanasiou, qui distingue entre « corps-à-sa-place » et « corps-pas-à-sa-place », afin d'établir des moments de prise de contrôle de sa propre corporéité dans des situations de résistance par le corps, donne une dernière clé de compréhension

¹⁹⁸ L. SANGIOVANNI, *Ex-Nuns*, *op. cit.*, voir le titre.

de cette transition. L'histoire des corps des religieuses propose en effet des situations où le corps n'est plus à sa place et dont la position dans le monde est considérée comme inadéquate par la société en général, que ce soit par la sortie du cloître et un éventuel mariage, ou par le fait de rester au couvent. Mais la persévérance dans cette situation d'inadéquation affirme néanmoins la corporéité de ces femmes.

Plusieurs parcours montrent des épisodes d'affirmation du corps qui s'assimilent à des prises de position corporelles, qui deviennent visibles par des mécanismes de résistance du corps au sein du milieu dans lequel ces femmes évoluent, et qui apparaissent donc dans les sources. Ainsi, des religieuses converties à la Réforme restent en France et se marient, une autre dont la chasteté et la piété maintenues dans l'Angleterre anglicane est mentionnée par ses contemporains¹⁹⁹ ; certaines fuient et au terme de longs périples dont leur corps est le principal acteur, se réfugient à Genève, où à nouveau elles doivent justifier de leur corps. Ces situations d'inadéquation corporelle prendraient donc le sens de résistances menées par les corps qui affirment, l'espace d'un instant devant leurs juges, leur individualité. Ces corps ne se soumettent donc pas aux normes sociales de l'intelligible, qui peuvent être synthétisées en deux possibilités : pour une religieuse, être au couvent et chaste, selon l'ancienne confession, pour une femme, être mère et épouse, selon les tenants des nouvelles idées.

À propos de trajectoires qui passent les frontières, Butler et Athanasiou évoquent un phénomène de précarisation accrue des corps. Sans pouvoir l'affirmer pour ces femmes du XVI^e siècle, du fait du peu d'ego-documents conservés, on retrouve néanmoins dans ces parcours la proximité des imaginaires de la mort et de la maladie²⁰⁰, par exemple dans le récit de la fuite des clarisses genevoises, ou encore par les mentions fréquentes, dans les *returns* des souverains anglais, de maladies et de handicaps chez les nonnes pensionnées. La précarité corporelle du passage au monde s'incarnerait aussi dans les testaments que nous avons vus : l'attention au corps et l'anticipation de ses limites et de ses fragilités deviennent les traces d'un sentiment de précarité constant, qui est à lier, à l'époque moderne, avec les angoisses eschatologiques liées aux dispositions à prendre pour sa propre dépouille. Avec les philosophes, nous définissons donc l'adaptation au siècle comme un processus d'habitation à un sentiment d'insécurité, au niveau économique, certes, mais aussi corporel et biologique.

¹⁹⁹ V. SPEAR, *Leadership in Medieval English Nunneries*, *op. cit.*, p. 183. L'historienne évoque Mary Denys, ancienne prieure de Kington, décédée en 1593, enterrée par les paroissiens dans l'église paroissiale. Ces derniers notent alors qu'elle était « a good old maide, verie vertuose and glodlye », à savoir « une bonne vieille fille, très vertueuse et pieuse » (m.t.).

²⁰⁰ J. BUTLER et A. ATHANASIOU, *Dispossession: the Performative in the Political*, *op. cit.*, p. 43.

En somme, pour reprendre Butler et Athanasiou, nos corps sont au-delà d'eux-mêmes²⁰¹. Il s'agit alors de considérer le couvent comme lieu, par excellence, où les corps sont au-delà d'eux-mêmes, car soumis à des règles monastiques, à l'impératifs des vœux. Mais en sortant du couvent, cette émancipation de la rigueur conventuelle n'équivaut pas à une (ré)appropriation de leurs corps par ces femmes : simplement, leurs corps devenus séculiers doivent passer à un nouvel au-delà d'eux-mêmes, avec l'internalisation de nouvelles normes sociales et de contrôle qui s'imposent à eux.

Le corps est-il donc, dans ces trajectoires, un « opérateur de subversion religieuse²⁰² » ? Pour autant que des auteurs le décrivent comme lieu primordial d'une transformation religieuse, les parcours corporels des femmes nuancent cette vision. Si les mariages et maternités de certaines pourraient faire signe vers une matérialisation de la conversion au protestantisme, les corps, dans la sécularisation, subissent les obligations sociales et biologiques imposées aux corps des femmes dans leur ensemble, sans considération religieuse. Le retour à la maternité ne serait donc un acte de foi que dans les écrits. Si les conversions des femmes sont souvent présentées comme liées étroitement à la transformation de leurs corps, il semblerait plutôt que cette transformation, de la chasteté à la maternité, ne soit que très rarement le signe d'une conversion intérieure. Rattrapées par les épreuves matérielles de la sécularisation, ces femmes expérimentent, sans doute davantage au niveau corporel que confessionnel, leur changement de statut.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 55.

²⁰² T. CAVALIN, C. SUAUD et N. VIET-DEPAULE, *De la subversion en religion*, Paris, Karthala Éditions, 2010.

Conclusion - Un adieu qui dure

Le processus de sécularisation des anciennes religieuses peut alors se comprendre comme une recherche de nouvelles affiliations. Cette quête de rattachements est visible à plusieurs échelles. D'abord, les anciennes religieuses cherchent à se réaffilier, dans l'acception du terme la plus fidèle à son étymologie d'« adoption », à leur famille d'abord, qui constitue le premier cercle social qu'elles sollicitent. Mais quand cette solution ne leur est pas accessible – qu'elles n'aient plus de contact avec leur famille ou que leurs parents n'acceptent pas leur retour – il s'agit alors pour elles de s'insérer économiquement dans le monde. Parmi les voies permettant cette réinsertion économique, le mariage constitue pour ces femmes le moyen le plus efficace d'accéder à une sécularisation la plus franche, de retrouver une place sociale à laquelle elles avaient renoncé, en somme de se réaffilier au monde. Les anciennes religieuses, par le mariage, rompent ainsi avec leur identité perdue de moniale et créent, nouveauté de ce siècle, celle de l'épouse anciennement religieuse.

Mais la réaffiliation au monde dépasse l'épreuve individuelle consistant à rechercher des moyens de subsistance. En effet, l'absence de reconnaissance sociale et politique des anciennes religieuses, voire leur exclusion, en France ou dans l'Angleterre de Mary Tudor, les privent des possibilités concrètes d'un retour au siècle qui leur permettrait une réinsertion dans la société, une réincorporation sociale. Leur corps, nous l'avons vu, impossible oxymore entre chasteté et conjugalité, voué à la clôture mais hors du cloître, est condamné dans ces espaces. Ainsi, la dernière affiliation que ces femmes sorties peuvent chercher prend la forme d'une conversion religieuse, et pour nos cas, d'un passage à la Réforme : attirées par des territoires où leurs vies d'anciennes épouses du Christ ne signifient pas leur exclusion ni la négation de leur famille, ces femmes s'installent dans les lieux réformés, plus tolérants à leur encontre. Ces trajectoires montrent donc des tentatives d'affiliations diverses entreprises par les moniales sorties du couvent, qui poursuivent dans le monde une vie commencée au cloître, en la rattachant à une nouvelle communauté sociale – la famille ou le foyer conjugal – ou confessionnelle.

Les paradoxes abondent donc dans les vies des anciennes religieuses. Vierges puis mariées, souvent nobles mais prises dans des situations de précarité dont elles peinent à s'extirper, elles incarnent parfois successivement dans leur parcours ces deux grands modèles donnés aux femmes de l'époque moderne, celui de la religieuse et de la femme mariée, selon qu'ils sont formulés par les catholiques ou les réformés. La dimension itinérante de leur sécularisation – marquée par l'exil, par

les affrontements religieux, par les destructions de couvents – les transgressions multiples qu’elles opèrent, du cloître au monde, de la chasteté à la sexualité et, parfois, de manière beaucoup plus pratique, les mensonges et les dissimulations qu’elles mettent en œuvre, se donneraient presque à lire, embrassés un instant tous ensemble sous un voile de fiction, comme les errements des protagonistes de romans picaresques. Le récit de leur vie rejoint par bien des aspects la mobilité et les déplacements du *pícaro*. Mais les anciennes religieuses sont, le plus souvent, des femmes nobles dont le nomadisme sera de courte durée. Dans la plupart des cas, elles sont rapidement rattrapées par un ensemble de cadres contraignants, qu’ils soient politiques – sous la forme des édits royaux légiférant sur les religieuses mariées –, juridiques – à travers les procès que leur situation provoque –, théoriques – dans les réflexions que la nouveauté de leur état suscite –, ou simplement sociaux – avec le choix limité des options de sécularisation s’offrant à elles. Ces cadres montrent que la sécularisation des religieuses devient, au cours du XVI^e siècle, un enjeu politico-social dans lequel se rejoignent les inquiétudes confessionnelles au sujet des cloîtres et de l’émancipation politique des pouvoirs européens par rapport à Rome.

Mais l’image de cette sortie du cloître prend, tout au long du XVI^e siècle, la forme d’une image d’Épinal, construite et entretenue par une grande variété de discours et de représentations sociales. Ce dispositif symbolique à charge contre les religieuses dépeint, nous l’avons vu, le rôle néfaste d’une religieuse idéale typique finalement très éloignée de la réalité des femmes traversant ces bouleversements, et finit par se dresser comme une barrière entre ces anciennes religieuses et le reste du monde (historien.ne.s compris.e.s).

Nous avons donc retracé le passé d’un certain nombre de ces religieuses pour déterminer si leur identité perdue d’anciennes moniales joue un rôle dans leur vie séculière. Nous avons montré que ce statut ancien, s’il semble définitoire à plusieurs moments de la vie de ces femmes, notamment devant les instances judiciaires, devient moins déterminant dans les autres aspects de leur vie, signalant l’adaptation nécessaire des religieuses aux réalités séculières. Les femmes sécularisées, voire mariées, semblent être au monde, tout simplement, désengagées de leur état antérieur. Néanmoins, ce passé voué à Dieu redevient déterminant ponctuellement lorsqu’il se heurte à des questions économiques. Alors, et seulement alors, leurs anciens vœux monastiques reprennent une place prédominante, voire omniprésente, dans la définition sociale assignée à ces femmes. Nous avons ainsi observé les stratégies fréquemment déployées par les familles afin d’exhumer cet ancien statut devant les juges pour léser les anciennes moniales. Cette catégorisation sociale s’est ainsi révélée être un moyen efficace pour retrouver la trace, dans les sources, d’anciennes religieuses qui, sans celle-ci, restent invisibles. De même, pour les familles, ramener ces femmes à leur ancienne existence témoigne de l’efficacité certaine qu’il y a de rappeler, au moment opportun, une identité

qui devient un handicap social, pour parvenir à leurs fins. Notons d'ailleurs que dans le cas des enfants de religieuses, cette stratégie agonistique d'identification monastique est subie de manière héréditaire. En effet, les enfants portent les péchés de leurs parents et deviennent les preuves, de chair et d'os, des errements de leur mère.

En d'autres termes, alors que la possibilité théorique que certaines femmes soient d'anciennes religieuses scandalise pendant toute l'époque moderne une partie des auteurs et des membres du clergé, petit-à-petit, au XVI^e siècle, l'ancien statut de femmes sécularisées n'apparaît que s'il est sollicité dans des affaires conflictuelles. C'est souvent, par exemple, la belle-famille d'une ancienne moniale qui veut récupérer sa part d'héritage, ou bien l'origine douteuse d'un individu qu'il faut éclairer, ou encore l'héritage d'un frère qui est remis en question. Alors, surgit le spectre de ces vœux formulés des années plus tôt, qui déniaient à ces femmes toute légitimité devant les instances judiciaires, ou, à tout le moins, les entourent, devant les mêmes instances, d'un nuage de doutes, de soupçons et d'*a priori* négatifs. Les enfants, fruits d'amours considérées comme incestueuses, endurent la même peine : ainsi, ils ne peuvent retrouver l'héritage de leur mère qui, dernière arrivée dans cette succession diabolique d'Ève, a fauté.

Car l'ancienne religieuse, selon les représentations sociales que partagent toutes les confessions, n'est pas une créature fiable. Les catholiques, bien sûr, possèdent déjà les armes nécessaires pour lutter contre la sortie, qu'ils considèrent comme une apostasie à mettre sur le compte de femmes débauchées, guidées par leur quête de richesse et de luxure. Mais, du côté réformé, ces représentantes de l'ancienne foi ne sont pas non plus nécessairement vues d'un bon œil : modelées par une institution monastique détestée et considérée comme corruptrice des âmes et des corps, ces femmes qui s'exilent dans des espaces réformés ne représentent pas la victoire confessionnelle que leur apparente conversion pourrait indiquer. Ainsi, c'est en vain que l'on chercherait des récits de conversion d'anciennes sœurs qui traduiraient l'enthousiasme des réformés face à leur défection.

Dans ce contexte, le mariage est l'observatoire privilégié pour évaluer le poids des mutations des représentations sociales sur leurs expériences. Certes, les représentations à propos du mariage des religieuses ont évolué, entre l'union scandaleuse de Luther et celles, encore scandaleuses, mais dont la portée politique s'est émoussée, de la fin du siècle. Mais, surtout, c'est le terrain de l'épreuve qui se déplace. En effet, ces unions et sécularisations, qui étaient la cible d'un jugement ecclésiastique et catholique, deviennent en quelques décennies l'objet d'une compréhension et d'une définition juridique, légale. Bien sûr, les discours passionnés, caractéristiques des affrontements confessionnels, existent toujours, mais ces mariages passent inéluctablement par les canaux de la normalisation. Le mariage est donc progressivement inséré dans les lois et dans les jurisprudences.

Ainsi, les hommes de pouvoir sont, à la fin de notre période d'étude, équipés des outils nécessaires à la poursuite ou au contrôle du phénomène.

Il aura fallu presque un siècle pour que se normalise (sans nécessairement être accepté) le mariage des religieuses. Il s'agit donc, toutes confessions confondues, d'inscrire le corps des religieuses dans l'espace public du politique. Pour la première fois, ces femmes deviennent le sujet de discours politiques, de réflexions légales et ce, même avant le Concile de Trente, pourtant grand définitif des existences de moniales. Le corps est au centre de cette « angoisse monastique », cette formulation de la crainte de voir les couvents désertés et les vœux méprisés, par les clercs catholiques : celui des nonnes est donc scruté.

Le retour au monde implique en effet une (re)découverte du biologique. La religieuse au siècle retourne au corps, et c'est bien à propos de ce sujet que les réformateurs, les théologiens et les penseurs réfléchissent, argumentent, s'offusquent. En sortant du cloître qui les formait ou les déformait, les anciennes religieuses renouent avec une naturalité que la vie régulière s'efforçait de contenir : c'est, en tous les cas, la manière dont leurs contemporains lisent leur départ monastique. Ainsi, il n'y a rien d'étonnant à ce que les écrits fassent de ces femmes des créatures débauchées, qu'elles restent au cloître ou s'en extirpent. Les religieuses sont, de manière définitoire, soupçonnées de crimes sexuels. L'hypersexualisation discursive du corps des religieuses pose alors la question simple des pratiques réelles : *quid* du corps en sécularisation ?

Par le corps deviennent visibles les enjeux individuels, vécus, endurés, d'un retour au siècle. Ce n'est donc pas uniquement dans le passage caricatural de la virginité à la sexualité – qui finit, dans les textes polémiques, par définir la sécularisation même – que nous avons cherché ces corps. Le retour au monde implique la précarisation de ce corps, autrefois encadré, régi, surveillé certes, mais aussi protégé et préservé des dangers séculiers (dont l'enfantement ou la misère ne sont pas des moindres). Ainsi, alors que nous cherchions dans ces corps et leur compréhension religieuse et théorique, une hypothétique crainte de passage d'un seuil corporel comme celui de la chasteté à la sexualité, nous avons découvert, au sein des trajectoires vécues, les considérations souvent beaucoup plus pragmatiques qui préoccupaient ces femmes.

La première question est en effet celle de la survie dans le monde, qui prend un sens prosaïque, même pour des femmes issues des classes privilégiées : il s'agit d'abord tout simplement de trouver les moyens économiques de vivre. Les solutions apparaissent, dans un premier temps, peu variées. Et en effet, fondamentalement, elles se résument à une solution, celle de trouver un mari ou une autre source de revenus. La variété surgit d'abord de cette seconde stratégie : entre l'appel aux familles, l'inscription dans les héritages ou la revendication de ce droit, le rassemblement avec

d'anciennes sœurs ou la pratique d'un métier – tout cela généralement couplé à un exil ou une migration – les femmes réussissent généralement à trouver des moyens de vivre. Le choix du mariage n'est pas non plus une solution de facilité, et l'on a dégagé, dans le choix du mari, des logiques complexes : celle d'épouser un ancien membre du clergé, celle d'une sélection opérée même avant le départ du cloître, ou encore celle d'un mariage fait en dernier recours, quand les soutiens familiaux faillissent.

Car la sécularisation est avant tout l'expérience d'une mise à l'épreuve des liens familiaux et de leur résistance, le test de la solidité des solidarités et des réseaux de parentèles. Les réactions familiales ont ainsi été au cœur de notre enquête. Nous avons vu que les liens entre parents et filles sont remodelés par la sortie du couvent : les adaptations au siècle ne sont pas seulement celles des religieuses, puisqu'elles impliquent aussi une réaction et une éventuelle adaptation de la cellule familiale. Si des rejets ont bien lieu – rejet d'une fille, d'une sœur – il faut surtout noter la recherche de solutions à l'échelle des familles dans le cas de la sécularisation forcée (comme en Angleterre), mais aussi, l'évolution, pour certaines, du rejet à des formes de ré-inclusion familiale progressive : ainsi, plusieurs cas nous ont montré une réaction primitive d'exclusion, qui se transforme, dans les années qui suivent, en des prises en charge variées de ces filles prodiges d'un nouveau genre. La famille moderne, tout comme celle des temps contemporains, ne peut être comprise comme une structure immobile : soumise au temps, aux variations cycliques des naissances et des morts, elle évolue aussi au contact de ce phénomène nouveau qu'est la sortie du cloître. Souvent, les filles reniées ne le sont que pour un temps, ce qui permet de reconsidérer, en passant, la profondeur émotionnelle des individus du XVI^e siècle. Enfin, il semble que les belles-familles et les membres plus lointains des familles des religieuses s'insèrent bien, également, au cœur des logiques d'exclusion que ces femmes subissent : puisqu'elles surgissent en tant qu'héritières non programmées – donc aisément expulsables des testaments –, ces parents éloignés font en sorte de provoquer leur retour au cloître.

La question familiale est d'autant plus problématique pour ces anciennes épouses du Christ quand leur mariage terrestre porte des fruits. La sécularisation n'est pas un processus réduit aux quelques années d'adaptation des religieuses au monde, mais s'inscrit dans le temps et dans leur génération : ainsi, nous avons pu recomposer certains parcours d'enfants de religieuse, continuant à porter, en France, l'opprobre de leur naissance. Nous avons donc tenté de redonner sa complexité à un phénomène plus souvent compris dans nos sources comme un événement (réduit à une sortie du cloître ou à un mariage), que comme un processus continuant de définir l'existence des religieuses et de leurs descendant.e.s direct.e.s. Cependant, la sécularisation ne prend pas des siècles et reste un phénomène daté : elle est circonscrite à ce moment d'une filiation directe entre les enfants et

leur mère, ancienne religieuse. Ainsi l'origine biologique contestable de cette parente, s'éloignant dans le temps et les générations, rentre dans l'oubli social.

Néanmoins, et c'est l'un des paradoxes à résoudre, cette normalisation juridique et légale ne mène pas les auteurs à dépassionner leurs discours : les anciennes religieuses, de moins en moins poursuivies, n'en demeurent pas moins la cible idéale des discours de haine des auteurs confessionnalisés. De ce point de vue, la légalisation, ou au moins, la normalisation légale du phénomène, révèle l'inertie des discours confessionnalisés qui, forts d'un type créé au cours du XVI^e siècle, utilisent le mariage des anciennes moniales comme outil rhétorique efficace dans leurs argumentaires enflammés. Nous sommes alors confrontés à la typification du phénomène, appuyée, nous l'avons vu, sur des situations finalement peu nombreuses, éparses dans le siècle, et rarement liées de façon étroite à des cas de conversion ou de confessionnalisation de ces femmes. Tout se passe comme si, à mesure que la normalisation du phénomène avait lieu, une nouvelle entité se créait : la religieuse mariée faite de papier et de mots, cible des pamphlétaires en tout genre.

Mais les deux créatures, celle d'encre et de plume et celle de sang et de chair, n'en viennent pas moins à se rencontrer. Les religieuses sorties, devant leurs juges et dans la société, sont perçues à travers des lunettes confessionnalisées. Si la loi dépassionne leur existence, elles demeurent l'exemple idéal-typique des séductions qu'opère l'autre confession. Cette thèse est donc l'histoire de cette rencontre, la mise en contact de femmes sorties des cloîtres, pour des raisons aussi variées que leurs parcours, et de leur double de papier, caricatural, exacerbé, omniprésent. En confrontant ces deux portraits, nous avons montré que le personnage rhétorique et pamphlétaire de la nonne mariée, s'il n'est qu'une peinture fantasmée des vécus de ces femmes, affecte son modèle : les trajectoires heurtées des anciennes religieuses dans le monde sont tributaires de cette construction confessionnalisée. La sortie du cloître inaugure alors des trajectoires de redéfinition d'elles-mêmes et de leur rattachement au monde : l'adieu aux ordres est un adieu qui dure.

Index des noms propres

Actrices et acteurs politiques, juristes et notaires,

historiens et auteurs

Adrets (baron des, François de Beaumont), 107
Albret (Jeanne d'), 247
ap Rice (John), 77
Askew (Hugo), 298
Belleforest (François de), 109, 111, 112, 126, 270, 306, 307, 519
Boleyn (Anne), 288
Boniface VIII, 210
Bourbon (Louis de, duc de Montpensier), 248, 340, 483, 490, 516
Caron (Louis le), 99, 100, 107, 393, 394, 520, 566, 582, 601
Charles IX, 123, 125, 126, 155, 215, 291, 293, 295, 337, 442, 443, 448, 520, 526, 538, 544
Constable (Robert), 468, 469
Cromwell (Thomas), 77, 80, 224, 258, 264, 265, 271, 272, 451, 456
Des Periers (Bonaventure), 154, 521
Duret (Jean), 126, 132, 152, 153, 522
Edward VI, 76, 82, 83, 88, 421, 533, 562
Elizabeth I, 84
François I^{er}, 405, 554
Grégoire XIII, 104, 109, 213, 529
Grene (Christopher), 164
Guilhem (Jacques de), 273, 275, 285, 286, 289, 291, 295, 296
Henri II, 123, 126, 127, 130, 225, 335, 523
Henri IV, 208, 226, 428, 554
Henry VIII, 37, 38, 40, 73, 75, 76, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 140, 150, 224, 249, 251, 258, 271, 272, 278, 279, 288, 342, 347, 348, 350, 353, 354, 386, 421, 438, 439, 444, 452, 456, 469, 527, 529, 531, 533, 536, 545, 553, 562, 587, 589, 592, 607
Husee (John), 139, 140
Jules III, 123
Le Bret (Cardin), 168, 169, 170, 226, 393, 394, 423, 524, 582, 601
Legh (Thomas), 279, 452, 556
Lisle (Arthur, vicomte), 139, 140

Louët (Georges), 338
Luxembourg (Philiberte de), 281, 282
Malingre (Mathieu), 438
Marot (Clément), 436, 525, 565
Mary Tudor, 10, 17, 106, 124, 125, 129, 244, 354, 367, 371, 382, 483, 502, 567
Montpensier (François de), 343
Nassau (Marie de), 490
Nassau (Maurice de), 406
Navarre (Marguerite de), 67, 189, 263, 381, 391, 392, 440, 530, 549
Norfolk (duc de), 224, 249, 607
Papon (Jean), 99, 100, 109, 110, 122, 205, 206, 228, 238, 338, 339, 414, 448, 449, 526, 577, 578, 598, 601
Peleus (Jean), 253, 345, 346, 526
Pie II, 209
Pie V, 104, 193, 210, 221
Rabelais (François), 148, 312, 315, 411, 457, 522, 533, 536, 559
Robert (Anne), 31, 32, 40, 41, 78, 83, 87, 106, 120, 125, 192, 216, 226, 231, 233, 236, 256, 277, 329, 339, 340, 351, 381, 386, 392, 393, 441, 468, 469, 476, 487, 488, 519, 520, 524, 525, 527, 529, 532, 533, 541, 544, 546, 549, 550, 551, 552, 556, 561, 562, 566, 567, 575, 576, 577, 580, 586, 593, 595, 599
Roi de Navarre, 343, 369, 370
Sainte-Marthe (Abel de), 232, 324, 325, 527
Saint-Priest (Christophe de), 109
Saviot (Gabriel), 144
Saviot (Marie), 144
Servin (Louis), 120, 192, 226, 235, 236, 339, 340, 476, 527, 567
Stuart (François), 119
Wier (Johannes), 163, 528

Auteurs catholiques

Apostre (George l'), 310, 524
Aubespain (Nicolas), 308, 519
Benedicti (Jean), 51, 99, 115, 116, 117, 148, 202, 309, 397, 448, 519, 547

Benoist (René), 33, 41, 51, 68, 72, 101, 108, 126, 153, 158, 166, 190, 261, 262, 432, 433, 449, 461, 516, 519, 522, 524, 525, 526

Bourbon (Charles de), 144

Coffin (E.), 85, 521

Colwell (Thomas), 329

Coton (Pierre), 70, 521

Crespel (Pierre), 310, 521

Dagonneau (Jean), 458

Désiré (Artus), 444

Doré (Pierre), 153, 521

Emser (Jérôme), 36

Érasme, 32, 35, 83

Floyd (John), 210, 268, 522

Fosse (Jean de la), 260

Garasse (P.), 410, 411, 522

Gardiner (Stephen), 80, 86, 87, 142, 143, 159, 524

Granvelle (Cardinal de), 259, 493

Guevara (Antoine de), 201, 204, 206, 523, 540, 548

Harding (Thomas), 159, 203, 205, 420, 421, 523

Harpfield (Nicholas), 224

Haton (Claude), 71, 152, 288, 370, 387, 397, 531, 598

Hervet (Gentien), 48, 71, 72, 486, 523, 559

Hozjusz (Stanislas), 205, 524

Huggerde (Miles), 106, 524

Jaubert de Barrault (Jean de), 410

Juliani (Michel), 280

Le Masle (Jean), 33, 41, 524

Lupset (Thomas), 40

Lusignan (Étienne de), 381, 388, 389, 524, 591

Martin (Thomas), 84, 90, 96, 102, 401, 526

Payen (Pontus), 152

Porthaise (Jean), 444, 526

Quintin (Jean), 146

Raemon (Florimond de), 37, 43, 48, 49, 100, 101, 305, 306, 308, 309, 367, 394, 395, 526, 588

Ripert (Claude), 307, 308

Saconay (Gabriel de), 68, 69, 70, 72, 526

Sales (François de), 210

Sanders (Nicholas), 82, 150, 444, 527

Taillepiet (Noël), 320, 321, 533

Tarde (Jean), 329, 534, 600

Thiers (Jean-Baptiste), 211, 213, 214, 218, 527

Vivres (Alonso de, dit Vivresius), 203

Législations, assemblées et textes politiques

Assemblée générale du Clergé de France (Melun), 211

Bulle *Deo Sacris* (la), 104

Concile de Bordeaux (le), 213

Concile de Reims (le), 213

Concile de Trente (le), 15, 28, 43, 60, 102, 103, 104, 105, 106, 116, 154, 162, 169, 171, 183, 184, 189, 195, 205, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 220, 221, 225, 227, 228, 229, 233, 239, 248, 254, 337, 478, 479, 505, 523, 526, 554

Concile Provincial de Bourges (le), 213

Concile Provincial de Rouen (le), 212, 213

Concile Provincial de Tours (le), 221

Concordat de Bologne (le), 225, 227

Confession d'Augsbourg (la), 110

Congrégation du Concile (la), 104

Constitution Circa Pastoralis (la), 210, 211

Constitution Periculoso (la), 210

Édit d'Amboise (l'), 367

Édit de Chateaubriant (l'), 225

États Généraux d'Orléans (les), 146, 337

Paix d'Amboise, 124, 273

Six Articles (les), 76, 80, 81, 82, 86, 90, 132, 139, 224, 556

Synode national des églises réformées de France (Jargeau, 1601), 332

Synode national des églises réformées de France (La Rochelle, 1607), 333

Synode national des églises réformées de France (le premier, Paris, 1559), 332

Synode national des églises réformées de France (Lyon, 1563), 316

Synode national des églises réformées de France (Poitiers, 1560), 334

Synode national des églises réformées de France (Saint-Maixent, 1609), 332, 334

Maris de religieuses et religieux mariés

Allegrin (Jacques, Sieur de Vê), 345

Avis (Antoine), 130, 131, 380, 567, 576, 597

Baryngton (Robert), 78, 80

Bret (Jean-Antoine), 152, 169, 170, 226, 380, 393, 394, 412, 423, 520, 524, 576, 582, 597, 601

Charvier (Jacques), 171, 172, 250, 567, 591

Croix (Blaise de la), 412

Drumel (Hugues), 173, 174, 592

Durfort (Jacques de), 329, 600

Faye (André de la), 331

Formal (Jean), 379, 565

Fornier (Pierre), 137, 466, 591

Foster (John), 81, 361, 386, 477, 576, 588, 595
 Gautier (Nicolas), 331
 Genod (Thomas), 128, 301, 462, 463, 464, 465, 475, 567, 576, 587
 Hudson (Christopher), 386, 574, 576, 590
 Laurencie (Christophe de), 133
 Malliet (Janin ou Jany), 172, 374, 413, 577, 578, 580, 591
 Melet (Bernard), 373, 567, 599
 Newstead (Roger), 125, 371, 567, 575, 593
 Pomery (libraire à Nîmes), 134, 588
 Robin (religieux de Troyes), 346
 Rolier (Pierre), 137, 260, 380, 466, 576, 591
 Romard (Hugues de), 385
 Sawyer (Christopher), 387, 595
 Scaseby (Thomas), 223, 468
 Spofforth (Brian), 375, 376, 377, 378, 567, 576, 593
 Staynton (Robert), 386, 576, 595

Monastères et lieux

Abbaye du Paraclet (Bénédictines, Troyes), 324, 573
 Abbaye du Paraclet (Cisterciennes, Amiens), 325
 Agen (Annonciades d'), 151, 550
 Aix-en-Provence, 217, 277, 424, 536, 543, 554
 Alençon, 269, 487, 488, 525, 533
 Amiens, 573
 Annecy, 14, 309, 484, 550
 Augsburg, 19, 150, 347, 527
 Aunis, 144
 Bâle, 35, 149, 191, 201, 523, 551, 569
 Barking (Bénédictines, Essex), 319, 348, 349, 350, 356, 494, 495, 496, 497, 559
 Bellevaux (Cisterciens, dioc. Besançon), 129
 Berne, 14, 62, 128, 129, 149, 280, 284, 286, 297, 551, 553, 558, 569
 Betton, 14, 550
 Blackborough (Bénédictines, Norfolk), 224
 Blois, 127, 151
 Bonlieu, 14
 Bordeaux, 15, 16, 122, 123, 125, 133, 134, 135, 213, 217, 255, 308, 410, 417, 497, 519, 522, 524, 528, 532, 539, 545, 559, 564, 565, 566, 588
 Bruisyard (Clarisses, Suffolk), 258
 Bungay (Bénédictines, Suffolk), 249
 Calais, 140
 Cambrai, 185, 191, 193, 219, 338, 552, 570
 Cambridge, 12, 13, 22, 31, 37, 44, 48, 55, 73, 74, 75, 76, 77, 88, 89, 96, 98, 102, 124, 165, 208, 211, 253, 258,

264, 288, 298, 321, 322, 342, 355, 356, 418, 421, 471, 521, 529, 533, 536, 538, 542, 543, 545, 546, 548, 549, 551, 552, 553, 554, 556, 560, 561, 562, 587, 590
 Campsey Ash (Augustines, Suffolk), 328
 Canterbury, 82, 189, 530, 607
 Castres, 158, 265, 379, 412, 413, 598
 Catesby (Cisterciennes, Northamptonshire), 272
 Catley (Gilbertins, Lincolnshire), 386, 574
 Charenton, 407
 Cologne, 220, 338, 524
 Dartford (Dominicaines, Kent), 241, 550
 Dartford (Dominicaines, Kent.), 241
 Douai, 15
 Ellerton (Cisterciennes, Yorkshire), 494
 Évian, 285
 Faremoutiers, 351
 Fontevrault, 118, 155, 198, 261, 303, 351, 368, 369, 386, 555, 565
 Fosse (Cisterciennes, Lincoln), 260, 354, 531
 Fribourg, 285, 289, 297
 Gainsborough (Lincolnshire), 387
 Genève, 13, 14, 17, 20, 31, 35, 44, 49, 55, 56, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 72, 93, 98, 99, 100, 105, 112, 113, 114, 127, 128, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 146, 147, 161, 163, 164, 166, 171, 172, 173, 174, 175, 188, 208, 225, 250, 252, 257, 260, 264, 265, 266, 267, 281, 284, 286, 287, 288, 296, 301, 315, 316, 322, 323, 331, 333, 334, 336, 343, 344, 347, 365, 367, 373, 374, 379, 380, 381, 382, 385, 386, 391, 392, 393, 402, 404, 405, 407, 411, 412, 413, 414, 415, 420, 423, 435, 440, 444, 451, 452, 453, 454, 459, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 470, 471, 472, 475, 476, 484, 485, 499, 516, 520, 521, 523, 524, 525, 526, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 536, 540, 541, 544, 545, 546, 550, 552, 553, 556, 558, 559, 560, 561, 567, 573, 580, 587, 589, 591, 592, 596, 597
 Godstow (Bénédictines, Oxfordshire), 271
 Gokewell (Cisterciennes, Lincolnshire), 386, 574
 Heyning (Cisterciennes, Lincolnshire), 387
 Huesca (Espagne), 195
 Jouarre (Bénédictines, Seine-et-Marne), 9, 247, 248, 252, 259, 260, 324, 340, 406, 416, 426, 489, 490, 567
 Kent (county), 241, 288, 517
 Kington (Bénédictines, Wiltshire), 499
 Kirkby Moorside (York), 494
 Königsfelden (Clarisses, Argovie), 14, 128, 129

La Rochelle, 144, 225, 247, 332, 333, 446, 527, 552, 556, 589
 Lampley ou Lambley (Bénédictines, Northumberland), 439, 607
 Lausanne, 13, 129, 280, 282, 285, 287, 331, 385, 475, 533, 543, 545, 560, 586
 Legbourne (Cisterciennes, Lincolnshire), 224, 271
 Liège, 17, 185, 191, 218, 547, 552
 Lille, 15, 459
 Loudun, 160, 548
 Louvain, 159, 185, 203, 205, 401, 521, 523, 557
 Lunel, 274
 Malnoue (Bénédictines, Seine-et-Marne), 156
 Marham (Cisterciennes, Norfolk), 494, 495
 Meaux, 229, 230, 326, 533
 Metz, 7, 166, 167, 190, 226, 340, 414, 420, 421, 480, 481, 525, 552, 567, 603
 Millau, 301
 Moncel (Clarisses, Oise), 226, 227, 455, 554
 Montauban, 16, 135, 152, 157, 241, 253, 289, 333, 369, 370, 520, 540, 557, 565
 Montdidier, 145
 Montivilliers (Bénédictines, Seine-Maritime), 156, 479, 536
 Montpellier, 197, 293
 Moxby (Augustines, York), 125, 371, 567, 575
 Neasham (Bénédictines, Durham), 494
 Nimbschen (Cisterciennes, v. ville de Grimma), 47, 251
 Nîmes, 58, 99, 157, 253, 254, 320, 393, 529, 537, 539, 566, 601
 Notre-Dame d'Andecy (Bénédictines, Marne), 253, 598
 Notre-Dame d'Yerres (Bénédictines, Sens), 156, 535
 Notre-Dame de Nazareth (Dominicaines, Aix-en-Provence), 424, 425
 Nozeroy, 281, 283
 Nunkilling (Bénédictines, Yorkshire), 494
 Oetenbach (Dominicaines, Zürich), 33
 Orbe, 281, 282, 285, 287
 Orléans, 48, 60, 72, 117, 118, 119, 147, 154, 155, 156, 198, 253, 256, 261, 303, 337, 351, 368, 369, 386, 409, 442, 443, 448, 520, 523, 534, 544, 567, 599
 Padoue, 218
 Palatinat, 247
 Paris, 1, 9, 10, 14, 15, 16, 17, 20, 22, 25, 31, 33, 36, 37, 43, 46, 48, 51, 60, 61, 62, 65, 69, 70, 71, 89, 95, 96, 99, 100, 101, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 121, 124, 125, 127, 130, 131, 133, 135, 136, 137, 144, 145, 147, 148, 150, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 162, 163, 167, 169, 182, 185, 190, 192, 200, 201, 202, 205, 211, 212, 213, 215, 221, 225, 226, 228, 230, 232, 235, 237, 241, 244, 251, 253, 254, 260, 263, 269, 276, 283, 284, 297, 301, 306, 310, 311, 312, 314, 315, 320, 321, 323, 324, 325, 326, 329, 331, 332, 335, 337, 338, 339, 341, 344, 345, 346, 351, 367, 368, 370, 380, 388, 393, 394, 398, 402, 405, 410, 413, 418, 424, 428, 434, 436, 438, 441, 442, 455, 457, 476, 477, 478, 479, 480, 487, 492, 500, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 559, 560, 564, 565, 566, 567, 582, 586, 588, 590, 591, 597, 598, 599, 600
 Payerne, 327, 573
 Prieuré de Wikham ou Wykeham (Cisterciennes, York), 279
 Prouilhan (Dominicaines, v. Condom), 135
 Reims, 1, 15, 48, 213, 331, 385, 523, 529
 Rochester, 132, 142
 Rome, 3, 4, 23, 27, 42, 43, 65, 69, 76, 81, 83, 89, 95, 97, 103, 104, 107, 109, 112, 149, 186, 188, 189, 193, 194, 195, 197, 199, 201, 203, 206, 209, 210, 211, 213, 219, 223, 224, 227, 228, 235, 236, 237, 265, 268, 338, 366, 370, 383, 384, 399, 408, 416, 436, 438, 455, 470, 503, 522, 526, 527, 536, 539, 540, 541, 543, 544, 547, 549, 551, 558, 560, 570
 Romsey (Bénédictines, Hampshire), 361, 386, 477, 551, 576, 588
 Rouen, 13, 16, 31, 120, 131, 201, 212, 214, 220, 222, 444, 479, 492, 521, 523, 527, 528, 536, 550, 567
 Saint-Amand (Bénédictines, Rouen), 479, 550
 Sainte-Agnès (Bénédictines, Shaffhouse), 286
 Sainte-Catherine (Augustines, Montpellier), 273, 274, 289, 290, 291, 292, 294, 295
 Sainte-Claire (Clarisses, Augsburg), 187
 Sainte-Claire (Clarisses, Genève), 13, 14, 20, 67, 128, 263, 270, 280, 286, 440, 454, 487, 546
 Sainte-Claire (Clarisses, Orbe), 14, 280, 283, 287, 291, 296
 Sainte-Claire (Clarisses, Périgueux), 270
 Sainte-Croix (Bénédictines, Poitiers), 326, 400, 406, 518
 Sainte-Glossinde (Bénédictines, Metz), 226, 340, 346, 414, 567
 Sainte-Margarete (Dominicaines, Strasbourg), 296
 Saintes, 86, 144, 170, 225, 226, 496

Saintes (abbaye bénédictine, Notre-Dame de), 255, 496, 564

Saint-Girons (Ariège), 135, 564

Saint-Guilhem (Dominicaines, Montpellier), 273, 275, 286, 289, 291

Saint-Jean de Bonneval-lès-Thouars (Bénédictines, Saint-Jean-de-Thouars), 58, 253, 567

Saint-John of Jerusalem (Chevaliers de l'ordre, Clerkenwell), 349

Saint-Just (Cisterciennes, Dauphiné), 109, 539

Saint-Léonard (Augustines, Shropshire), 352

Saint-Pierre (Bénédictines, Lyon), 311

Saint-Pierre (Cisterciennes, Orange), 260

Saint-Sauveur de la Fontaine (Bénédictines, Nîmes), 58, 253, 254

Sélestat, 95

Sempringham (Gilbertines, Lincolnshire), 386, 574

Seton (Bénédictines, Cumberland), 298, 607

Shafton ou Shaftesbury (Bénédictines, Dorset), 272, 356

Spire (diocèse d'Allemagne), 478

Strasbourg, 11, 13, 68, 95, 158, 267, 296, 301, 310, 404, 528, 539, 542, 551

Syon (Brigittines, Londres), 75, 282, 288, 329, 356, 535, 536, 548, 581, 589

Tarascon, 157, 253

Toulouse, 3, 16, 17, 33, 35, 58, 109, 122, 133, 134, 135, 136, 227, 228, 241, 263, 273, 292, 369, 370, 379, 398, 413, 424, 427, 519, 522, 525, 526, 534, 537, 539, 543, 545, 550, 557, 564, 565, 566, 598

Tournai, 67, 185, 191, 219, 323, 392, 552, 567, 570, 576

Troyes, 324, 346, 530, 573

Valladolid, 200, 201, 546

Vevey, 297, 452, 453

Vielmur, 379, 565, 576, 598

Walden (Bénédictins, Essex), 77, 79, 80, 576, 587

Wherwell (Bénédictines, Hampshire), 355

Wilberfoss (Bénédictines, Yorkshire), 494, 497

Wilton (Bénédictines, Wiltshire), 142

Winchester, 80, 89, 356, 361, 527, 551

Windsor, 79

Yedingham (Bénédictines, Yorkshire), 223, 468

York, 9, 25, 26, 49, 74, 125, 164, 189, 223, 241, 279, 302, 304, 336, 361, 371, 375, 376, 378, 435, 482, 494, 495, 497, 517, 530, 531, 533, 538, 540, 542, 543, 546, 550, 551, 554, 558, 567, 592, 593, 596, 599

Zurich, 128, 193, 421, 533, 557

Références théologiques

Antéchrist, 36, 114, 363

Augustin (Saint), ordre religieux, 69, 88, 187, 196, 351, 370, 414, 415, 421, 520, 538

Benoît (Saint), 265

Cyprien (Saint), 90, 527

Dix Commandements (les), 63, 113

Genèse, 43, 47, 90, 543

Grégoire (Saint), 96, 104, 109, 213, 523, 529

Jean (Saint), 307, 349

Paul (Saint), 11, 60, 68, 166, 315, 442

Saint-Suaire, 153

Réformateurs et hommes et femmes réformé.e.s

Bale (John), 83, 87, 88, 89, 107, 529

Bançons (Jérémie de, pasteur), 333

Barnaud (Nicolas), 265, 266, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 519, 522

Barnes (Robert), 32, 40, 41, 78, 87, 88, 159, 518, 522, 529

Becon (Thomas), 89

Bell (Thomas), 75, 82, 166, 421, 496, 519, 545, 546, 556, 592

Bèze (Théodore de), 135, 146, 157, 158, 259, 260, 265, 266, 267, 368, 370, 371, 403, 404, 423, 519, 529, 548

Boisseul (Jérémie), 441, 519

Bourgoin (François), 147, 402, 404

Bucer (Martin), 33, 37, 68, 83, 267, 296, 301, 303, 381, 393

Budé (Guillaume), 423

Budé (Jean), 66, 391, 392, 423

Bullinger (), 33, 83, 89, 140, 141, 259, 393, 421, 544, 586

Bure (Idelette de), 55, 393, 552, 576, 587

Burns (Robert), 83, 164, 531

Calvin, 45, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 88, 105, 107, 108, 128, 130, 131, 132, 135, 137, 146, 147, 160, 164, 172, 173, 250, 263, 266, 270, 301, 315, 316, 322, 329, 332, 361, 365, 380, 381, 385, 391, 403, 404, 412, 413, 420, 447, 448, 449, 450, 451, 462, 463, 465, 466, 470, 475, 520, 530, 532, 534, 538, 543, 550, 553, 554, 558, 559, 567, 587, 591, 592, 597, 608

Capito (Wolfgang), 304, 381, 530

Coverdale (Miles ou Myles), 89

Cranmer (Thomas), 82, 556, 560

Crespin (Jean), 99, 134, 160, 161, 166, 264, 265, 267, 386, 521, 525, 588

Des Gallars (Nicolas), 391

Dillingham (Francis), 208, 521
 Duplessis-Mornay (Philippe), 446, 492, 530
 Farel (Guillaume), 267, 323, 381, 391, 452, 453, 454, 531
 Fontenay (Jean), 263, 369
 Foxe (John), 87, 88, 165, 382, 383, 384, 522, 531, 589
 Froment (Antoine), 67, 381, 382, 391, 531, 535, 576, 586
 Fulke (D.), 315, 316, 522
 Fuzy (Antoine), 401, 446, 522
 Gentillet (Innocent), 105, 106, 523
 Golburne (John), 208, 527
 Hooper (John), 140, 141, 421
 Hus (Jan), 109, 134, 521
 Jewel (John), 159, 203, 205, 523, 532
 Joye (Hooper), 83, 86, 87, 159, 524
 Karlstadt (Andreas), 251
 Koppe (Leonhard), 44, 47, 251, 388
 Levet (Claudine), 70, 323
 Luther (Martin), 7, 14, 17, 21, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 68, 69, 72, 76, 77, 78, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 91, 92, 99, 101, 107, 108, 121, 129, 201, 270, 301, 306, 310, 314, 364, 375, 388, 394, 397, 408, 411, 420, 421, 432, 433, 447, 504, 524, 525, 532, 535, 540, 542, 546, 547, 548, 553, 554, 557, 608
 Marnix (Philippe de), 270, 525
 Melanchthon, 32, 36, 84, 99, 343, 525, 561
 Merlin (Jean Raymond), 392
 Montaudion (Jehan de), 119
 More (Thomas), 32, 39, 40, 41, 84, 85, 86, 443, 444, 446, 532, 587
 Morély (Jean de), 321
 Moulin (Joachim du), 407, 409
 Moulin (Pierre du), 406, 407, 408, 409, 410, 411, 524, 532
 Ochino (Bernardino), 35, 245, 525
 Ecolampade, 381
 Parker (Matthew), 25, 40, 279, 401, 402, 526, 529, 534, 536
 Pérède (Françoise de la), 427, 428, 530
 Ponet (John), 83, 90
 Ranchin (Guillaume), 208, 526, 551
 Rivet (André), 114, 526
 Robert (Simon), 392, 576, 586
 Roque (Claire de la), 426
 Rosenblatt (Wibrandis), 381
 Schurff (Hieronymus), 36

Servet (Hugues), 71
 Sheldon (Richard), 209, 210, 527
 Tagaut (Jean), 344, 391, 423, 533, 556, 567, 596
 Thomson (Georges), 445, 446, 527, 545
 Turner (William), 80, 83, 86, 527, 596
 Tyndale (William), 41, 78, 83, 84, 85, 86, 534
 Utenhove (Jan), 421
 Valera (Cipriano de), 208, 527
 Vermigli (Pierre Martyr), 33, 420, 421, 422, 543, 548, 549, 552, 576, 589
 Viret (Pierre), 112, 113, 114, 149, 253, 254, 263, 316, 452, 454, 528
 Zwingli (Ulrich), 14, 113, 141

Religieuses et anciennes religieuses

Adlischweiler (Anna), 141
 Aslaby (Agnès), 375, 376, 377, 378, 387, 567, 576, 581, 593
 Astley (Joan), 386, 576, 590
 Ballarde (Margery), 356
 Balme (Françoise de la), 327, 330, 573
 Barley (Dorothy), 356, 494, 495, 496, 497
 Barton (Elizabeth), 288, 375, 377, 378, 560, 567, 593
 Bathforth (Margaret), 125, 371, 373, 467, 593
 Beauclerc (Marie), 249
 Beaumont (Anne de), 66, 137, 171, 172, 174, 250, 252, 306, 365, 374, 380, 413, 414, 567, 577, 578, 579, 580, 591
 Bernard (Claude), 344, 345, 351, 391, 423, 567, 581, 596
 Biron (Jeanne de), 329
 Bompar (Miracle, ou Myracle de), 199
 Borne (Claude de), 273, 274, 289, 290, 292, 293, 294, 295, 296, 518
 Borne (Gabrielle de), 260, 590
 Boulinvilliers (Géraulde de), 457
 Bourbon (Charlotte de), 9, 135, 241, 242, 247, 248, 250, 252, 254, 255, 259, 260, 263, 310, 323, 324, 325, 326, 327, 336, 340, 341, 342, 343, 344, 374, 391, 392, 393, 399, 400, 406, 416, 417, 423, 424, 426, 429, 483, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 498, 516, 518, 530, 535, 540, 567, 582, 600
 Bourbon (Louise de), 118, 154, 155, 261, 368
 Bret (Catherine), 380, 412, 576, 597
 Brette (Marie), 252
 Burghe (Christine), 494
 Bus (Françoise de), 227
 Castilforth (Anne), 386, 576, 595

Chabot (Jeanne ou Jehanne), 324, 326, 573
 Chambre (Sébastienne de la), 14, 601
 Chartier (Marthe), 117, 118, 198, 303, 351, 369, 386, 423, 429, 567, 599
 Chasteigner (Philippe de), 58, 59, 253
 Chastellet (Yolande du), 257, 373, 414, 415, 429, 567, 599, 603, 605
 Chétardie (Louise de), 351
 Coket (Bridget), 328, 573
 Croix (Irlande de la), 412, 592
 Dalzeda (Seraphari), 196, 222
 Dammartin (Catherine), 421, 422, 576, 589
 Dannois, Danois (Marie le), 130, 131, 132, 164, 380, 567, 576, 597
 Dannois, Danois (Marie le), 130, 132, 380
 Deane (Joan), 329, 573
 Dentièrre (Marie), 67, 70, 241, 244, 263, 322, 323, 330, 366, 381, 391, 392, 435, 440, 441, 521, 530, 550, 558, 567, 573, 576, 581, 586
 Denys (Mary), 499
 Donato (Aloise de), 196
 Estienne (Marguerite), 424, 425, 429, 597
 Foix (Françoise de), 119, 170, 171, 182, 184, 192, 226, 227, 236, 237, 253, 339, 340, 343, 346, 423, 476, 567
 Foix (Françoise de), 119, 170, 171, 182, 184, 192, 226, 227, 236, 237, 253, 339, 340, 343, 346, 423, 476
 Foix-Caraman (Madeleine de), 254, 599
 Gerardi (Margareta), 199
 Girard (Barbe), 161, 184, 230, 232, 234, 236, 237, 238, 338, 416, 567
 Girard (Françoise), 231, 232, 234
 Gylford (Benet), 517
 Halen (Marie de), 253
 Hayward (Elizabeth), 132, 588
 Icard (Marie d'), 274, 275, 518
 Jeanne (Catherine), 65, 137, 380, 385, 466, 467, 576, 591
 Jussie (Jeanne de), 13, 67, 188, 241, 267, 270, 280, 282, 285, 286, 323, 391, 440, 454, 459, 460, 465, 471, 484, 485, 524, 532
 Kingsmill (Morpheta), 355
 Lawson (Jane), 494
 Lefevbre (Louise), 118
 Lille (Jacquemine), 459, 460
 Longwy (Madeleine de), 325, 573
 Lord (Elizabeth), 497
 Lutton (Elizabeth), 223, 288, 468, 469, 551
 Magdalen (Edith), 356
 Manlion (Isabeau de), 134
 Manlion (Jehanne de), 134
 Marschalkin de Delsberg (Anna), 191
 Mason (Barbara), 494, 495
 Mayo (Margaret), 356
 Métadier (sœur), 255, 566
 Montcausson (Lionne de), 273, 275, 277, 289, 292, 293, 294, 295
 Mothe (Antoinette de la), 135, 565, 602
 Mousson (Jehanne), 7, 99, 252, 526
 Muscroff (Johanna), 439, 607
 Nandike (Katherine), 279, 494, 497
 Nassau (Flandrine de), 325, 326, 327, 399, 400, 406, 518, 535
 Nivette (Marguerite), 327, 330, 573
 Norwich (Isabella), 328, 573
 Page (Mary), 77, 249, 258, 535, 554, 592, 593
 Paston (Margery), 348
 Pérède (Antoinette de la), 428
 Pérède (Jeanne de la), 427, 428
 Perthuis (Catherine de), 248
 Pienne (Izabeau de), 228, 230, 345
 Pomery (épouse), 134, 588
 Priest (Elizabeth), 85, 109, 348, 349, 350, 384, 521
 Rabandanges (Hélène de), 137, 479
 Rède (Jeanne de la), 135, 144, 564
 Remeltin (Elizabeth), 191
 Richemont (Catherine de), 483
 Rochedandry (Anne de la), 133
 Roque (Bonne de la), 427
 Roxas (Maria de), 201
 Ryder (Elizabeth), 387, 574, 595
 Saint-Chamond (Gabrielle de), 109, 238, 393, 582, 601
 Sandford (Margaret), 353
 Schwytzer (Engel), 128
 Snaden (Johanna), 439, 607
 Steward (Cecilia), 354
 Sulyard (Suzan), 356
 Tarabotti (Arcangela), 457, 534
 Tertre (Julienne du), 154, 256
 Thésieux (Alice ou Alix de), 311
 Torcy (Anne de), 338, 339
 Tourette (Catherine de la), 197
 Vandensorghen (Joanne), 219

Varembert (Blaisine), 128, 301, 309, 386, 440, 448, 462,
463, 464, 475, 567, 576, 587
Vassetz (Jehanne), 252
Verteuil (Mlle de), 417, 564, 588
von Bora (Katharina), 21, 31, 32, 35, 38, 39, 40, 46, 50,
51, 53, 85, 92, 251, 254, 303, 347, 364, 375, 393, 394,
421, 558, 559

Wadham (Jane), 361, 386, 477, 576, 581, 588
Wattenwyl (Margaretha Von), 128
Wentworth (Ursula), 356
Whitehead (Isabel), 164, 175
Wryte (Mariana), 439, 607

Sources et bibliographie

SOURCES MANUSCRITES

Abréviations (sauf archives)

OED : Oxford English Dictionary

DHS : Dictionnaire d'Histoire de la Suisse

(m.t.) : ma traduction

R. O. : Record Office

Archives de l'État de Genève (AEG)

Registres du Conseil (RC)

- RC part. 5, fol. 115, 19 avril 1552.
- RC part. 5, fol. 118v-119, 26 avril 1552.
- RC part. 5, fol. 108, 11 avril 1552.
- RC part. 6, fol. 50v, 5 septembre 1552.
- RC part. 7, fol. 45, 20 avril 1553.
- RC part. 7, fol. 60, 11 mai 1553.
- RC part. 7, fol. 61, 13 mai 1553.
- RC 40, fol. 329, 17 décembre 1545.
- RC 40, fol. 339v, 4 janvier 1546.
- RC 40, fol. 342, 7 janvier 1546.
- RC 44, fol. 377v, 5 mai 1550.
- RC 45, fol. 12v, 27 mai 1550.
- RC 45, fol. 22, 12 juin 1550.
- RC 53, fol. 444v, 27 septembre 1557.

Autres archives

- Notaire Jean Ragueau 8.

Bibliothèque Nationale de France (BNF)

- BENOIST René, *Remonstrance aux prestres, religieuses, et moynes qui soubz le pretexte d'un licite mariage ont commis abominable inceste et sacrilège*. N. Chesneau, 1567. In-8 de 24ff., D. 25710.
- Département des manuscrits, Français 3182, « Recueil de lettres et de pièces originales et de copies de pièces indiquées comme telles dans le dépouillement qui suit », Lettre 27, fol 53, « information secrette... aux fins de trouver la verité de ceux qui ont suborné madame Charlotte de Bourbon abbesse de Juerre fille de Louis de Bourbon ».
- —, lettre 23, fol. 54, instruction de « Loys de bourbon, ... a Monsieur le president Barjot pour consulter sur l'affaire de madame la princesse d'Orange....A Champigny, le XXI^e jour de juillet, l'an mil cinq cens soixante dix huict ».
- —, lettre 35, fol. 74r-76v, « Mémoire touchant la princesse d'Orange pour estre proposé au

conseil sur le faict de sa légitimité ».

- Collection Provinces de France, *manuscripts Périgord*, tome 35, fonds Lespine. Abbayes du diocèse de Périgueux, Ste Claire de Périgueux, fol. 48 v^o.

Archives Nationales françaises (AN)

- X1A 1533, fols. 114v-442r, 21 Septembre 1530
- X2A, 30 janvier 1542/53
- X2B 6, 1 juillet 1544
- XIA 1625, fol. 134, 8 janvier 1569-70

British Library (BL)

- Western Manuscripts, Add MS 38656. « Declaration against the papal supremacy in England in these words: *Romanus episcopus non habet maiorem aliquam iurisdictionem collatam sibi a deo in sacra scriptura in hoc regno Angliae quam alius quivis externus episcopus* ».
- Harley MS 1582, f^o367.

National Archives, Londres (NA)

- SP 46/34/ fo. 188. « Petition to the lord Treasurer by Thomas Mantell and Katherine, his wife, cousin and heir of Benet Gylford, widow, for a grant of her lands in Kanarton and Westhalkes, co. Kent, which were seized by the Queen since Benet was a professed nun in Roone, France ».
- C1/1173/fo. 11-12. « Subject: Farm called 'Mantelles' of the demise of the prior and convent of the Hospitallers. Middlesex ».
- C1/1071/fo. 6-7. « Subject: Sheep entrusted to defendants for half profits. Shropshire, Staffordshire ».
- C1/977/fo. 41-43, « Forcible entry, cutting of apple trees, and seizure of deeds at Rudge, in contempt of an order of the Council of the Marches. Herefordshire, 1538-1544 ».
- E101/76/15, « Commission and return as to monastic and chantry pensions. (Hants.) 5 Edw VI. 10 membranes. 1551 Jan 28-1552 Jan 27 ».
- E101/76/18, « Return of the commissioners listing pensioners in County Lincoln ».
- E 101/76/26- 1553 Jan 28-1554 July 5 Certificates of the names of pensioners in the diocese of Lincoln. 7 Edw VI-1 Mary.
- E 178/3248, « certificates by Nicholas and Thomas, Bishops of Lincoln, of the payment of clerical stipends and pensions, and presentment of deceased pensioners within the Diocese of Lincoln ».

Cause Papers in the Diocesan Courts of the Archbishopric of York (CP)

- CP. G. 2216
- CP. H. 1547
- CP. G. 1109
- CP. G. 1073
- Registre de l'archevêché de York 31 f. 216

Archives départementales de l'Hérault (ADH)

- 63H54, fichier « abbesses ».
- 63H57, fichier « troubles »
- —, 6^e liasse n°22 (ancienne côte), « concernant certains meubles pris à Marie d'Icard, prieure du monastere danhonay », 1623.
- 62H3, « 16 mars 1562 ».
- —, dossier « 1563-1568. Relogement, à titre provisoire, des dominicaines dans le couvent de sainte Catherine de Saint Gilles, procédures entre les deux abbesses ».
- —, « 13 mai 1562, remise des reliquaires et objets précieux aux consuls de Montpellier ; novembre 1567 reçu pour 400 livres de cuivre ».
- —, « Inventere de pieces contre Madame Claude de Borne prieure de Sainte Catherine ».

Archives départementales de la Haute-Garonne (ADHG)

- 1B 3403
- 1B 3407
- 1B 3408
- 1B 3410
- 1B 3440 [Tournelles 84]

Archives de la Pénitencerie Apostolique (APA)

- *Registre Matrimonialum e diversorum*, 100
- *Reg. Matr. Divers.*, 105
- *Reg. Matr. Divers.*, 113
- *Reg. Matr. Divers.*, 114
- *Reg. Matr. Divers.*, 117
- *Reg. Matr. Divers.*, 148
- *Reg. Matr. Divers.*, 151
- *Reg. Matr. Divers.*, 154

SOURCES IMPRIMÉES

ABBOT George, *The reasons which Doctour Hill hath brought, for the vpholding of papistry, which is falselie termed the Catholike religion: vnmasked and shewed to be very weake, and vpon examination most insufficient for that purpose*, Oxford, Printed by Ioseph Barnes, 1604.

ALLARD Claude, *Le Miroir des âmes religieuses, ou la Vie de Charlotte-Flandrine de Nassau abbesse du monastère de Sainte-Croix de Poitiers*, Poitiers, Julien Thoreau, 1653.

ANONYME, *Le Prosne de la sainte messe reduict a sa forme ancienne*, Toulouse, Vefve de Jacques Colomiez, 1607.

AUBESPIN Nicolas, *L'Apostasie par F. Nicolas Aubespin, religieux de S. François, gardien de la petite observance de Bourdeaux. Item Responce, à un livre de mesme argument, composé par un ministre anonyme*, Bordeaux, Simon Millanges, 1598.

BALUZE Étienne, *Capitularia regum Francorum. Additae sunt Marculfi Monachi & aliorum formulae veteres, & notae doctissimorum virorum*, Paris, ex typis Fransisci-Augustini Quillau, 1780.

BARDET Pierre, *Recueil d'arrêts du Parlement de Paris, pris des mémoires de feu M. Pierre Bardet, avec les notes et dissertations de M. Claude Berroyer, Nouvelle édition revue et augmentée par M. C.-N. Lalaure*, Avignon, P.-J. Roberty, 1773, vol. 1.

BARNAUD Nicolas, *Le miroir des frencois compris en trois livres contenant l'estat et le maniement des affaires de France tant de la justice que de la police etc.*, Nancy (?), 1582.

BAYLE Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, Reinier Leers, 1697, vol. 2 ; 1702, vol. 3.

BEGAT Jean, *Remonstrances faictes au Roy de France, par les deputez des trois Estats de Bourgogne, sur l'edict de la pacification des troubles du Royaume de France*, Anvers, Guillaume Silvius, 1564.

BELL Thomas, *The suruey of popery vvherein the reader may cleerely behold, not onely the originall and daily incrementes of papistrie, with an euident confutation of the same; but also a succinct and profitable enarration of the state of Gods Church from Adam vntill Christs ascension, contained in the first and second part thereof: and throughout the third part poperie is turned vp-side downe*, Londres, Valentine Sims, 1596.

BELLEFOREST François de, *Les grandes annales et histoire générale de France, dès la venue des Francs en Gaule jusques au règne du roy très-chrestien Henry III*, Paris, G. Buon, 1579, vol. 2.

BELLEFOREST François de, Rod. HOYER et C. de TESSERAND, *Histoires prodigieuses extraites de phvsiers famevx athevrs, Grecs & Latins, sacrez & prophanes, diuisées en cinq liures*, Anvers, chez Guillain Ianssens, 1594.

BENEDICTI Jean, *La Somme des pechez et le remede d'iceux*, Lyon, par Charles Pesnot, 1584.

BENOIST René, *Remonstrance aux prestres, religieuses, et moynes qui soubz le pretexte d'un licite mariage ont commis abominable inceste et sacrilège*, Paris, chez N. Chesneau, 1567. BNF, Département réserve des livres rares.

BÈZE Théodore de, *Histoire ecclesiastique des eglises reformées au Royaume de France : en laquelle est descrite au vray la renaissance & accroissement d'icelles depuis l'an MDXXI iusques en l'annee MDLXIII, leur reiglement ou discipline ... : Divisee En Trois Tomes, ayans chasque Tome leurs tables*, Anvers, de l'imprimerie de Jean Remy, 1580, vol. 1 ; vol.3.

BOISSEUL Jérémie, *La confutation des declarations de M. Iean de Sponde & des arguties de Robert Belarmini Iesuite*, Lyon, par Noé le Roy [i.e. Jerome Haultin], 1598.

BOUCHET Guillaume, *Les Sérées de Guillaume Bouchet, sieur de Brocourt*, Lyon, Chez Pierre Rigaud, 1614.

BOURGOING François, *Paraphrase ou Briefve Explication sur le catéchisme, qui est le formulaire d'instruire les enfans en la religion chrestienne, selon qu'il est aujourd'huy receu en l'Eglise réformée*, Lyon, Par Sebastien Honorati, 1564.

BRET Henry Le, *Histoire de la ville de Montauban*, Montauban, S. Dubois, 1668.

BULTEAU Louis, *Dialogues de S. Gregoire le Grand, Pape. Traduction nouvelle. Avec une preface pour la défense & l'éclaircissement de cet ouvrage*, Paris, Jean Baptiste Coignard, 1689.

CALMET Augustin, *Histoire généalogique de la maison Du Châtelet branche puînée de la maison de Lorraine justifiée par les titres ... tirés du Trésor des chartes de Lorraine, tombeaux, sceaux, monnages et autres anciens monumens publics*, Nancy, Vve de J.-B. Cusson, 1741.

CALVIN Jean, *Institution de la Religion chrestienne composée en latin par M. Iean Caluin et translatée en François par luyesme, et encores de nouveau reuene et augmentée*, Genève, François Iaquy, Antoine Dauodeau, et Iaques Bourgeois, 1557.

CALVIN Jean, *Sermons de Jean Calvin sur les deux epistres de S. Paul à Timothée et sur l'epistre à Tite*, Genève, par Conrad Badius, 1561.

CALVIN Jean, *Sermons de M. Jehan Calvin sur les dix commandemens donnée de la loy de Dieu par Moysse, autrement appelez le Décalogue...*, Genève, Conrad Badius, 1562.

CALVIN Jean, *Les ordonnances ecclésiastiques de l'église de Genève. Item, l'ordre des escoles de ladite cité*, Lyon, [s.n.], 1562.

CALVIN Jean, *Recueil des opusculs, c'est-à-dire, Petits traictez de M. Jean Calvin. Les uns reveus et corrigez sur le latin, les autres translatez nouvellement de latin en françois*, Genève, imprimé par Baptiste Pinereul, 1566.

CARCAT Augustin, *La vie de Sainte Fare, fondatrice et abbessse de Fare-Monstier en Brié: vie de quelques religieuses du même monastère*, Paris, Chez Robert Sara, 1629.

CARON Louis Le, *Responses du droict françois*, Lyon, Par Thomas Soubbron, 1600.

CARON Louis Le, *Responses ou décisions du droict françois, confirmées par arrests des cours souveraines de ce royaume et autres... enrichies de singulières observations du droict romain, revenüs et augmentées...*, Paris, N. du Fossé, 1605.

CATHELAN Antoine et Désiré ARTUS, *Passevent Parisien Respondant A Pasquin Romain. De la vie de ceux qui ... se disent viure selon la reformation de l'Evangile (etc.)*, Paris, Pierre Gaultier, 1556.

CHALARD Joachim du, *Sommaire exposition des ordonnances du roy Charles IX. sur les plaintes des trois Estats de son Royaume tenuz à Orleans l'an 1560*, Paris, Pour Lucas Brayer, 1562.

CHARLES IX, *Lettres patentes du Roy pour l'entretènement et entière exécution de l'édict et déclaration de la pacification des troubles de son royaume pour le faict de la religion*, Paris, impr. de R. Estienne, 1564.

CHERRIER S., *Histoire et Pratique de la clôture des Religieuses, selon l'Esprit de l'Eglise et la jurisprudence de France*, Paris, J. Desprez, 1764.

CHYTRAEUS David, *Histoire de la confession d'Auxpourg*, Luc Le Cop (trad.), Anvers, Arnould Coninx, 1582.

COEFFETEAU F. N., *Examen d'une Confession de Foy, publiée n'agueres en France sous le nom du Roy d'Angleterre, & de son Parlement*, Paris, I. Gesselin, 1604.

COFFIN Edward, *A Refutation of M. Joseph Hall his apologeticall discourse, for the marriage of ecclesiasticall persons, directed unto M. Iohn Whiting. ... Written at the request of an English Protestant, by C. E., a Catholike Priest*, sans lieu, 1619.

CORBERON Nicolas de, *Plaidoyez de messire Nicolas de Corberon ... avec les Arrets, Ensemble les Playdoyez de Abel de Sainte Marthe*, Paris, Chez Henri Charpentier, 1707.

COSTE Pierre de La, *Sermons sur les dix commandemens du Decalogue esquels sont traictées plusieurs grandes matieres theologales...*, Paris, chez Guillaume Chaudiere, 1581.

COTON Pierre, *Geneve Plagiaire, ou verification des depravations de la parole de Dieu qui se trouvent es Bibles de Genève*, Paris, chez Claude Chappelet rue St. Jacques à la Licorne, 1618.

CRESPET Pierre, *Discours catholiques de l'origine, de l'essence, excellence, fin et immortalité de l'âme*, Paris, Par Charles Chappellain, 1604, vol. 2.

CRESPIN Jean, *Actes des martyrs déduits en sept livres, depuis le temps de Vuiclef et de Hus jusques a présent, contenans un recueil de vraye histoire ecclésiastique de ceux qui ont constamment enduré la mort es derniers temps pour la vérité du fils de Dieu*, Genève, J. Crespin, 1565.

CRESPIN Jean, *Histoire des martyrs persecutez et mis a mort pour la vérité de l'Evangile, depuis le temps des apostres jusques à l'an 1574, comprinse en dix livres*, Genève, Eustache Vignon, 1582.

CUYK Henri van, *Henrici Cuyckius ... ad Mauritium Comitem Nassauium parænetica epistola*, Louvain, Apud Ioannem Masium, 1601.

DENTIÈRE Marie, *Epistre très utile faite et composée par une femme chrestienne de Tornay, envoyée à la Royne de Navarre seur du Roy de France. Contre les Turcz, Juifz, infideles, faulx chrestiens, anabaptistes, et Lutheriens. Lisez et puis jugez*, Anvers, chez Martin l'empereur, 1539.

DES PERIERS Bonaventure, *Les nouvelles recreations et joyeux devis*, Lyon, Guillaume Rouille, 1561.

DÉSIRÉ Artus, *Les combatz du fidelle papiste, pèlerin romain, contre l'apostat priapiste tirant à la synagogue de Genève, maison babylonique des luthériens. Ensemble la description de la Cité de Dieu assiégée des hérétiques*, Rouen, R. et J. Du Gort frères, 1550.

DILLINGHAM Francis, *A Quartron of Reasons, composed by Doctor Hill, unquartered, and prooued a quatron of follies*, Cambridge, Iohn Legat, 1603.

DORÉ Pierre, *Les Allumettes du feu divin : où sont declairez les principaulx articles & mysteres de la passion de nosre Sauveur Iesus-Christ*, Lyon, Par Iean Pillehotte, 1586.

D'ORESSES Guillaume, *La vraye, et fausses Eglises manifestées, où est monsté ... que l'Eglise Romaine de maintenant, est la vraye Eglise de Dieu. Avec une Replique a vn Ministre d'Orenge sur quelq̃s points de religion controversez*, Lyon, de l'Imprimerie de Simon Rigaud, 1615.

DU TRONCHET Etienne, *Lettres missives & familières d'Estienne du Tronchet : avec le monologue de la providence divine, au peuple françois*, Paris, A. Drouart, 1596.

DUC Fronton Du, *Inventaire des fautes, contradictions, et faulses allegations du Sieur du Plessis en son liure de la Sainte Eucharistie. Remarques par vn des Theologiens de l'Vniuersite de Bordeaux*, Lyon, Par Iean Pillehotte, 1599.

DUPUYS Jacques (éd.), *Dictionnaire François latin*, Paris, Chez Iaqués du Puys, 1584.

DURET Jean, *Traicté des peines et amendes, tant pour les matieres Crimineles que Civiles : diligemmmment extrait des anciennes Loix des douze tables, de Solon & Draco, constitutions canoniques, loix civiles & Imperiales*, Lyon, par Benoist Rigaud, 1573.

DURET Jean, *Aduertissemens sur l'edict d'Henry roy de France et de Pologne, faisant droict aux Remonstrances proposees par les Estats du Royaume assemblez par son commandement en la ville de Bloys l'an 1576*, Paris, par Benoist Rigaud, 1587.

FAILLE Germain de La, *Annales de la ville de Toulouse*, Toulouse, G. L. Colomyes, 1701, vol. 2.

FEVRET Charles, *Traitté de l'abus et du vray snjet des appellations qualifiées de ce nom d'abus*, Dijon, P. Palliot, 1653.

FILLEAU Jean, *Décisions catholiques, ou Recueil général des arrests rendus en toutes les cours souveraines de France en exécution ou interprétation des édits qui concernent l'exercice de la religion prétendue réformée, avec les raisons fondamentales desdits arrests tirées de la doctrine des pères de l'Église, des conciles, et des loix civiles et politiques du royaume,...*, Poitiers, Vve H. Braud, 1668.

FLOYD John, *The Overthrow of the Protestants Pulpit- Babels, Convincing Their Preachers of Lying Et Rayling, to Make the Church of Rome Seeme Mysticall Babell*, sans lieu, College Press, 1612.

FONTAINE Simon, *Histoire catholique de nostre temps, touchant l'estat de la religion chrstienne [sic] contre l'histoire de Iean Sleydan*, Anvers, chez Iean Steelsius, 1558.

FONTANON Antoine et Michel de La ROCHEMAILLET, *Les Édicts et ordonnances des rois de France, traittans de la police sacree et discipline ecclesiastique, ensemble de ce qui en depend*, Paris, [1585], 1611, vol. IV.

FOUILLOUX Jacques Du, *La Venerie de Iacques Du Fouilloux*, Paris, chez Pierre Billaine, 1635.

FOXÉ John (éd.), *The whole Workes of W. Tyndall, John Frith, and Doct. Barnes, three worthy Martyrs and principall teachers of the Church of England, collected and compiled in one Tome to gither, beyng scattered, and now in Print here exhibited to the Church. To the prayse of God, and profite of all good Christian Readers*, Londres, Printed by John Daye, 1573.

FROUMENTEAU Nicolas, *Cabinet du Roy de France, dans lequel il y a trois perles précieuses d'inestimable valeur... [attribué à Nicolas Froumenteau i. e Nicolas Barnaud ou Jean Frotté]*, sans lieu, 1581.

FULKE D., *T. Stapleton and Martiall (two Popish Heretikes) confuted and of their particular heresies detected, etc*, Londres, H. Middleton for G. Bishop, 1580.

FUZY Antoine, *Le franc-archer de la vraye Église, contre les abus et énormités de la fausse. Par noble Anthoine Fusi, jadis prothonotaire apostolique...*, sans lieu, aux despens de l'auteur, 1619.

GARASSE François, *Le Rabelais reformé par les ministres, et nommément par Pierre Du Moulin ministre de Charanton, pour response aux bouffonneries inserées en son liure de la vocation des Pasteurs*, Bruxelles, Par Christophle Girard, 1619.

GAULTIER Jacques, *Table chronographique de l'estat du christianisme depuis la naissance de Jésus-Christ jusques à l'année MDCVIII... ensemble le rapport des vieilles hérésies aux modernes de la prétendue Réformation*, Lyon, J. Roussin, 1609.

GENTILLET Innocent, *Le Bureau du Concile de Trente : auquel il est monstré qu'en plusieurs poincts iceluy concile est contraire aux anciens conciles & canons, & à l'autorité du roy*, Genève, par Elie Viollier, 1586.

GILLES Nicole, *Les croniques et annales de France, depuis la destruction de Troye jusques au roy Loys XI. (etc.)*, Paris, Gabriel Buon, 1566, vol. 1.

GOMAIN François, *L'Amoureux Passetemps, déclaré en joyeuse poésie par plusieurs épîtres du coq à l'asne et de l'asne au coq, avec balades, dixains, huitains et autres joyeusetes*, Lyon, Rigaud, 1582.

GRACE Felix de la, *La chasse du renard pasquin*, Arras, R. Maudhuy, 1603.

GRYNAEUS Johann Jacob, *Didaskalia de apostasia : quae est peccatum ad mortem, cuius gratia preces non licet concipere: illustrata tristissimis Apostatarum, quorum tragici exitus fuerunt, exemplis : Additae sunt Epistolae, de Francisci Spierae, qui ante quadraginta annos, contra conscientiam, agnitam sancti Evangelij veritatem eiuravit, tristissima desperatione*, Bâle, Typis Oporinianis, 1588.

GUESSIÈRE François de Jamet de La, *Journal des principales audiences du Parlement, depuis l'année 1623 jusques en [1685], avec les arrests intervenus en icelles*, Paris, G. de Luyne, 1692, vol. 2.

GUEVARA Antoine de, *L'oratoire des religieux et l'exercice des vertueux*, Rouen, Raphaël du Petit Val, 1601.

GUYON Symphorien, *Histoire de l'Eglise, diocèse, ville et université d'Orléans*, Seconde Partie, Orléans, Maria Paris, 1647.

HAAG Eugène et Émile HAAG, *La France protestante, ou vies des protestants français*, Paris, Cherbuliez, 1846, vol. 1, vol.2 (1847), vol. 3 (1852), vol. 4 (1853), vol. 5 (1855), vol. 9 (1859).

HARDING Thomas, *A detection of sundrie foules errors, lies, sclanders, corruptions, and other false dealings : touchig doctrine, and other matters, uttered and practized by M. Jewel, in a booke lately by him set foorth entituled « A defense of the apologie »*, Louvain, apud Joannem Foulherum, 1568.

HARDING Thomas, *A reioindre to M. Jewels replie against the sacrifice of the masse*, Louvain, by John Lion, 1580.

HECQUET Adrien Du, *L'arrest des coeurs*, Anvers, Guillaume Simon, 1557.

HENRI III, *Édict du Roy sur la pacification des troubles de ce royaume. Leu et publié, ledit seigneur séant en son Parlement, le XIII. jour de may 1576*, Paris, Impr. de F. Morel, 1576.

HENRY abbé, *Les dialogues de S. Grégoire le Grand, ou traits intéressants sur les vertus et les miracles de plusieurs saints d'Italie*, Tours, Alfred Mame, 1855.

HERVET Gentien, *L'antihugues, c'est-à-dire Response aux escrits et blasphemes de Hugues Sureau, soy disant ministre calviniste à Orleans, contre les principaux points de la foy & religion catholique*, Reims, par Jean de Foigny, 1567.

HEUSSEN H. F. Van, *Historia episcopatum Foederati Belgii*, Anvers, Apud Joh. Bapt. Verdussen, 1733.

HOZJUSZ Stanislaw, *Confession catholique de la foy chrestienne, ou, à vray dire, l'Instruction générale des chrestiens en la religion catholique*, Jean de Lavardin (trad.), Paris, Chez Nicolas Chesneau, 1579.

HUGGARDE Miles, *The displaying of the Protestantes, [and] sondry their practises, with a description of diuers their abuses of late frequented*, Londres, by Robert Caly, 1556.

HULME Kathryn, *The Nun's Story*, Boston, Little, Brown And Company, 1956.

JOYE George et James SAUTRY (PSEUDONYME), *The defence of the mariage of preistes agenst Steuen Gardiner bisshop of Wynchester, Wylliam Repse bisshop of Norwiche, and agenst all the bisshops and preistes of that false popissb secte, with a confutation of their vnaduyssed voves vnaduyssedly dissined: whereby they haue so nykedly separated them whom God compled in lanfull mariage*, Auryk, By Jan Troost, 1541.

JAUBERT DE BARRAULT Jean de, *Erreurs et faussetez remarquables contenues dans un livre intitulé Bouclier de la Foy, composé par Pierre du Moulin, soy disant ministre de la parole de Dieu en l'église de Paris*, Bordeaux, Jacques Millanges, 1622.

JUSSIE Jeanne de, *Le levain du calvinisme ou le commencement de l'hérésie de Genève*, Chambéry, Les frères Dufour, 1611.

LANCRE Pierre de, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons, où il est amplement traicté des sorciers et de sorceleri*, Paris, chez Jean Berjon, 1612.

LAPORTE Maurice, *Les épithètes*, Paris, Gabriel Buon, 1571.

L'APOSTRE George, *Le tombeau des heretiques ... Ou le faux masque des Huguenots est descouuert et les 150 heresies du Ministre la Bansserie, sont refutées, etc*, Caen, Benedic Macé, 1597.

LE BRET Cardin, *Les oeuvres de messire C. Le Bret, ... reuenës et augmentées par luy de plusieurs choses notables depuis la dernière édition*, Paris, Vve T. Du Bray, 1643.

LE MASLE Jean, *Discours contre les huguenotz, auquel est contenue & declaree la source de leur damnable religion / en vers, par Jean Le Masle*, Lyon, par Benoist Rigaud, 1573.

L'ESPINE Jean de, *Traicte de l'Apostasie fait par M. I. D. L. (Jean de L'Espine), Ministre de la parole de Dieu en l'Eglise d'Angers*, sans lieu, Imprimé nouuellement [2nde édition], 1583.

LINDT Willem van der, *Discours en forme de dialogue, ou Histoire tragique, en laquelle est nayement depeinte & descrite la source, origine, cause & progres des troubles, partialitez & differens qui durēt encores auuiourd'huy, meuz par Luther, Caluin & leurs cōiurex & partizans cōtre l'Eglise Catholique*. Traduit par M. R. Benoist, Paris, Guillaume Chaudiere, 1566.

LOUET Georges, *Recueil d'aucuns notables arrests donnez en la cour de parlement de Paris*, Cologne, par Estienne Gamonet, 1618.

LUSIGNAN Étienne de, *Basilicon philactirion, par lequel il se prouue apertement qu'il est necessaire, utile & honorable à l'Eglise Catholique, qu'il y aye des Religieux, & iceux de divers ordres, distinguez par differens habits, regles & constitutions, comme il s'est veu de toute ancienneté : & que ce n'est chose nouvelle quitter & abandonner le monde*, Paris, Chez Guillaume le Noir, 1585.

MALINGRE Mathieu, *Moralité de la maladie de chrestienté, à XIII personnages, en laquelle sont monstrez plusieurs abus, aduenuz au monde par la poison du péché et l'hypocrisie des hérétiques*, Paris, Pierre de Vingle, 1533.

MARCELLIN DE PONT DE BEAUVOISIN P., *La Piperie des ministres, & fausseté de la Religion pretenduë, ensemble la Verité Catholique recogneüe par le Sr de Psthée gentilhomme dauphinois, Aduocat au parlement de Grenoble*, Lyon, Chez loys Muguet en ruë merciere, 1618.

MARNIX Philippe de, *Tableau des différens de la religion*, Leyde, Iean Paets, 1600.

MAROT Clément, *L'Adolescence Clementine*, Anvers, Jehan Steels, 1536.

MARTIN Thomas, *A Traictise Declaryng and Plainly Prouyng, that the Pretensed Marriage of Priestes, and Professed Persones, is No Mariage, But Altogether Vnlawful, and in All Ages, and Al Countreies of Christendome, Bothe Forbidden, and Also Punysbed: Herewith is Comprised in the Later Chapitres, a Full Confutation of Doctour Poyntettes Boke Entitled a Defense for the Marriage of Priestes*, Londres, In ædibus Roberti Caly, typographi, 1554.

MAYNARD Géraud de, *Notables et singulieres questions du droict escrit*, Paris, chez Robert Fouët, 1608, vol. 1.

MELANCHTHON Philippe et Martin LUTHER, *De deux monstres prodigieux a savoir d'un Asne-Pape [...] et d'un Veau-moine*, Genève, Crespin, 1557.

MÉNARD Léon, *Histoire civile, ecclésiastique et littéraire de la ville de Nismes avec les preuves*, Paris, H. D. Chaubert, 1753, vol. 4.

MESNIL Simon d'Olive du, *Questions notables du droit, décidées par divers arrests du Parlement de Toulouse. Recueillies par feu monsieur Maistre Simon D'Olive, sieur du Mesnil, conseiller du roy audit Parlement*, Toulouse, J.-D. Camusat, 1682.

MEURISSE Martin, *Histoire de la naissance du progrès et de la décadence de l'hérésie dans la ville de Metz et dans le pays Messin*, Metz, Par Jean Antoine [1ère édition : 1642], 1670.

MONTALEMBERT Adrien de, *La merveilleuse hystoire de lesperit qui depuis naguere cest apparu au monastere des religieuses de Saint Pierre de Lyon. Laquelle est plaisante de grant admiration : comme lon pourra veoir par la lecture de ce present livre*, Paris, (Guillaume de Bossozel), 1528.

MORÉLY Jean, *Traicté de la discipline & police chrestienne*, Lyon, Ian de Tovrnes, 1562.

MOULIN Pierre du, *Nouveauté du papisme, opposée à l'antiquité du vrai christianisme, contre le livre de cardinal Du Perron*, Genève, Pierre Chouët, 1627.

MUSCULUS Wolfgang, *Lieux communs de la sainte Escriture, recuelllis par Wolfgang Musculus. Traduits fidellement de latin en vulgaire françois*, Genève, Eustache Vignon, 1577.

DE NAVARRE Marguerite, *L'heptameron des nouvelles de la princesse Marguerite de Valois, R. de Navarre*, Paris, Benoist Prevost, 1559.

NOSTRADAMUS César, *L'histoire et chronique de Prouence de Caesar de Nostradamus gentilhomme prouencal*, Lyon, chez Simon Rigaud, 1614.

OCHINO Bernardo, *Apologues, esquels Se Descouvrent les abus, folies, superstitions, erreurs, idolatries et impietez de la Synagogue du Pape et spécialement des moines d'icelui*, Traduits d'Italien, Genève, Jean Gerard, 1554.

ODOLANT-DESNOS Pierre Joseph, *Mémoires historiques sur la ville d'Alençon et sur ses seigneurs*, Alençon, J. Z. Malassis, 1787.

PAPON Jean, *Secrets du troisieme et dernier notaire de Jean Papon, conseiller du roy, et lieutenant general au bailliage de Forests*, Lyon, par Iean de Tournes, 1583.

PAPON Jean, *Recueil d'arrests notables des cours souveraines de France. Ordonnez par titres en vingt-quatre livres*, Pont-à-Mousson, Jean de la Fontaine, 1608, vol. 1.

PARKER Matthew, *A defence of priestes mariages stablysshed by the imperiall lawes of the realme of Englande, agaynst a ciuilian, namyng hym selfe Thomas Martin doctour of the ciuile lawes, goyng about to disproue the saide mariages, lawfull by the eternall worde of God, [and] by the hygh court of parliament, only forbydden by forayne lawes and canons of the Pope, coloured with the visour of the Churche*, Londres, by Richarde Iuge, 1567.

PASQUIER Étienne, *Des recherches de la France*, Paris, Chez Iamet Mettayer et Pierre L'huillier, 1596.

PELEUS Julien, *Actions foreuses singulières et remarquables*, Paris, Chez Nicolas Buon, 1604.

PELEUS Julien, *Les œuvres de Me Julien Peleus: contenant plusieurs questions illustres, tant en matières bénéficiales, civiles & criminelles, que des constumes de France, droict escrit & constitutions de l'Eglise gallicane*, Paris, Vandosme, 1631.

PIGUERRE Paul-Emile et Jean LE FRÈRE, *L'histoire de France, contenant les plus notables occurrences et choses mémorables advenues en ce royaume de France et Pays-Bas de Flandre jusques à présent tant pour le fait séculier qu'ecclésiastic sous le règne des roi Henry et François II, Charles IX et Henry III*, Paris, J. Poupy, 1581.

PISE Joseph de La, *Tableau de l'histoire des princes et principauté d'Orange*, La Haye, Théodore Maire, 1640.

PORTHAISE Jean, *Parascene générale à l'exact examen de l'institution de l'Eucharistie: contre la particulière interpretation des Religionnaires de nostre temps*, Par Jean Blanchet, Poitiers, 1602.

RAEMONDE Florimond de, *L'Histoire de la naissance, progrez et decadence de l'heresie de ce siècle*, Paris, Chez la Veuve Guillaume de la Noue, rue Saint Jacques, 1610.

RANCHIN Guillaume, *Reuision du Concile de Trente, contenant les nullitez d'iceluy: les griefs des rois & princes chrestiens: de l'Eglise Gallicane & autres catholiques*, Genève, héritiers d'Eustache Vignon, 1600.

RENOULT Jean Baptiste (éd.), *Taxe de la Chancellerie romaine ; ou, La banque du pape dans laquelle l'absolution des crimes les plus enormes se donne pour de l'argent*, Antoine Du Pinet (trad.), Rome, A la tiare chez Pierre la Clef [réed. XVIe siècle], 1744.

RIVET André, *Sommaire et abbrege des controverses de nostre temps touchant la religion*, Genève, Pernet, 1609.

ROCHE-FLAVIN Bernard de La et François GRAVEROL, *Arrests notables du Parlement de Toulouse, Donnez & prononcez sur diverses matières, Civiles, Criminelles, Beneficiales, & Feodales*, Toulouse, Guillaume Louis Colomiez et Jérôme Posuel, 1682.

RONSARD Pierre de, *Les Oeuvres : Augmentees de plusieurs Poësies de l'Auteur, qui n'estoyent en la precedente edition*, Lyon, Soubron, 1592.

SACONAY Gabriel de, *Généalogie et la fin des huguenaux et decouverte du calvinisme : où est sommairement descrite l'histoire des troubles excitez en France par lesdicts huguenaux, insques à present*, Lyon, par Benoist Rigaud, 1572.

SAINT-ALLAIS M. De, *Nobiliaire Universel De France*, Paris, Au bureau du Nobiliaire Universel de France, 1818, vol. 14.

SAINTE-MARIE Anselme de, *Histoire généalogique et chronologique de la Maison Royale de France*, Paris, par la compagnie des libraires, 1728, vol. 3.

SAINTE-MARTHE Denis de, *Gallia christiana in provincia ecclesiasticas distributa*, Paris, Ex typographia regia, 1751, vol. 10-De provincia Remensi ; vol. 12-Ubi de Provinciis Senonensi & Tarentasiensi agitur.

SAINT-ETIENNE Jean Paul Rabaut, *Annuaire, ou répertoire ecclésiastique à l'usage des églises réformées et protestantes de l'empire français*, Paris, Rabaut-Pomier, 1807.

SALES François de, *Traité de l'amour de Dieu*, Lyon, Pierre Rigaud, 1617.

SANDERS Nicholas et Edward RISHTON, *Les trois livres de Nicolas Sander touchant l'origine et progres du schisme d'Angleterre ... depuis l'an 21 du regne de Henry VIII ... jusques au 28 an d'Elizabeth ...*, Augsburg, Hans Marck, 1588.

SERVIN Louis, *Actions notables et plaidoyez de messire Loys Servin,... avec les plaidoyers de M. A. Robert, Arnault et autres*, Rouen, Louis Loudet, 1629.

SHAKESPEARE (?) William, *The Merry Devill of Edmonton: As it Hath Bene Sundry Times Acted, by His Majesties Seruants, at the Globe on the Bancke-side*, Londres, T. Creede [1600-1604], 1612.

SHELDON Richard, *A Survey of the Miracles of the Church of Rome, prouing them to be Antichristian. Wherein are examined and refuted the six fundamentall Reasons of Iohn Flood Ignatian, published by him in defence of Popish Miracles, etc. [A reply to Floyd's "Purgatories Triumph over Hell."]*, Londres, Edward Griffin for Nathaniel Butter, 1616.

SUAU Jean, *Traicte De La Merveilleuse Et Prodigieuse Maladie, Epipendémique Et Contagieuse, appelée Coqueluche, tres-docte, & tres-utile, fait & composé en forme de Dialogue*, Paris, Didier Millot, imprimeur, 1586.

THEVET André, *La Cosmographie Vniverselle D'André Thevet Cosmographe Du Roy. Illustree De Diverses Figvres (etc.)*, Paris, Pierre d'Huilier, 1575, vol. 2.

THIERS Jean Baptiste, *Traité de la clôture des religieuses. Où l'on fait voir par la tradition & les sentimens de l'Eglise, que les religieuses ne peuvent sortir de leur clôture, ni les personnes étrangères y entrer, sans nécessité*, Paris, chez Antoine Dezallier, rue S. Jacques, à la Couronne d'or, 1681.

THOMSON George, *La chasse de la beste romaine*, La Rochelle, Philippe Albert, 1611.

TURLOT Nicolas, *Le vray thrésor de la doctrine chrestienne...*, Rouen, Besongne, 1595.

TURNER William, *The rescuyng of the romishe fox other vryse called the examination of the hunter deuised by steuen gardiner. The seconde course of the hunter at the romishe fox & hys aduocate, & sworne patrone steuen gardiner doctor & defender of the popis canonlaw and hys ungodly ceremonies*, Winchester, Hanse Hit Prik, 1545.

VALERA Cyprien, *Two treatises: the first, of the lives of the Popes and their doctrine; the second, of the Masse*, John Golburne (trad.), Londres, John Harison, 1600.

VERSTEGAN Richard, *Theatre des cruantez des hereticques de nostre temps*, Anvers, chez Adrien Hubert, 1588.

VIRET Pierre, *Exposition familiere Sur Les Dix Commandemens de la Loy, faite en forme de Dialogues*, Genève, Jean Gerard, 1554.

VIRET Pierre, *De la vraye et fausse religion, touchant les voeus & les serme[n]s licites & illicites : & notamment touchant les voeus de perpetuelle continence, & les voeux d'anatheme & d'execration, & les sacrifices d'hosties humaines, & de l'excommunication en toutes religions. Item de la moinerie, tant des juifs que des paiens & des turcs & des papistes, & des sacrifices faits à Moloch, tant en corps qu'en ame*, Genève, par Iean Rivery, 1560.

WIER Johannes, *Cinq Livres de l'Imposture et Tromperie des Diables des enchantements et sorcelleries*, Jacques Grevin (trad.), Paris, Chez Jacques du Puys, 1567.

WILKINS David, *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae, a synodo Verolamiensi, a. D. CCCCLVI, ad Londinensem, a. D. MDCCXVII*, Londres, R. Gosling, 1737, vol. III.

WRIGHT Thomas, *Three Chapters of Letters Relating to the Suppression of Monasteries*, Londres, Camden Society, 1843.

WRIOTHESLEY Charles, *A Chronicle of England During the Reigns of the Tudors*, Douglas Hamilton (éd.), Londres, Camden Society, 1875, vol. 1.

[Imprimés classés par ordre chronologique]

Le Livre des visions fantastiques du Banny de Lyesse, Paris, Charles l'Angelier, 1542.

Les Ordonnances & Edicts du Roy Treschrestien Henry, Devxiesme Du Nom, depuis son aduenement à la couronne, iusques à present, Paris, par Poncet le Preux, 1556.

La Réponse aux Lettres de Nicolas Durant, dict Chevalier de Villegaignon, sans lieu, 1560.

Remonstrance envoyée au Roy par la Noblesse de la Religion Reformée, du Pais et Comté du Maine sur les assassinats [...] et autres excès horribles commis depuis la publication de l'édit de pacification dedans ledit Comté & présenté à sa Maiesté à Rossillon, le Xème jour d'Aoust, 1564, sans lieu, 1564.

Recueil des choses memorables : passées & publiées pour le fait de la religion & estat de la France, Strasbourg, Estiard, 1566, vol. 2.

Le Concile Prouincial de Colongne: Auquel est traite saintement & doctement de l'office, doctrine, vie, & moeurs des Euesques, Abbez, Archediaces, Doyens, Curez, Chanoines, & autres gens d'Eglise ... Brief le vrai moyen de legitimement reformer l'Eglise, & remettre sus la discipline ecclesiastique, dissipee par la nonchalance des Prelats de l'Eglise, & malice des heretiques, Claude Du Gué (trad.), Paris, chez Guillaume Chaudiere, 1575.

Le Concile provincial des Dioceses de Normandie tenu à Rouen 1581, Paris, Chez P. l'Huillier, rue S. Jaques, 1582.

Decreta Concilii Provincialis Burdigalae Habiti, Bordeaux, Excudebat S. Millangius Typographus Regius, 1584.

Les decret du concile prouincial de Tours, tenu partie à Tours au mois de May, partie à Angers au mois de Septembre, l'an de nostre salut, mil cinq cens quatre vings trois. Corrigez et approuuez per le S. Siege Apostolique, traduits

de latin en françois, Simon Gallant (trad.), Paris, chez Gilles Beys, rue S. Jacques, a l'enseigne du Lis Blanc, 1585.

Decreta concilii provincialis patriarchalis provinciae Aquitanicae Biturigibus celebrati mense septembri anno MDLXXXIII, Paris, apud Federicum Morellum typographum regium, 1585.

Signes prodigieux apparus en Allemagne comminatifs de l'ire de Dieu, sur les ennemis de nostre sainte Foy Catholique, Paris, Royer, 1586.

Le Premier concile provincial tenu à Rheims l'an 1583, par Mgr le cardinal de Guise, archevêque de Rheims ; le tout corrigé et approuvé par le pape Grégoire XIII, M. H. Mercet (trad.), Reims, 1586.

SOURCES ÉDITÉES

ANONYME, « Procès-verbal et enquête : constatant la conversion des habitants de Milhau au protestantisme par vote unanime, 1562-1563 », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (1852-1865), 9e année, 1852, p. 382-392.

ARNAUD Eugène (éd.), *Documents protestants inédits du XVI^e siècle : synode général de Poitiers 1557; synodes provinciaux de Lyon, Die, Peyraud, Montélimar et Nîmes en 1561 et 1562; assemblée des états du Dauphiné de 1563, etc.*, Paris, Grassart, 1872.

AYMON Jean, *Tous les synodes nationaux des églises réformées de France, auxquels on a joint des mandemens roiaux, et plusieurs lettres politiques*, La Haye, Charles Delo, 1710.

BALE John, *Select works of John Bale D.D. Bishop of Ossory: containing the examinations of Lord Cobham, William Thorpe and Anne Askewe and the image of both churches*, Cambridge, Cambridge University Press, 1849.

BARNES Robert, *A Critical Edition of Robert Barnes' A Supplication Unto the Most Gracious Prince Kynge Henry the VIII, 1534*, Douglas H. Parker (éd.), Toronto, University of Toronto Press, 2008.

BÈZE Théodore de, *Correspondance*, Genève, Droz, 1988, vol. 13, 1572.

BORDIER H.-L., « Poursuites et condamnations à Paris pour hérésie, d'après les registres d'écrou de la Conciergerie du Palais (Janvier 1569) », *Bulletin historique et littéraire (Société de l'Histoire du Protestantisme Français)*, vol. 50, n° 12, 1901, p. 639-653.

BOSQUET Georges, *Histoire sur les troubles advenus en la ville de Tolose l'an 1562, le dix-septiesme May*, Paris, Auguste Abadie [1563 : Jacques Colomiez], 1862.

BOURGUEVILLE Charles de, *Les recherches et antiquitez de la Province de Neustrie, à présent Duché de Normandie, comme des villes remarquables d'icelle : mais plus specialement de la ville et Université de Caen*, Caen, T. Chalopin, 1833.

BRAY Gerald Lewis (éd.), *Documents of the English Reformation, 1526-1701*, Cambridge, James Clarke & Co., 2004.

BROWN William (éd.), *Record Series. Yorkshire Star Chamber Proceedings vol. III (Henry VIII)*, Leeds, Yorkshire Archaeological Society, coll. « YAS Record Series », 1914, vol. 51.

CAHIER Gabriella et Matteo CAMPAGNOLO, *Registres de la Compagnie des pasteurs de Genève*, Genève, Librairie Droz, 1986, vol. VIII, 1600-1603 ; 2001, vol. XIII, 1617-1618.

CALVIN Jean, *Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, Edouard Cunitz, Guilielmus Baum et Edouard Reuss (éd.), Brunswick, Schwetschke, 1871, vol. X ; 1875, vol. XIII.

CAPITO Wolfgang, *The Correspondence of Wolfgang Capito: 1524-1531*, Milton Kooistra (éd.), Toronto, University of Toronto Press, 2005.

CHAMPOLLION-FIGEAC Jacques-Joseph, *Documents historiques inédits tirés des collections manuscrites de la bibliothèque royale et des archives ou des bibliothèques des départements*, Paris, Impr. Firmin Didot frères, 1841, vol. 1.

CLARKE Peter D. et Patrick N. R. ZUTSHI (éd.), *Supplications from England and Wales in the Registers of the Apostolic Penitentiary, 1410-1503*, Woodbridge, Canterbury & York Society, 2015, vol. 3-1492-1503.

CORAM-MEKKEY Sandra (éd.), *Registres du Conseil de Genève à l'époque de Calvin- Tome III*, Genève, Librairie Droz, 2006, vol. 2-Annexes et index.

CRAMER Frédéric-Auguste, *Notes extraites des registres du Consistoire de l'église de Genève : 1541-1814*, sans lieu, A[utographié], 1853.

CRAUFURD Quentin, *Mélanges d'histoire, de littérature : tirés d'un Portefeuille*, Paris, 1809.

CROSBY Allan James, *Calendar of State Papers Foreign. Elizabeth, 1572-1574*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1876, vol. 10.

DE FRANCE, « Un testament de 1550. Françoise de la Pérède, dame de Boisse », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 72, 1913, p. 77-82.

DELABORDE Jules, *Charlotte De Bourbon, Princesse d'Orange*, Paris, Librairie Fischbacher, 1888.

DELABORDE Jules, « La Réforme à Troyes (extraits d'un manuscrit conservé dans les archives de cette ville, 1561-1568) », *Bulletin historique et littéraire (Société de l'Histoire du Protestantisme Français)*, vol. 17, n° 6, 1868, p. 280-294.

DENTIÈRE Marie, *Epistle to Marguerite de Navarre and Preface to a Sermon by John Calvin*, Mary B. McKinley (éd.), Chicago, University of Chicago Press, 2007.

DUFOUR-VERNES Louis, Emile RIVOIRE et Victor Berthoud VAN BERCHEM (éd.), *Registres du Conseil de Genève. Tome 13*, Genève, Kündig, 1940, vol. 27-29.

DUGDALE William, *Monasticon Anglicanum: Or, The History of the Ancient Abbies, Monasteries, Hospitals, Cathedral and Collegiate Churches*, Londres, R. Harbin, 1718.

DUPLESSIS-MORNAY Charlotte, *Mémoires de Madame de Mornay*, François GUIZOT (éd.), Paris, Vve de J. Renouard, 1868, 2 vol.

ERASMUS Desiderius, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterdami*, Percy S. Allen, Helen M. Allen, Heathcote W. Garrod et Barbara Flower (éd.), Oxford, in typographeo Clarendoniano, 1906, vol. 6-1525-1527.

FAREL Guillaume, *Le Sommaire de Guillaume Farel, réimprimé d'après l'édition de l'an 1534*, J.-G. Baum (éd.), Genève, J.G. Fick, 1867.

FOLEY Henry, « Father Christopher Grene's MS., vol "F". », dans *Records of the English Province of the Society of Jesus : historic facts illustrative of the labours and sufferings of its members in the sixteenth and seventeenth centuries*, Londres, Burns and Oates, 1878, vol. III, p. 731-769.

FOSSE Jehan de La, *Les « mémoires » d'un curé de Paris (1557-1590): au temps des guerres de religion*, Genève, Librairie Droz, 2004.

FOXÉ John, *Fox's Original and Complete Book of Martyrs*, Liverpool, Nuttall, Fisher, & Dixon, 1811, vol. 1.

FOXÉ John, « The Acts and Monuments Online », sur *John Foxe's The Acts and Monuments Online*, (éd.) University of Sheffield, 2011, (en ligne : <https://www.dhi.ac.uk/foxe/index.php?realm=text&gototype=&edition=1570&pageid=1416&anchor=DUFFET#kw> ; consulté le 8 avril 2020).

FROMENT Antoine, *Les actes et gestes merveilleux de la cité de Genève ; nouvellement convertie à l'évangille faitz du temps de leur Reformation et comment ils l'ont receue redigez par escript en fourme de chroniques annales ou hystoyres commençant l'an MDXXXII*, Gustave Revilliod (éd.), Genève, J.G. Fick, 1854.

GAIRDNER James (éd.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1883, vol. 7 ; 1886, vol. 9 ; 1887, vol. 10 ; 1888, vol. 11 ; 1890, vol. 12 (1) ; vol. 13 (2).

GAIRDNER James et R. H. BRODIE (éd.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1894, vol. 14 (1) ; 1895, vol. 14 (2) ; 1896, vol. 15 ; 1908, vol. 21 (1) ; 1898, vol. 16.

GEISENDORF Paul-F. (éd.), *Livre des habitants de Genève*, Genève, Droz, 1957, vol. 1: 1549-1560.

GIBBONS A. (éd.), *The Yorkshire Archaeological Society Record Series. Index of wills in the York Registry, 1554 to 1568*, Huddersfield, Yorkshire Archaeological Society, 1893, vol. XIV.

GROEN VAN PRINSTERER Guillaume, *Archives Ou Correspondance Inédite De La Maison D'Orange-Nassau : Première Série*, Leide, S. et J. Luchtmans, 1847, vol. VIII-1581-1584.

GROEN VAN PRINSTERER Guillaume (éd.), *Archives ou correspondance inédite de la maison d'Orange-Nassau*, Utrecht, Kemink et fils, coll. « deuxième série », 1857, vol. I-1584-1599 (deuxième série).

GUIRAUD Louise, *Études sur la réforme à Montpellier*, Montpellier, Louis Valat, 1918, vol. 2-Preuves.

HALE William Hale, *A series of precedents and proceedings in criminal causes extending from the year 1475 to 1640, extracted from act-books of ecclesiastical courts in the diocese of London, illustrative of the discipline of the Church of England*, Londres, Francis & John Rivington, 1847.

HATON Claude, *Mémoires de Claude Haton contenant le récit des événements accomplis de 1553 à 1582*, Félix Bourquelot (éd.), Paris, Imprimerie impériale, 1857, vol. 1, vol. 2.

HERMINJARD Aimé-Louis, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française : recueillie et publiée, avec d'autres lettres relatives à la Réforme et des notes historiques et biographiques*, Genève, H. Georg, 1866, vol. 2-1527-1532 ; 1878, vol. 5-1538-1539.

ISAMBERT François-André, *Recueil général des anciennes lois françaises : depuis l'an 420 jusqu'à la révolution de 1789*, Paris, Pochard, 1829, vol. 14.

JEWEL John, *An apology of the Church of England*, Anne Cooke Bacon (éd.), Londres, Printed for the Society for Promoting Christian Knowledge [1ère édition: 1564], 1849.

JUSSIE Jeanne de, *Petite chronique. Einleitung, Edition, Kommentar*, Helmut Feld (éd.), Mayence, P. von Zabern, 1996.

JUSSIE Jeanne de, *The Short Chronicle: A Poor Clare's Account of the Reformation of Geneva*, Carrie F. Klaus (éd.), Chicago, University of Chicago Press, 2007.

JUSSIE Jeanne de, *Le levain du calvinisme ou Commencement de l'hérésie de Genève*, Genève, J.-G. Fick, 1853.

LAMBERT Thomas A., Isabella M. WATT, Robert M. KINGDON et Jeffrey R. WATT, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin. Tome I, 1542-1544*, Genève, Librairie Droz, 1996.

LE PARQUIER E., « Extraits des registres du parlement de Normandie (années 1562, 1563, 1564) », *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 61, 1912, p. 27-44.

LÉPICIER Jules, « Documents », *Archives historiques du département de la Gironde*, vol. 23, 1883.

LE RICHE Guillaume et Michel LE RICHE, *Journal de Guillaume et de Michel Le Riche, avocats du Roi à Saint-Maixent (de 1534 à 1586)*, Saint-Maixent, Reversé, 1846.

LUTHER Martin, *D. Martin Luthers Werke : kritische Gesamtausgabe*, Weimar, Hermann Böhlau, 1883, 136 vol.

LUTHER Martin, *Les propos de table*, Paris, Garnier frères, 1844.

LUTHER Martin, *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, 1964, vol. 3.

MCDONALD Wallace, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, Genève, Librairie Droz, 2004, vol. III-1547-1548 ; 2010, vol. V-1550-1551.

MONTAIGLON Anatole, *Recueil de poésies françaises des XV^e et XVI^e siècles, morales, facétieuses, historiques. Tome IV, VIII, XII*, Paris, P. Daffis, 1855.

MORE Thomas, *A Dialogue Concerning Heresies*, Mary Gottschalk [2015] (trad.), Yale, Yale University Press [Londres, 1530], coll. « The Complete Works of St. Thomas More », 1981, vol. 6.

MOULIN Pierre du, « Autobiographie de Pierre du Moulin, d'après le manuscrit autographe, 1564-1658 », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 7, 4/6, 1858, p. 170-182 ; (suite) vol. 7, 7/9, 1858, p. 333-344.

PATRY Henry, *Les débuts de la Réforme protestante en Guyenne, 1523-1559 : arrêts du Parlement*, Bordeaux, Feret, 1912.

PHILIPPI Jean, « Mémoires de Philippi », dans Joseph-François Michaud et Jean-Joseph-François Poujoulat (éd.), *Nouvelle collection des mémoires pour servir à l'histoire de France depuis le 13. siècle jusqu'à la fin du 18. siècle : Gaspard et Guillaume de Saulx Tavannes*, Paris, Chez l'éditeur du commentaire analytique du code civil, 1838, vol. 8, p. 623-641.

PIERREFLEUR Guillaume, *Mémoires de Pierrefleur, grand banderet d'Orbe, où sont contenus les commencemens de la Réforme dans la ville d'Orbe et au pays de Vaud (1530-1561)*, Lausanne, D. Martignier, 1856.

PLATTER Felix, *Mémoires de Félix Platter, médecin bâlois*, Genève, J.G. Fick, 1866.

PLESSIS Michel Toussaint Chrétien Du, *Histoire De L'Eglise De Meaux, Avec Des Notes Ou Dissertations; Et Les Pieces Justificatives*, Paris, Chez Julien-Michel Gandouin, 1731, vol. 1.

RABELAIS François, *Gargantua*, Mireille Huchon (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1994.

RAINE James, *Wills and Inventories from the Registry at Durham: Wills and Inventories illustrative of the history, manners, language, statistics, &c. of the northern counties of England, from the eleventh century downwards*, Londres, J. B. Nichols and Sons, 1835, vol. 1 ; 1853, vol. 26.

RAINE James John William Clay, *Testamenta Eboracensia, Or, Wills Registered at York*, Londres, J.B. Nichols and Son, 1902, vol. 6.

ROBERT B., « Alençon protestant en 1562 d'après un document catholique de l'époque », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 86, 1937, p. 116-145.

ROBINSON Hastings, *Original Letters Relative to the English Reformation: Written During the Reigns of King Henry VIII., King Edward VI., and Queen Mary: Chiefly from the Archives of Zurich*, Cambridge, Cambridge University Press, 1846, vol. 1 et 2.

RONCARD Pierre de, *Œuvres Complètes de Pierre de Ronsard*, Prosper Blanchemain (éd.), Paris, A. Franck, 1866, vol. 7.

ROTT Jean et Christian KRIEGER (éd.), *Correspondance de Martin Bucer : 1527-1529*, Leiden et New York, Brill, 1995, vol. III-1527-1529.

SCHMUGGE Ludwig (éd.), *Repertorium Poenitentiariae Germanicum X*, Berlin, De Gruyter, 1998, vol. X ; 2018, vol. XI.

SOCIÉTÉ DE LA DIANA, *Recueil de mémoires et documents sur le Forez*, Saint-Etienne, Théolier et cie, 1888, vol. IX.

SPOFFORTH Ralph (Capt.), *A new History of the Spofforth Family*, Yorkshire, A typewritten, unpublished family history, 1949.

TAGAUT Jean, *Odes à Pasithée*, Franco Giaccone (éd.), Genève, Librairie Droz, 1995.

TAILLEPIED Noël, *Histoire de l'état et république des druides, eubages, saronides, bardes, vacies, anciens françois, gouverneurs des païs de la Gaule : depuis le déluge universel, jusques à la venue de Jésus-Christ en ce monde*, Paris, Parant, 1585.

TAMBURINI Filippo, *Santi e peccatori: confessioni e suppliche dai registri della Penitenzieria dell'Archivio Segreto Vaticano (1451-1586)*, Milan, Istituto di propaganda libraria, 1995.

TAMBURINI Filippo et Ludwig SCHMUGGE, *Häresie und Luthertum. Quellen aus dem Archiv der Pönitentiare in Rom (15. und 16. Jahrhundert)*, Paderborn, Schöningh, 2000.

TARDE Jean, *Les chroniques de Jean Tarde, chanoine théologal et vicaire général de Sarlat, : contenant l'histoire religieuse et politique de la ville et du diocèse de Sarlat, depuis les origines jusqu'aux premières années du XVIIe siècle*, Gaston de Gérard (éd.), Paris, H. Oudin, 1887.

TARABOTTI Arcangela, *Paternal Tyranny*, Letizia Panizza (éd.), Chicago, University of Chicago Press, 2007.

THOU Jacques-Auguste de, *Histoire universelle de Jacque-Auguste de Thou depuis 1543 jusqu'en 1607, traduite sur l'édition latine de Londres*, Londres, 1734, vol. 6.

TISSIER André (éd.), *Recueil de farces (1450-1550)*, Genève, Librairie Droz, 1986.

TYMMS Samuel, *Wills and inventories from the registers of the commissary of Bury St. Edmunds and the archdeacon of Sudbury*, Londres, Printed for the Camden society, 1850.

TYNDALE William, *An Answere Vnto Sir Thomas Mores Dialoge*, Anne M. O'Donnell et Jared Wicks (éd.), Washington, the Catholic University of America Press, 2000, vol. 3.

VAUZELLES Ludovic de, *Histoire du prieuré de la Magdeleine-lez-Orléans, de l'ordre de Fontevraud : avec pièces justificatives*, Paris, J. Baur, 1873.

VIC Claude de, Joseph VAISSETTE et A. du MÈGE, *Histoire générale de Languedoc, composée par deux religieux bénédictins de la congrégation de S. Maur*, Toulouse, J.-B. Baya, 1844, vol. 8.

VIC Claude de, Joseph VAISSETTE, Ernest ROSCHACH et Édouard DULAURIER, *Histoire générale de Languedoc avec des notes et les pièces justificatives par Cl. Deciv & J. Vaissete. [Édition accompagnée de dissertations & notes nouvelles contenant le Recueil des inscriptions de la province, continuée jusques en 1790 par Ernest Roschach]*, Toulouse, E. Privat, 1872, vol. 11.

WANLEY Humphrey, *A catalogue of the Harleian manuscripts in the British Museum*, Londres, G. Eyre and A. Strahan, 1808, vol. 2.

WATT Isabella M., Jeffrey Rodgers WATT et al., *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, Genève, Droz, 2001, vol. II, 2013 ; vol. VII ; 2014, vol. VIII ; 2016, vol. X.

Recueil des actes, titres et mémoires : concernant les affaires du clergé de France, Paris, Chez la veuve de François Muguet, 1716.

Our English Home: Its Early History and Progress, with Notes on the Introduction of Domestic Inventions, Oxford, J. H. and Jas. Parker, 1861.

BIBLIOGRAPHIE

ABERLÉ Marc, « Cantonner la France. La circulation du modèle politique de Suisse au cours des guerres de religion », *Traverse*, vol. 1, 2019.

ABERLÉ Marc et Olivier CHRISTIN, « Querelles de clocher dans l'Ancienne Confédération helvétique (1520-1540) », *Revue d'histoire du protestantisme*, vol. 4, n° 1, 2019, p. 9-31.

ALBRECHT Gary L., Katherine D. SEELMAN et Michael BURY, *Handbook of Disability Studies*, Thousand Oaks, SAGE, 2001.

ALLIEVI Stefano, *Les convertis à l'Islam : les nouveaux musulmans d'Europe*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1998.

ALLIOT Jean-Marie, *Histoire de l'abbaye et des religieuses bénédictines de Notre-Dame d'Yerres*, Paris, Librairie A. Picard, 1899.

ANCHISI Annick et Laurent AMIOTTE-SUCHET, « Vivre dans une communauté de religieuses. Des solidarités revisitées à l'aune de la vieillesse », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 37, 2018, p. 52-67.

ANNAERT Philippe, « Monde clos des cloîtres et société urbaine à l'époque moderne : les monastères d'ursulines dans les Pays-Bas méridionaux et la France du Nord, Abstract », *Histoire, économie & société*, 24^e année, n° 3, 2005, p. 329-341.

ANNINO Rémy (éd.), *Les Religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours : actes du deuxième colloque international du C.E.R.C.O.R., Poitiers, 29 septembre-2 octobre 1988*, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, 1994.

ARNOLD Matthieu, *Les femmes dans la correspondance de Luther*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

ANONYME, « Nouvelles acquisitions : "la table sacrée ou causes de la conversion de Sulpice Gossard" », *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 82, 1933, p. 144-145.

ANONYME, « House of Benedictine Nuns: the Priory of Ankerwick », dans William Page (éd.), *A History of the County of Buckingham*, Londres, Originally published by Victoria County History, 1905, vol. 1, p. 355-357.

ARNAUD Eugène, *Histoire des protestants de Provence, du comtat Venaissin et de la principauté d'Orange*, Paris, Fischbacher, 1884.

ATKINSON Ernest G., « The Cardinal of Châtillon in England, 1568-1571 », *Proceedings of the Huguenot Society of London*, vol. 3, 1892, p. 172-286.

ATTREED Lorraine C., « Preparation for Death in Sixteenth Century Northern England », *The Sixteenth Century Journal*, vol. 13, n° 3, 1982, p. 37-66.

AUDIN Jean-Marie-Vincent, *Histoire de la vie, des écrits et des doctrines de Martin Luther*, Paris, Maisson, 1841.

AUDISIO Gabriel, « Famille et religion : les vicissitudes testamentaires d'un noble provençal (1555-1569) », dans Chantal Grell et Arnaud Ramière de Fortanier, *Le second ordre : l'idéal nobiliaire. Hommage à Ellery Schalk*, Paris, Presses Universitaires Paris Sorbonne, 1999, p. 31-42.

AUNGIER George James, *The history and antiquities of Syon monastery, the parish of Isleworth, and the chapelry of Hounslow*, Londres, J. B. Nichols and Sons, 1840.

BACKUS Irena, « Marie Dentièrre : un cas de féminisme théologique à l'époque de la Réforme? », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-)*, vol. 137, 1991, p. 177-195.

BACKUS Irena, « Antoine Froment », *DHS*, 2007.

BAESTEN Vincent, « Une fille du Taciturne. Charlotte-Flandrine de Nassau-Orange (1579-1640) », dans Joseph Broeckart et Édouard Terwecoren, *Précis historiques : bulletin des missions belges de la Compagnie*, Bruxelles, Vromant, 1885, vol. 34, p. 57-83.

BAINBRIDGE Virginia, « Propaganda and the Supernatural; the Bridgettine Nuns of Syon Abbey in Exile, c. 1539-1630 », dans Fiona Ried et Katherine Holden (éd.), *Women on the Move: Refugees, Migration and Exile*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2010, p. 25-42.

BAKHOUCHE Béatrice, « La conversion de saint Augustin : modèle paradigmatique ou exemple atypique ? », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, n° 6, 2009.

BAKHTINE Mikhaïl, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris, Gallimard [1970], 2016.

BASKERVILLE Geoffrey, « An Attempt to Divorce an Ex-Nun, 1541 », *The English Historical Review*, vol. 51, n° 203, 1936, p. 504-506.

BASKERVILLE Geoffrey, *English monks and the suppression of the monasteries*, Londres, Jonathan Cape, 1965.

BEAUVALET-BOUTOUYRIE Scarlett, *Être veuve sous l'Ancien Régime*, Paris, Belin, 2001.

BEAUVALET-BOUTOUYRIE Scarlett, *Les femmes à l'époque moderne : XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Belin, 2003.

BEECH Beatrice Hibbard, « A Nun of Montivilliers », *Cistercian Studies*, vol. 98, 1987, p. 339-350.

BENEDICT Philip, *Rouen During the Wars of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

BERLIOZ Jacques, « Le récit efficace : l'exemplum au service de la prédication (XIII^e-XV^e siècles) », *Mélanges de l'école française de Rome*, vol. 92, n° 1, 1980, p. 113-146.

BERNARD George W., *The King's Reformation: Henry VIII and the Remaking of the English Church*, Yale, Yale University Press, 2007.

BERNOS Marcel, « Anomalies physiques, monstruosités et sacrements », dans Régis Bertrand et Anne Carol (éd.), *Le « monstre » humain : Imaginaire et société*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, coll. « Le temps de l'histoire », 2017, p. 105-118.

BILLAUD Isabelle et Marie-Catherine LAPERRIÈRE (éd.), *Représentations du corps sous l'Ancien Régime : discours et pratiques*, Montréal, Presses Université Laval, 2007.

BINZ Louis, *Vie Religieuse et Reforme Ecclésiastique Dans le Diocèse de Genève*, Genève, Librairie Droz, 1973.

BJORKLUND Nancy Basler, « “A Godly Wyfe Is an Helper”: Matthew Parker and the Defense of Clerical Marriage », *The Sixteenth Century Journal*, vol. 34, n° 2, 2003, p. 347-365.

BLAISDELL Charmarie J., « Religion, Gender and Class : Nuns and Authority in Early-Modern France », dans Michael Wolfe (éd.), *Changing Identities in Early Modern France*, Durham et Londres, Duke University Press, 1997.

BLIC Damien de et Cyril LEMIEUX, « Le scandale comme épreuve », *Politix*, n° 71, 2005, p. 9-38.

BLOCH Marc, « Pour une histoire comparée des sociétés européennes », *Revue de Synthèse historique*, vol. 46, 1928, p. 15-50.

BOISSON Didier, *Consciences en liberté : itinéraires d'ecclésiastiques convertis au protestantisme, 1631-1760*, Paris, Champion, 2009.

BOISSON Didier et Elisabeth PINTO-MATHIEU, *La conversion : textes et réalités*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014.

BOISSON Didier, « Bâtardise et confession religieuse : L'illégitimité des enfants de réformés en France au XVIII^e siècle », dans Carole Avignon (éd.), *Bâtards et bâtardises dans l'Europe médiévale et moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Histoire », 2018, p. 101-111.

BOISSON Didier, « Des hommes entre deux communautés. L'exil des ecclésiastiques convertis au protestantisme (1631-1760) », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, n° 8, 2010.

BORREL Abraham, *Histoire de l'église réformée de Nîmes*, Toulouse, Société des livres religieux, 1856.

BOURDIEU Pierre, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.

BOURDIEU Pierre, *Choses dites*, Paris, les Éditions de Minuit, 1987.

BOURDIEU Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.

BOURDIEU Pierre, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.

BOURDIEU Pierre, « L'inconscient d'école », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 135, n° 1, 2000, p. 3-5.

BOURGEOIS Marie-Amélie Le, *Les Ursulines d'Anne de Xaintonge (1606) : contribution à l'histoire des communautés religieuses féminines sans clôture*, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, 2003.

BOWDEN Caroline, « Collecting the Lives of Early Modern Women Religious: obituary writing and the development of collective memory and corporate identity », *Women's History Review*, vol. 19, n° 1, 2010, p. 7-20.

BOZON Michel et Henri LERIDON, « Les constructions sociales de la sexualité », *Population*, vol. 48, n° 5, 1993, p. 1173-1195.

BRADY Thomas A., Volker BERGHAHN et Richard BREITMAN, « From the Reformation to the Thirty Years War (1500-1648). Part III- Section D- Catholic Responses. 1 et 2 : "Defending Women's Communal Life" », sur *German History in Documents and Images*, German Historical Institute, Washington D. C. (en ligne).

BRANDL Emmanuel, « À l'épreuve du scandale », *Lectures*, coll. « Les comptes-rendus », 2005 (en ligne).

BRETSCHNEIDER Falk, Elisabeth LUSSET, Julie CLAUSTRE et Isabelle HEULLANT-DONAT, *Enfermements III : Le genre enfermé. Hommes et femmes en milieux clos*, Paris, Editions de la Sorbonne, 2017.

BRIDENTHAL Renate et Claudia KOONZ, *Becoming Visible: Women in European History*, Boston, Houghton Mifflin, 1977.

BROOMHALL Susan et Colette WINN, « La représentation de soi dans les mémoires féminins du début de l'époque moderne », *Tangence*, n° 77, 2005, p. 11-35.

BROOMHALL Susan, *Women and Religion in Sixteenth-Century France*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2006.

BROOMHALL Susan et Stephanie TARBIN, *Women, Identities and Communities in Early Modern Europe*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2008.

BROOMHALL Susan et Jacqueline VAN GENT, « Corresponding affections: emotional exchange among siblings in the Nassau family », *Journal of Family History*, vol. 34, n° 2, 2009, p. 143-165.

BROWN Judith C., *Immodest Acts: The Life of a Lesbian Nun in Renaissance Italy*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

BRUCKER Gene, « Religious Sensibilities in Early Modern Europe: Examples from the Records of the Holy Penitentiary », *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, vol. 15, n° 1, 1988, p. 13-25.

BURGUIÈRE André, « Les transformations de la culture familiale et des structures domestiques autour de la Révolution », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, vol. 100, n° 4, 1993, p. 395-410.

BURKE Peter, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication*, Cambridge, Cambridge University Press [1987], 2005.

BURTON John, *Monasticon Eboracense and the ecclesiastical history of Yorkshire*, York, N. Nickson, 1758.

BUSH M. L., « The Tudor Polity and the Pilgrimage of Grace », *Historical Research*, vol. 80, n° 207, 2007, p. 47-72.

BUTLER Judith, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York et Londres, Routledge, 2006.

BUTLER Judith et Athena ATHANASIOU, *Dispossession: the Performative in the Political*, Cambridge, Polity Press, 2013.

BUTLER Sara Margaret, *The Language of Abuse: Marital Violence in Later Medieval England*, Leiden, Brill, 2007.

CADIER Jean, « Saint Augustin et la Réforme », *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, vol. 1, 1958, p. 357-371.

CALAN Ronan de et Jérémie FOA, « Paradoxes sur le commissaire. L'exécution de la politique religieuse de Charles IX (1560-1574) », *Histoire, économie & société*, 27^e année, n° 2, 2008, p. 3-19.

CARBONNIER-BURKARD Marianne, *Jean Calvin, une vie*, Paris, Desclée De Brouwer, 2017.

CARLSON Eric Josef, « Clerical Marriage and the English Reformation », *Journal of British Studies*, vol. 31, n° 1, 1992, p. 1-31.

CARR Thomas M., *Voix des abbesses du grand siècle : la prédication au féminin à Port-Royal ; contexte rhétorique et dossier*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2006.

CARTER Michael, « 'It would have pitied any heart to see': Destruction and Survival at Cistercian Monasteries in Northern England at the Dissolution », *Journal of the British Archaeological Association*, vol. 168, n° 1, 2015, p. 77-110.

CASSAN Michel, *L'Europe au XVI^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2018.

CAVALIN Tangi, Charles SUAUD et Nathalie VIET-DEPAULE, *De la subversion en religion*, Paris, Karthala Éditions, 2010.

CERTEAU Michel de, *L'invention du quotidien*, Paris, Folio, 1990, vol. 1-Arts de faire.

CHADWICK Owen, *The Early Reformation on the Continent*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

CHAMPEAUD Grégory, « Les édits de pacification : une source originale pour l'histoire du parlement de Bordeaux au XVI^e siècle », *Histoire, économie & société*, 31^e année, n° 1, 2012, p. 7-16.

CHARAGEAT Martine, « Décrire la violence maritale au Moyen Âge. Exemples aragonais et anglais (XIV^e-XVI^e siècles) », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 19, 2010, p. 43-63.

CHARDON Henri, « Les protestants au Mans en 1572, pendant et après la Saint-Barthélemy », *Revue historique et archéologique du Maine*, vol. 8, 1880, p. 284-323.

CHAREYRE Philippe, *Le Consistoire de Nîmes, 1561-1685*, Montpellier, Université Paul Valéry-Montpellier III, 1987.

CHENESSEAU G., « Note pour servir à l'histoire du Prieuré de la Madeleine près d'Orléans », *Bulletin de la Société archéologique et historique de l'Orléanais*, vol. 20, 1929, p. 110-111.

CHEVALIER Jean André Ulysse, *Notices historiques sur l'abbaye de Saint-Just et sur le monastère de Sainte-Ursule*, Valence, Imprimerie de Chenevier et Chavet, 1874.

CHEVALIER Jules, « Mémoire pour servir à l'histoire des comtés de valentinois et de Diois », *Bulletin d'archéologie et de statistique de la Drôme*, vol. 39, 1905, p. 385-405.

CHRISTIN Olivier, « Jean-Louis Flandrin, Familles, parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société », *Annales*, vol. 40, n° 1, 1985, p. 147-149.

CHRISTIN Olivier, *La paix de religion*, Paris, Seuil, 1997.

CHRISTIN Olivier, « La symbolique de la contestation et de la rupture : rapport », dans Philip Benedict, Alain Tallon et Silvana Seidel Menchi (éd.), *La Réforme en France et en Italie : Contacts, comparaisons et contrastes*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2007, p. 449-462.

CHRISTIN Olivier, « Introduction », dans Véronique Castagnet, Näïma Ghermani et Olivier Christin (éd.), *Les Affrontements religieux en Europe : du début du XVI^e au milieu du XVII^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaire du Septentrion, 2008, p. 11-17.

CHRISTIN Olivier, « Des héritiers infidèles ? Clercs réformateurs au début du XVI^e siècle », dans Tangi Cavalin, Charles Suaud et Nathalie Viet-Depaule (éd.), *De la subversion en religion*, Paris, Karthala Éditions, 2010, p. 31-52.

CHRISTIN Olivier, « La Réforme par l'Hymen », dans Fabien Salesse, *Le bon historien sait faire parler les silences, hommage à Thierry Wanegffelen*, Toulouse, Presses Universitaires de Toulouse, 2012.

CHRISTIN Olivier, *Vox populi : Une histoire du vote avant le suffrage universel*, Paris, Seuil, 2014.

CHRISTIN Olivier, « Minorités religieuses de l'époque moderne », dans Lionel Obadia et Anne-Laure Zwilling (éd.), *Minorité et communauté en religion*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, coll. « Société, droit et religion », 2016, p. 35-45.

CLARK James G., *The Religious Orders in Pre-Reformation England*, Martelsham, Boydell & Brewer, 2002.

CLÉMENT Louis, « Antoine de Guevara, ses lecteurs et ses imitateurs français au XVI^e siècle », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, vol. 7, n° 4, 1900, p. 590-602.

CLÉMENT Michèle, « Mettre en livre Ésope à Lyon », *Revue de l'Enssib [en ligne]*, n° 2, 2014.

CLÉMENT Michèle, « Asymétrie critique. La littérature du XVI^e siècle face au genre », *Littératures classiques*, vol. 90, n° 2, 2016, p. 23-34.

CONNER Philip, *Huguenot Heartland: Montauban and Southern French Calvinism During the Wars of Religion*, Farnham, Routledge, 2002.

CONRAD Anne, « Les femmes à l'époque de la Réforme », dans Jean-Paul Cahn et Gérard Schneilin (éd.), *Luther et la Réforme : 1525-1555*, Paris, Éditions du Temps, 2001, p. 269-278.

COOKE Kathleen, « The English Nuns and the Dissolution », dans Barbara F. Harvey, John Blair et Brian Golding (éd.), *The Cloister and the World: Essays in Medieval History in Honour of Barbara Harvey*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 287-301.

COOLS Hans, « Le destin d'un héros comtois : Philibert de Chalon, prince d'Orange (1502-1530) », dans Paul Delsalle et Laurence Delobette, *La Franche-Comté à la charnière du Moyen Âge et de la Renaissance, 1450-1550 : actes du colloque de Besançon, 10-11 octobre 2002*, Besançon, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2003, p. 115-128.

COUCHMAN Jane, « Charlotte de Bourbon's Correspondence: Using Words to Implement Emancipation », dans Colette H. Winn et Donna Kuizenga (éd.), *Women Writers in Pre-revolutionary France: Strategies of Emancipation*, New York, Garland, 1997, p. 101-126.

CRAWFORD Patricia, *Women and Religion in England, 1500-1720*, Londres, Routledge, 1996.

CRÉTÉ Liliane, *Le protestantisme et les femmes : aux origines de l'émancipation*, Genève, Labor et Fides, 1999.

CREYTENS Raimondo, « La riforma dei monasteri femminili dopo i Decreti Tridentini », dans *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina: atti del Convegno storico internazionale Trento, 2-6 settembre 1963*, Rome, Herder, 1965.

CROSS Claire, « Monasticism and Society in the Diocese of York 1520-1540 », *Transactions of the Royal Historical Society*, vol. 38, 1988, p. 131-145.

CROSS Claire, « Community Solidarity Among Yorkshire Religious After the Dissolution », dans Judith Loades (éd.), *Monastic Studies, the Continuity of Tradition*, Bangor, Headstart History, 1990, p. 246-252.

CROSS Claire, *The End of Medieval Monasticism in the East Riding of Yorkshire East*, Beverley, East Yorkshire Local History Society, 1993.

CROSS Claire et Noreen VICKERS, *Monks, Friars and Nuns in Sixteenth Century Yorkshire*, Leeds, Yorkshire Archaeological Society, 1995.

CROSS Claire, « The End of Medieval Monasticism in the North Riding of Yorkshire », *Yorkshire Archaeological Journal*, vol. 78, 2006, p. 145-157.

CROSS Claire, « Monasteries and Society in Sixteenth-Century Yorkshire: the Last Years of Roche Abbey », dans Janet E. Burton et Karen Stöber (éd.), *Monasteries and Society in the British Isles in the Later Middle Ages*, Woodbridge, Boydell & Brewer Ltd, 2008, p. 229-240.

CROTTET A., « Notes sur l'ancienne église réformée de Paris et sur la liste de ses pasteurs », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1852-1865)*, vol. 2, 5/6, 1853, p. 379-389.

CROUZET Denis, « La représentation du temps à l'époque de la Ligue », *Revue Historique*, vol. 270, 2 (548), 1983, p. 297-388.

CROUZET Denis, *Les guerriers de Dieu : la violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*, Seyssel, Éditions Champ Vallon, 2005.

CROUZET Denis, « Sur les symboliques du refus de la "farce" papiste : la France des années 1530-1560 », dans Philip Benedict, Alain Tallon et Silvana Seidel Menchi (éd.), *La Réforme en France et en Italie : Contacts, comparaisons et contrastes*, Rome, Publications de l'École française de Rome, coll. « Collection de l'École française de Rome », 2007, p. 403-430.

CUNICH Peter, « The ex-religious in Post-Dissolution Society: Symptoms of Post-Traumatic Stress Disorder? », dans James G. Clark (éd.), *The Religious Orders in Pre-Reformation England*, Woodbridge, The Boydell press, 2002, p. 227-238.

CUNICH Peter, « The Dissolutions and their Aftermath », dans Robert Tittler et Norman L. Jones, *A Companion to Tudor Britain*, Malden, Blackwell, 2004, p. 221-237.

DAUBRESSE Sylvie, *Le parlement de Paris, ou, La voix de la raison : (1559-1589)*, Genève, Droz, 2005.

DAUSSY Hugues, « Un phénomène européen ? Peut-on parler de 'républiques calvinistes' en France dans la seconde moitié du XVI^e siècle ? », dans Monique Weis (éd.), *Des villes en révolte. Les républiques urbaines aux Pays-Bas et en France pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle*, Turnhout, Brepols, coll. « Studies in European Urban History », n° 23, 2010, p. 65-76.

DAUSSY Hugues, *Le parti huguenot : Chronique d'une désillusion (1557-1572)*, Genève, Droz, 2014.

DAVIES Joan, « The Montmorencys and the Abbey of Sainte Trinité, Caen: Politics, Profit and Reform », *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. 53, 2002, p. 665-685.

DAVIS Natalie Zemon, « Ghosts, Kin, and Progeny: Some Features of Family Life in Early Modern France », *Daedalus*, vol. 106, n° 2, 1977, p. 87-114.

DAVIS Natalie Zemon, « Anthropology and History in the 1980s: The Possibilities of the Past », vol. 12, n° 2, 1981, p. 267-275.

DAVIS Natalie Zemon, « "Women's History" in Transition: The European Case », *Feminist Studies*, vol. 3, 3/4, 1976, p. 83-103.

DAVIS Natalie Zemon, « The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France », *Past & Present*, n° 59, 1973, p. 51-91

DAVIS Natalie Zemon, *The Gift in Sixteenth-century France*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

DAVIS Natalie Zemon, *Society and Culture in Early Modern France: eight essays*, Cambridge, Polity Press, 1987.

DAVIS Natalie Zemon, *Les cultures du peuple : rituels, savoirs et résistances au 16^e siècle*, Paris, Aubier Montaigne, 1979.

DELON Michel, « L’effrayante satire des couvents », sur *Gallica*, BNF essentiels, sans date.

DELUMEAU Jean et Daniel ROCHE (éd.), *Histoire des pères et de la paternité*, Paris, Larousse, 1990.

DENNIS George Ravenscroft, *The Cecil family*, Boston et New York, Houghton Mifflin Company, 1914.

DEREGNAUCOURT Gilles et Didier POTON, *La vie religieuse en France aux XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècles*, Paris, Éditions Ophrys, 1994.

DESCHAMP Marion, « Luther et ses conjoints : de quelques portraits peints du couple luthérien », *Europa moderna. Revue d’histoire et d’iconologie*, vol. 1, 2010.

DESCHAMP Marion et Eléna GUILLEMARD (éd.), *Affaires de foi. Reconfigurations économiques et transformations sociales au temps de la Réforme*, Revue de l’histoire des religions, Paris, Armand Colin [à paraître], 2020.

DICKENS Arthur G., « The Marriage and Character of Archbishop Holgate », *The English Historical Review*, vol. 52, n° 207, 1937, p. 428-442.

DICKENS Arthur G., « The Edwardian Arrears in Augmentations Payments and the Problem of the Ex-Religious », *The English Historical Review*, LV, CCXIX, 1940, p. 384-418.

DICKENS Arthur G., *The Marian Reaction in the Diocese of York, t. 1. The Clergy*, Londres et York, Saint Anthony’s Press, 1957.

DICKENS Arthur G., *Reformation Studies*, Londres, the Hambledon Press, 1982.

DIEFENDORF Barbara B., « Give Us Back Our Children: Patriarchal Authority and Parental Consent to Religious Vocations in Early Counter-Reformation France », *The Journal of Modern History*, vol. 68, n° 2, 1996, p. 265-307.

DIEFENDORF Barbara B., *Planting the Cross: Catholic Reform and Renewal in Sixteenth- and Seventeenth-Century France*, Oxford, Oxford University Press, 2019.

DINET Dominique, « Mourir en religion aux dix-septième et dix-huitième siècles. La mort dans quelques couvents des diocèses d’Auxerre, Langres et Dijon », *Revue Historique*, vol. 259, 1 (525), 1978, p. 29-54.

DINET Dominique, *Religion et société : les Réguliers et la vie régionale dans les diocèses d’Auxerre, Langres et Dijon (fin XVI^e-fin XVIII^e siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999.

DINET Dominique, « Les ordres religieux dans la ville au XVII^e siècle », dans Catherine Désos et Jean-Pascal Gay (éd.), *Au cœur religieux de l’époque moderne : Études d’histoire*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, coll. « Sciences de l’histoire », 2019, p. 561-576.

DINET Dominique, « Ouvertures et fermetures des maisons religieuses de Bourgogne et de Champagne (fin XVI^e-fin XVIII^e s.) : un révélateur des rapports entre la société et le monachisme ? », *Journal des Savants*, vol. 2, n° 1, 1998, p. 159-182.

DIXON C. Scott, Dagmar FREIST et Mark GREENGRASS, *Living with Religious Diversity in Early-modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2009.

DIXON C. Scott, *Contesting the Reformation*, Malden, Wiley-Blackwell, 2012.

DOLAN Claire, *Le notaire, la famille et la ville (Aix-en-Provence à la fin du XVI^e siècle)*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1998.

DOLAN Frances Elizabeth, « Why are nuns funny? », *Huntington Library Quarterly*, vol. 70, n° 4, 2007, p. 509-535.

DOMPNIER Bernard, *Vocations d'Ancien Régime : les gens d'Église en Auvergne aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Clermont-Ferrand, Presses Univ. Blaise Pascal, 1999.

DOMPNIER Bernard et Dominique JULIA, *Visitation et visitandines aux XVII^e et XVIII^e siècles : actes du colloque d'Annecy, 3-5 juin 1999*, Saint-Étienne, Université de Saint-Etienne, 2001.

DONNELLY John Patrick, *Calvinism and Scholasticism in Vermigli's Doctrine of Man and Grace*, Leiden et Boston, Brill Archive, 1976.

DOUGLASS E. Jane Dempsey, *Women, Freedom, and Calvin*, Philadelphie, Westminster John Knox Press, 1983.

DOUMERGUE Émile, *Jean Calvin : les hommes et les choses de son temps*, Lausanne, G. Bridel, 1899, vol. 3- La ville, la maison et rue de Calvin.

DUFFY Eamon, *Reformation Divided: Catholics, Protestants and the Conversion of England*, Londres, Bloomsbury Publishing, 2017.

DUNCAN George I. O., *The High Court of Delegates*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

DUPRONT Alphonse, « Réformes et "modernité" », dans *Genèse des temps modernes. Rome, les Réformes et le Nouveau Monde*, Paris, Gallimard, 2001, p. 123-146.

DURAND Elie, *Vie de Pierre Martyr Vermigli*, Toulouse, A. Chauvin et fils, 1868.

DYKEMA Peter A. et Heiko A. OBERMAN, *Anticlericalism in late medieval and early modern Europe*, Leiden, Brill, 1993.

EALES Jacqueline, *Women in early modern England, 1500-1700*, New York, Routledge, 1998.

ERLER Mary C., *Reading and Writing During the Dissolution: Monks, Friars, and Nuns 1530-1558*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

EUBEL Conrad, *Hierarchia catholica medii aevi : sive Summorum pontificum, S.R.E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series ... e documentis tabularii praesertim vaticani collecta, digesta, edita*, Ratisbonne, Monasterii Sumptibus et typis librariae Regensbergianae, 1913, vol. 3.

EULER Carrie, « Heinrich Bullinger, Marriage, and the English Reformation: “The Christen State of Matrimonye” in England, 1540-53 », *The Sixteenth Century Journal*, vol. 34, n° 2, 2003, p. 367-393.

EURICH Amanda, « Women in the Huguenot Community », dans Raymond A. Mentzer et Bertrand Van Ruymbeke, *A Companion to the Huguenots*, Leiden, Brill, 2016, p. 118-150.

EVANGELISTI Silvia, « Monastic Poverty and Material Culture in Early Modern Italian Convents », *The Historical Journal*, vol. 47, n° 1, 2004, p. 1-20.

EVANGELISTI Silvia, *Nuns: A History of Convent Life, 1450-1700*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

FARGE James K., *Religion, Reformation, and Repression in the Reign of Francis I: Documents from the Parlement of Paris, 1515-1547 (2 vol.)*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2015.

FAURE Olivier et Bernard DELPAL, *Religion et enfermements : XVII^e-XX^e siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005.

FAUVE-CHAMOUX Antoinette, « To Remarry or Not: Well-Being, Female Property and Widowhood in Early-Modern France », dans Margarida Durães et Antoinette Fauve-Chamoux (éd.), *The Transmission of Well-being: Gendered Marriage Strategies and Inheritance Systems in Europe (17th-20th Centuries)*, Genève, Peter Lang, 2009, p. 413-446.

DE FÉLICE Paul, « Les abjurations de catholiques dans les temples huguenots », *Bulletin historique et littéraire (Société de l'Histoire du Protestantisme Français)*, vol. 45, n° 11, 1896, p. 561-572.

FIORINO Vinzia, « Les racines religieuses du système asilaire et de la construction des catégories pathologiques : le cas de l'asile d'aliénés de Rome “Santa Maria della Pietà” », dans Bernard Delpal et Olivier Faure (éd.), *Religion et enfermements : XVII^e-XX^e siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Histoire », 2015, p. 173-187.

FLANDRIN Jean-Louis, *Familles. Parenté, maison et sexualité dans l'ancienne société*, Paris, Le Seuil [1^{ère} édition : 1976], 2014.

FOA Jérémie, « `` En eschauguette en sa propre maison ’ ’ Réflexions sur le terrorisme comme guerre civile - L'exemple des guerres de Religion (1562-1598) », *Sociétés Plurielles, Presses de l'INALCO*, 2017, p. 1-25.

FOA Jérémie, « « Le repaire et la bergerie des brebis du Seigneur au milieu de la France » : le paysage urbain à Orléans au temps des guerres de religion », *Histoire urbaine*, n° 41, 2014, p. 147-168.

FOA Jérémie, « Making Peace: the Commissions for enforcing the Pacification edicts in the reign of Charles IX (1560-1574) », *French History*, vol. 18, n° 3, 2004, p. 256-274.

FOSSIER Arnaud, *Le bureau des âmes : écritures et pratiques administratives de la Pénitencerie apostolique (XIII^e-XIV^e siècle)*, Rome, École Française de Rome, 2018.

FOSSIER Arnaud, « À propos du defectus natalium. Un cas paradigmatique du pouvoir pontifical de dispense (XI^e-XV^e siècle) », dans Carole Avignon, *Bâtards et bâtardises dans l'Europe médiévale et moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2018, p. 115-124.

FOSSIER Robert, *Polyptyques et censiers*, Turnhout, Brepols, 1978.

FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

FRAGONARD Marie-Madeleine, « Anticléricalisme et plaisanteries douteuses sur le clergé en milieu protestant », *Siècles. Cahiers du Centre d'histoire « Espaces et Cultures »*, n° 18, 2003, p. 73-91.

FRANKLIN-HARKRIDER Melissa, *Women, Reform and Community in Early Modern England: Katherine Willoughby, Duchess of Suffolk, and Lincolnshire's Godly Aristocracy, 1519-1580*, Woodbridge, Boydell Press, 2008.

GALIFFE James, *Matériaux pour l'histoire de Genève*, Genève, J. Barbezat, 1829, vol. 1.

GALIFFE Jean-Barthélémy-Gaïfre, *Genève historique & archéologique*, Genève, Georg, 1869.

GAMBIER Paul, « Un pasteur de l'Eglise réformée de La Châtaigneraie, George Thomson, écossais, 1603-1616 », *Revue du Bas-Poitou*, n° 3, 1950, p. 171-181.

GARRISSON-ESTEVE Janine, *Protestants du midi, 1559-1598*, Toulouse, Privat, 1980.

GASQUET Francis Aidan, *Henry VIII and the English monasteries*, Londres, Georges Bell and sons, 1906.

GAUJAL Marc Antoine François, *Mémoire sur les antiquités du Larzac*, Caen, Hardel, 1836.

GAULLIEUR Ernest, *Histoire de la réformation à Bordeaux et dans le ressort du parlement de Guyenne*, Paris, Honoré Champion, 1884.

GAULLIEUR Ernest, *La Suisse historique, politique et pittoresque*, Genève, Ch. Gruaz, 1855, vol. I.

GAYDON A. T. et R. B. PUGH, *A history of the County of Shropshire*, Londres, Victoria County History, 1973.

GERBER Matthew, *Bastards: Politics, Family, and Law in Early Modern France*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

GHERMANI Naïma et Gilles BERTRAND (éd.), *Penser le(s) opinion(s) à l'époque moderne*, Grenoble, Université Grenoble Alpes, LUHCIE (page en ligne), 2008.

GILL Katherine, « Scandala: Controversies Concerning Clausura and women's religious communities in late medieval Italy », dans Scott L. Waugh et Peter Diehl, *Christendom and Its Discontents: Exclusion, Persecution, and Rebellion, 1000-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

GINGINS-LA-SARRA Frédéric de, *Histoire de la ville d'Orbe et de son château dans le moyen age*, Lausanne, Martignier, 1855.

GLOVER Melville, *L'abbaye du Beton en Maurienne*, Chambéry, impr. de Puthod fils, 1858.

GODIN André, « Le réformisme anti-clérical d'Erasmus », *Siècles. Cahiers du Centre d'histoire « Espaces et Cultures »*, n° 18, 2003, p. 27-43.

GOERTZ Hans-Jürgen, *Pfaffenhass und gross Geschrei: Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland, 1517-1519*, Munich, C. H. Beck, 1987.

GOFFMAN Erving, *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients*, New York, Anchor Books, 1961.

GOFFMAN Erving, *Stigmate : Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Les Editions de Minuit, 1975.

GOODEY Christopher F., *A History of Intelligence and « Intellectual Disability »: The Shaping of Psychology in Early Modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2013.

GORDON Bruce, *The Swiss Reformation*, Manchester, Manchester University Press, 2002.

GORHAM George Cornelius, *Gleanings of a few scattered ears, during the period of the Reformation in England: seals, letters, &c.*, Londres, Bell and Daldy, 1857.

GOWING Laura, *Domestic Dangers: Women, Words, and Sex in Early Modern London*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

GRAHAM Ruth, « Les mariages des ecclésiastiques députés à la convention », *Annales historiques de la Révolution française*, vol. 57, n° 262, 1985, p. 480-499.

GRAY Jonathan, *Oaths and the English Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

GRIMM Robert, *Luther et l'expérience sexuelle : sexe, célibat, mariage chez le réformateur*, Genève, Labor et Fides, 1999.

GRIVEL Ad.-C., « Notice sur l'ordre religieux de Sainte-Claire à Genève », dans Gustave Revilliod (éd.), *Le Levain du Calvinisme, ou commencement de l'herésie de Geneve*, Genève, Fick, 1865, p. 267-293.

GUARDIA J.-M., « Le premier grand auto-da-fé de Valladolid contre les protestants d'Espagne, jour de la Trinité, 21 mai 1559 », dans *Bulletin de la Société de L'Histoire du Protestantisme Français*, Paris, Agence centrale de la Société, 1862, p. 334-349.

GUILLEMARD Eléna, « La maison des religieuses. Entre cloître, fuite, et foyer conjugal », *Sensibilités*, vol. 2, 2017, p. 112-123.

GUILLEMARD Eléna, « Luther and His Catholic Readers: the Question of the Nuns », *Journal of Interdisciplinary History of Ideas*, vol. 7, n° 13, 2018 (en ligne : <http://www.ojs.unito.it/index.php/jihi/article/view/2477>).

GUINN-CHIPMAN Susan, *Religious Space in Reformation England: Contesting the Past*, Abingdon, Routledge, 2016.

GUIRAUD Louise, *Études sur la réforme à Montpellier*, Montpellier, Louis Valat, 1918, vol. 1.

HAIGH Christopher, *The Last Days of the Lancashire Monasteries and the Pilgrimage of Grace*, Manchester, Manchester University Press, 1969.

HAIGH Christopher, *Reformation and Resistance in Tudor Lancashire*, Cambridge, Cambridge University press, 1975.

HAIGH Christopher, « The Recent Historiography of the English Reformation », *The Historical Journal*, vol. 25, n° 4, 1982, p. 995-1007.

HAIGH Christopher, *English Reformations: Religion, Politics, and Society under the Tudors*, Oxford, Clarendon press, 1993.

HAMEAU Lucie, *Le regard porté sur les femmes par le franciscain Jean Benedicti à travers son manuel de confession « La somme des pechez et le remede d'iceux... »*, Mémoire de Maîtrise sous la direction de Philippe Martin, Lyon, Université Lyon 2, 2013.

HARRIS Barbara J., « A New Look at the Reformation: Aristocratic Women and Nunneries, 1450-1540 », *Journal of British Studies*, vol. 32, n° 2, 1993, p. 89-113.

HAUSER H., « La Réforme en Auvergne, notes et documents (1535-1671) », *Bulletin historique et littéraire (Société de l'Histoire du Protestantisme Français)*, vol. 47, n° 2, 1898, p. 81-102.

HAWKYARD A. D. K., « GIFFORD, George II (by 1496-1557), of the Inner Temple, London and Middle Claydon, Bucks. | History of Parliament Online », sur *The History of Parliament. British Political, Social and Local History* (en ligne).

HEAD Thomas, « The Religion of the Femmelettes: Ideals and Experience among Women in Fifteenth and Sixteenth Century France », dans Lynda L. Coon et Katherine J. Haldane (éd.), *That Gentle Strength: Historical Perspectives on Women in Christianity*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1990, p. 149-175.

HEAL Felicity, *Reformation in Britain and Ireland*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

HEALE Martin, *The Abbots and Priors of Late Medieval and Reformation England*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

HEITZ-MULLER Anne-Marie, *Femmes et Réformation à Strasbourg : 1521-1549*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.

HEMARDINQUER Jean-Jacques, « Les femmes dans la Réforme en Dauphiné », *Bulletin philologique et historique (jusqu'à 1610) du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 1959, p. 381-397.

HENNEAU Marie-Élisabeth, *Les cisterciennes du pays mosan. Moniales et vie contemplative à l'époque moderne*, Bruxelles/ Rome, Institut historique belge de Rome/ Brepols, 1990.

HENNEAU Marie-Élisabeth, « Monachisme féminin au pays de Liège à la fin du XVII^e siècle : une vie sub clausura perpetua ? », *Histoire, économie & société*, vol. 24, n° 3, 2005, p. 387-398.

HÉRITIER Françoise, *L'exercice de la parenté*, Paris, Gallimard, 1981.

HERVOUET Blandine (éd.), *L'évolution des modes de preuve, du duel de Carrouges à nos jours*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2014.

HICKERSON Megan Lora, *Making Women Martyrs in Tudor England*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2005.

HICKERSON Megan Lora, *In Control of Conscience: Female Recusancy in Elizabethan England*, Lubbock, Texas Tech University, 1991.

HINLICKY Paul R., *Luther and the Beloved Community: A Path for Christian Theology After Christendom*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2010.

HOBBSBAWM Eric, « Inventer des traditions », *Enquête. Archives de la revue Enquête*, n° 2, 1995, p. 171-189.

HODGETT Gerald A. J., *The State of the Ex-religious and Former Chantry Priests in the Diocese of Lincoln 1547-1574: From the Returns in the Exchequer*, Hereford, Hereford Times, coll. « The Publications of the Lincoln Record Society », 1959, vol. 53.

HODGETT Gerald A. J., « The Unpensioned Ex-religious in Tudor England », *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. 13, n° 02, 1962, p. 195-202.

HOHL Claude, « Naissance et développement de la Réforme en Auxerrois », dans Léo Hamon, *Un siècle et demi d'histoire protestante : Théodore de Bèze et les protestants sujets du roi*, Paris, Les Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1989.

HOUDARD Sophie, « La possession de Loudun (1632-1637) », *Communications*, vol. 92, n° 1, 2013, p. 37-49.

HOULLEMARE Marie, « Un avocat parisien entre art oratoire et promotion de soi (fin XVI^e siècle) », *Revue historique*, n° 630, 2004, p. 283-302.

HOURS Bernard, *Des moines dans la cité. XVI^e - XVIII^e siècle*, Paris, Belin, 2016.

HUG Tobias B., *Impostures in Early Modern England: Representations and Perceptions of Fraudulent Identities*, Manchester, Manchester University Press, 2009.

HUTCHISON Ann M., « What the Nuns Read: Literary Evidence from the English Bridgettine House, Syon Abbey », *Mediaeval Studies*, vol. 57, 1995, p. 205-222.

JAMES Frank A., *Peter Martyr Vermigli And The European Reformations: Semper Reformanda*, Leiden et Boston, Brill, 2004.

JARITZ Gerhard et Ana MARINKOVIĆ, *Violence and the Medieval Clergy*, Budapest, Central European University Press, 2011.

JONES Edward Alexander et Alexandra WALSHAM (éd.), *Syon Abbey and its Books: Reading, Writing and Religion, c.1400-1700*, Woodbridge, Boydell Press, 2010.

JOUANNA Arlette, *La France du XVI^e siècle, 1483-1598*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

JUBIEN Alfred, *L'abbesse Marie de Bretagne et la réforme de l'ordre de Fontevrault : d'après des documents inédits*, Angers, E. Barassé, 1872.

KAARTINEN M., *Religious Life and English Culture in the Reformation*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2002.

KALIFA Dominique, « Introduction. Dénommer le siècle : « chrononymes » du XIX^e siècle », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, n° 52, 2016, p. 9-17.

KARANT-NUNN Susan C. et Merry E. WIESNER-HANKS, *Luther on Women: A Sourcebook*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

KARL Louis, « Note sur la fortune des œuvres d'Antonio de Guevara à l'étranger », *Bulletin hispanique*, vol. 35, n° 1, 1933, p. 32-50.

KELLY Joan, « Did Women have a Renaissance ? », dans *Women, History, and Theory: The Essays of Joan Kelly*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

KEITT Andrew W., *Inventing the Sacred: Imposture, Inquisition, And the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*, Leiden, Brill, 2005.

KEMP William et Diane DESROSIERS-BONIN, « Marie d'Ennetières et la petite grammaire hébraïque de sa fille d'après la dédicace de l'épître à Marguerite de Navarre (1539) », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. 60, n° 1, 1998, p. 117-134.

KINDER A. Gordon, « Religious Literature as an Offensive Weapon: Cipriano de Valera's Part in England's War with Spain », *The Sixteenth Century Journal*, vol. 19, n° 2, 1988, p. 223-235. JSTOR.

KINGDON Robert McCune, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1995.

KIRBY Torrance, William J. Torrance KIRBY, Emidio CAMPI et Frank A. James III, *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, Leiden, Brill, 2009.

KLAPISCH-ZUBER Christiane et Florence ROCHEFORT, « Clôtures », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 26, 2007, p. 5-16.

KNIBIEHLER Yvonne, *Les pères aussi ont une histoire*, Paris, Hachette, 1987.

KNOWLES David, *Bare Ruined Choirs. The Dissolution of the English Monasteries*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

KNOWLES David, *The Religious Orders in England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, vol. III, The Tudor Age.

KNOWLES David, David M. SMITH et Christopher Nugent Lawrence BROOKE, *The Heads of Religious Houses: England and Wales, III. 1377-1540*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

KNUDSEN Christian David, *Naughty Nuns and Promiscuous Monks: Monastic Sexual Misconduct in Late Medieval England*, Thesis, Toronto, University of Toronto, 2012.

KOLB Robert, *Luther's Wittenberg World: The Reformer's Family, Friends, Followers, and Foes*, Minneapolis, Fortress Press, 2018.

KÖRMER Martin, « Réforme et sécularisation des biens monastiques », *Revue suisse d'histoire*, vol. 24, n° 2, 1974, p. 205-224.

KRAMPL Ulrike, « Le corps à l'époque moderne. Bibliographie », *Genre & Histoire*, n° 2, 2008.

KRÖTZL Christian et Kirsi SALONEN, *The Roman Curia, the Apostolic Penitentiary and the Parties in the Later Middle Ages*, Rome, Institutum Romanum Finlandiae, 2003.

LACROIX André, *L'arrondissement de Montélimar : géographie, histoire et statistique*, Valence, Librairies Combier et Nivoche, 1877, vol. VI.

LAQUEUR Thomas, *La Fabrique du sexe : Essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard [rééd.], 2013.

LARRAN Francis, *Le bruit qui vole. Histoire de la rumeur et de la renommée en Grèce ancienne*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2010.

LASLETT Peter, *The World We Have Lost: Further Explored*, Londres, Routledge [1ère édition : 1965], 2015.

LAURENCE Anne, « Women in the British Isles in the Sixteenth Century », dans Robert Tittler et Norman L. Jones (éd.), *A Companion to Tudor Britain*, Malden, Blackwell, 2004, p. 381-398.

LAURENCE Anne, *Women In England 1500-1760: A Social History*, Londres, Phoenix ebook, 2013.

LAUZUN Philippe, *Les Couvents de la ville d'Agen avant 1789, couvents de femmes*, Agen, Michel et Médan, 1893.

LAZARD Madeleine, *Deux sœurs ennemies, Marie Dentièrre et Jeanne de Jussie : nonnes et réformées à Genève*, Paris, Ed.de La Maisnie, 1982.

LAZARD Madeleine, « Chapitre IX - Les religieuses », dans *Images littéraires de la femme à la Renaissance*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Littératures modernes », 1985, p. 153-173.

LAZARD Madeleine, *Les Avenues de Fémynie : Les femmes et la Renaissance*, Paris, Fayard, 2001.

LE CACHEUX Marie-Josèphe, « Histoire de l'abbaye de Saint-Amand de Rouen, des origines à la fin du XVI^e siècle », *Bulletin de la Société des antiquaires de Normandie*, vol. 44, 1936, p. 5-289.

LEBEUF Jean, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris*, Paris, chez Prault père, 1758.

LE BLANC DE CERNEX Pierre, « L'abbaye du Betton aux 17^e et 18^e siècles. Vie religieuse et sociale », dans *Vie religieuse en Savoie : mentalités, associations / actes du XXXI^e Congrès des sociétés savantes de Savoie, Annecy, 13-14 septembre 1986*, Annecy, Académie salésienne, 1988, p. 289-307.

LECERF Auguste, *Le déterminisme et la responsabilité dans le système de Calvin*, Phoenix, Theotex [2014], 1895.

LEE Paul, *Nunneries, Learning, and Spirituality in Late Medieval English Society: The Dominican Priory of Dartford*, Woodbridge, York Medieval Press, 2001.

LEMERCIER Claire et Emmanuelle PICARD, « Quelle approche prosopographique ? », dans Laurent Rollet et Philippe Nabonnaud (éd.), *Les uns et les autres. Biographies et prosopographies en histoire des sciences*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 2012, p. 605-630.

LEMIEUX Cyril, « À quoi sert l'analyse des controverses ? », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n° 25, 2007, p. 191-212.

LEONARD Amy, « Female Religious Orders », dans R. Po-chia Hsia (éd.), *A Companion to the Reformation World*, Malden, Blackwell, 2004, p. 237-254.

LEONARD Amy, « The Personal is Political: Convents in the Holy Roman Empire », dans Christopher Ocker, Michael Printy, Peter Starensko et Peter Wallace (éd.), *Politics and Reformations: Histories and Reformations: Essays in Honor of Thomas A. Brady, Jr.*, Leiden, Brill, 2007, p. 200-215.

LEONARD Amy, « Defending Women's Communal Life. Dominican Nuns at Strasbourg (1526) », sur *From the Reformation to the Thirty Years War (1500-1648). German History in Documents and Images* (en ligne).

LESCUYER Mathieu, « Guillaume Ranchin (1559-1605), érudit protestant et gallican. Sa bibliothèque et sa famille », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015)*, vol. 145, 1999, p. 509-571.

LETT Didier, « L'histoire des frères et des sœurs », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 34, 2011, p. 182-202.

LÉVY Jacques et Michel LUSSAULT, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, 2003.

LIENHARD Thomas et Isabelle POUTRIN, *Pouvoir politique et conversion religieuse. 1. Normes et mots*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2017.

LIVEING Henry George Downing, *Records of Romsey Abbey: an Account of the Benedictine House of Nuns, with notes on the Parish Church and Town (A.D. 907-1558)*, Winchester, Warren and son, 1906.

LOGAN Francis Donald, *Runaway religious in medieval England: c. 1240-1540*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

LOIRETTE Gabriel, « Catholiques et protestants en Languedoc à la veille des guerres civiles, d'après un document inédit », *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol. 23, n° 101, 1937, p. 503-525.

LOUIS DURAND P., « Joachim Du Moulin, père du célèbre Pierre Du Moulin, a-t-il été moine ? », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1852-1865)*, vol. 13, 10/12, Librairie Droz, 1864, p. 273-275.

LUSSET Elisabeth, « Moines et moniales de naissance illégitime. Entrer dans les ordres réguliers et y faire carrière à la fin du Moyen Âge : entre droit général et *ius proprium* », dans Carole Avignon, *Bâtards et bâtardises dans l'Europe médiévale et moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2018, p. 125-134.

LUSSET Elisabeth, « Des religieux en quête de grâce : les suppliques adressées à la Pénitencerie apostolique par des clercs réguliers violents au XV^e siècle », *Médiévales. Langues, Textes, Histoire*, n° 55, 2008, p. 115-133.

LUSSET Elisabeth, *Crime, châtement et grâce dans les monastères au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2017.

LUSSET Elisabeth, « *Licentia standi extra*. L'office de la Pénitencerie apostolique, les clercs réguliers et la clôture (1458-v. 1520) », Rennes, Presses Universitaires de Rennes, à paraître.

LUTTON Robert et Elisabeth SALTER, *Pieties in Transition: Religious Practices and Experiences, C.1400-1640*, Aldershot, Ashgate, 2007.

MACCULLOCH Diarmaid, *The Later Reformation in England 1547-1603*, New York, Macmillan International Higher Education, 1990.

MADINIER-GUILLABERT Tiphaine, « Le Carnaval, un outil de la Réforme ? Les cas de Bâle et Berne », *Le Verger*, Bouquet 6, 2014.

MAILLARD-LUYPAERT Monique, *Papauté, clercs et laïcs : le diocèse de Cambrai à l'épreuve du grand schisme d'occident (1378-1417)*, Bruxelles, Publications Fac St Louis, 2001.

MAILLARD-LUYPAERT Monique, « Pénitencerie apostolique et mariage dans les diocèses de Théroouanne, Tournai, Cambrai et Liège (1438-1453) » (en ligne : <https://www.academia.edu/>).

MANDROU Robert, « Les Français hors de France aux XVI^e et XVII^e siècles », *Annales*, vol. 14, n° 4, 1959, p. 662-675.

MANETSCH Scott M., *Calvin's Company of Pastors: Pastoral Care and the Emerging Reformed Church, 1536-1609*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

MARCELLIN Katia, « Materialising Oblivion: the Creative and Poetic Powers of Metalepsis in Ali Smith's *Hotel World* and *The Accidental* », *Caliban*, n°60 : « La Vie de l'oubli dans la littérature britannique des XX^e et XXI^e siècles », 2018, p. 101-113.

MARTIN Pierre, « L'invention du jésuite pédophile », *Albineana, cahiers d'Aubigné*, vol. 23, 2011, p. 13-49.

MAYEUR Jean-Marie, LUCE PIETRI, ANDRÉ VAUCHEZ et MARC VENARD, *Le temps des confessions (1530-1620) : Histoire du christianisme*, Paris, Desclée, 1992, vol. 8.

MAZAURIC R., « Note sur la chronique anonyme d'un bourgeois de Metz », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 95, 1948, p. 184-212.

McKEE Elsie Anne, « Katharina Schütz Zell, Idelette de Bure, and Reformed Women's Views and Experience of Marriage », *Reflexus-Revista de Teologia e Ciências das Religiões*, n° 17, 2017, p. 15-35.

McNAIR Philip M. J., « Peter Martyr in England », dans Joseph C. McLelland, *Peter Martyr Vermigli and Italian Reform*, Montréal, Wilfrid Laurier Univ. Press, 2006, p. 85-106.

McNAMARA Jo Ann, *Sisters in arms: Catholic nuns through two millenia*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1996.

MÉNARD Léon et Charles de BASCHIS (éd.), *Pieces fugitives, pour servir à l'histoire de France avec des notes historiques & géographiques*, Paris, chez Hugues-Daniel Chaubert, libraire, 1759, vol. 1, partie 2.

MEYER Frédéric, « Le regard des voyageurs étrangers sur la religion des Savoyards du XVI^e siècle au début du XIX^e siècle », dans Serge Brunet, Dominique Julia et Nicole Lemaître (éd.), *Montagnes sacrées d'Europe : actes du colloque « Religion et Montagnes »*, Tarbes, 30 mai-2 juin 2002, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 301-313.

MEYER Judith Chandler Pugh, *Reformation in La Rochelle: Tradition and Change in Early Modern Europe, 1500-1568*, Genève, Librairie Droz, 1996.

MICHEL Emmanuel, *Biographie du Parlement de Metz*, Metz, Nouvian, 1855.

MICHELET Jules, *La Sorvière*, Bruxelles, A. Lacroix, Verboeckhoven, 1863.

MIGNE Jacques-Paul, *Theologiae cursus completus: ex tractatibus omnium perfectissimis ubique habitus...*, Paris, Apud editorem, 1840, vol. 19.

MILLET Olivier, *Calvin et la dynamique de la parole : étude de rhétorique réformée*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1992.

MILLET Olivier, « Calvin, homme de parole, interprète de la Bible et écrivain », *La Revue Réformée*, vol. 254, 2010.

MINVIELLE Stéphane, *La famille en France à l'époque moderne : XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2010.

MONAHAN Arthur P., *Consent, Coercion, and Limit: The Medieval Origins of Parliamentary Democracy*, Leiden, Brill, 1987.

MONTA Susannah B., « Foxe's Female Martyrs and the Sanctity of Transgression », *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme*, vol. 25, n° 1, 2001, p. 3-22.

MONTER E. William, *Judging the French Reformation: Heresy Trials by Sixteenth-century Parlements*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999.

MONTER E. William, « Les exécutés pour hérésie par arrêt du Parlement de Paris (1523-1560) », *BSHPF*, vol. 142, 1996, p. 191-224.

MONTER E. William, « Women in Calvinist Geneva (1550-1800) », *Signs*, vol. 6, n° 2, 1980, p. 189-209.

MORÉRI Louis, *Le grand dictionnaire historique*, Amsterdam, P. Brunel, 1740, vol. 2.

MOTTIER Cédric, « Sécularisation, gestion et dévolution des biens ecclésiastiques par Berne, exemple de ses bailliages limitrophes de Genève (1536-1567) », dans Catherine Santschi (éd.), *Les registres du Conseil de la République de Genève sous l'Ancien Régime*, Genève, Archives d'État de Genève, 2009, p. 195-209.

MURPHY Gwénaél, « Destins de religieuses pendant la Révolution française : l'exemple du diocèse de Poitiers », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 15, 2002, p. 111-122.

MURPHY Gwénaél, « Hygiène et soins du corps dans les couvents de femmes du Poitou au XVIII^e siècle », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, n° 110-3, n° 3, 2003, p. 77-86.

MURPHY Gwénaél, « Les religieuses mariées pendant la Révolution française », dans Luc Capdevila, Martine Cocard, Dominique Godineau, Sophie Cassagnes, François Rouquet et Jacqueline Sainclivier (éd.), *Le genre face aux mutations : Masculin et féminin, du Moyen Âge à nos jours*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Histoire », 2015, p. 243-254.

NAPHY William G., *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation: With a New Preface*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1994.

NASSIET Michel, « Bâtardise, violence et normes de comportement au XVI^e siècle », dans Carole Avignon (éd.), *Bâtards et bâtardises dans l'Europe médiévale et moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Histoire », 2018, p. 369-380.

NEWCOMBE David G., *Henry VIII and the English Reformation*, Londres, Routledge, 2002.

OBERMAN Heiko Augustinus, *Luther: Man Between God and the Devil*, New Haven, Yale University Press, 2006.

OLIVIA Marilyn, « Unsafe Passage: The state of the nuns at the Dissolution and their conversion to secular life », dans Joan Greatrex (éd.), *The Vocation of Service to God and Neighbour. Essays on the Interests, Involvements and Problems of Religious Communities and their Members in Medieval Society*, Turnhout, Brepols, 1998, p. 87-103.

OLIVIA Marilyn, *The convent and the community in Late Medieval England. Female monasteries in the Diocese of Norwich, 1350-1540*, Woodbridge, The Boydell press, coll. « Studies in the History of Medieval Religion », n° 12, 1998.

OXLEY James Edwin, *The Reformation in Essex to the Death of Mary*, Manchester, Manchester University Press, 1965.

OZMENT Steven, *The Age of Reform, 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven, Yale University Press, 1980.

OZMENT Steven, *When Fathers Ruled: Family Life in Reformation Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

PAGE William et J. Horace ROUND (éd.), *A History of the County of Essex*, Londres, Victoria County History, 1907, vol. 2.

PAGE William (éd.), *A History of the County of Suffolk*, Londres, Victoria County History, 1975, vol. 2.

PALLAVICINO Sforza, *Histoire du concile de Trente*, Paris, J.P. Migne, 1864.

PALLISER David M., *Tudor York*, Oxford, Oxford University Press, 1979.

PANNIER Jacques, *L'Église réformée de Paris sous Henri IV*, Paris, H. Champion, 1911.

PARESYS Isabelle, *Aux marges du royaume : violence, justice et société en Picardie sous François Ier*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998.

PARISH Helen L., *Clerical Marriage and the English Reformation: Precedent Policy and Practice*, Farnham, Ashgate, 2000.

PARISH Helen L., *Clerical Celibacy in the West, c.1100-1700*, Farnham, Ashgate, 2010.

PARSONS Michael, *Reformation Marriage: The Husband and Wife Relationship in the Theology of Luther and Calvin*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2011.

PATTISON Bonnie L., *Poverty in the Theology of John Calvin*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2006.

PÉCOUT Thierry, « Les actes de reconnaissances provençaux des XIII^e-XIV^e siècles : une source pour l'histoire du pouvoir seigneurial », dans Claude Carozzi et Huguette Taviani-Carozzi (éd.), *Le médiéviste devant ses sources : Questions et méthodes*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, coll. « Le temps de l'histoire », 2004, p. 271-286.

PELLEGRIN Nicole, *Veufs, veuves et veuvage dans la France d'Ancien Régime : actes du Colloque de Poitiers (11-12 juin 1998)*, Paris, Honoré Champion, 2003.

PEREIRA Mya, Françoise de LIGNY, Michel BOURRY et Philippe RACINET, « Un espace monastique royal : L'abbaye du Moncel (Pontpoint, Oise) », *Archéologie médiévale*, vol. 19, n° 1, 1989, p. 131-172.

PERUZZI Loys de, *Discours des guerres avenues en Provence & conte d'avignon, entre les catoliques, & ceulx qui se disent Huguenaux, l'an 1562*, Anvers, Tilens, 1565.

PETERS Greg, *The Story of Monasticism: Retrieving an Ancient Tradition for Contemporary Spirituality*, Grand Rapids, Baker Academic, 2015.

PFLUG Sarah, « Réforme et transformation du paysage urbain dans le pays de Vaud », *Chrétiens et sociétés. XVI^e-XXI^e siècles*, n° 22, 2015, p. 7-30.

PICARD Louis-Auguste, *Légendes et Miracles de Fontevraud*, Saumur, Impr. Paul Godet, 1913.

PLUMMER Marjorie Elizabeth, « 'Partner in his Calamities': Pastors' Wives, Married Nuns and the Experience of Clerical Marriage in the Early German Reformation », *Gender & History*, vol. 20, n° 2, 2008, p. 207-227.

PLUMMER Marjorie Elizabeth, « "Nothing more than Common Whores and Knaves": Married Nuns and Monks in the Early German Reformation », dans David M. Luebke et Mary Lindemann (éd.), *Mixed Matches: Transgressive Unions in Germany from the Reformation to the Enlightenment*, Farnham, Ashgate, 2012, p. 131-166.

PLUMMER Marjorie Elizabeth, *From Priest's Whore to Pastor's Wife: Clerical Marriage and the Process of Reform in the Early German Reformation*, Londres, Routledge, 2016.

PLUMMER Marjorie Elizabeth, « Neither Nun nor Laywoman. Entering Lutheran Convents during the Reformation of Female Religious Communities in the Duchy of Braunschweig, 1542-1655 », dans Alison Weber (éd.), *Devout Laywomen in the Early Modern World*, Abingdon, Routledge, 2016, p. 196-218.

PLUMMER Marjorie Elizabeth, « A View from the Choir: Forming Lutheran Culture in Pluriconfessional Westphalian Convents », *Past & Present*, vol. 234, 2017, p. 189-211.

POCH Marta Peguera, « Filiation illégitime et mariage reprouvé en France à l'époque moderne (XVI^e-XVIII^e siècle) », dans Carole Avignon (éd.), *Bâtards et bâtardises dans l'Europe médiévale et moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Histoire », 2018, p. 147-156.

POLO DE BEAULIEU Marie-Anne, *Éducation, prédication et cultures au Moyen âge*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, coll. « D'histoire et d'archéologie médiévales », n° 3, 1994.

POUTRIN Isabelle, *Le voile et la plume : Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, coll. « Bibliothèque de la Casa de Velázquez », 1995.

POUTRIN Isabelle, *Convertir les musulmans, Espagne, 1491-1609*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

POUTRIN Isabelle, « "Muchas profesan por fuerza, se quejan, y con el tiempo, se aquietan". El caso Elena Cervera, Barcelona-Roma, 1616 », *Historia Social*, n° 91, 2018, p. 131-148.

POUTRIN Isabelle, « Conversions religieuses et fidélités politiques dans l'Europe moderne », sur *Conversion / Pouvoir et religion*, 2017 (<https://pocram.hypotheses.org/1481>, consulté le 20/04/2020).

POUTRIN Isabelle, « L'apostasie, désertion de la foi (catholicisme, 17^e-20^e s.) », sur *Conversion / Pouvoir et religion*, 2014 (en ligne : <https://pocram.hypotheses.org/276> ; consulté le 20 avril 2020).

POWER Eileen Edna, *Medieval English Nunneries, c. 1275 to 1535*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922.

PRODI Paolo, *The Papal Prince. One Body and Two Souls: The Papal Monarchy in Early Modern Europe*, Susan Haskins (trad.), Cambridge [1ère publication : 1982, Bologne], CUP Archive, 1987.

RABER Karen (éd.), *A cultural history of women in the Renaissance*, Londres, Bloomsbury Publishing, 2013.

RAISON DU CLEUZIOW Yann, « Le couvent comme dispositif d'imposition de la vérité religieuse, The Convent as a Regime of Truth. Orthopraxy and Orthodoxy in the Dominican Order in France After World-War II », *Sociétés contemporaines*, n° 88, 2012, p. 73-98.

RAMBEAUD Pascal, *De La Rochelle vers l'Aunis. L'histoire des réformés et de leurs Eglises dans une province française au XVI^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2003.

RAPLEY Elizabeth, *A Social History of the Cloister: Daily Life in the Teaching Monasteries of the Old Regime*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's Press, 2001.

RAUTENBERG Michel, « Changer de ville, changer de vie, Changing the City, Changing of Life. Utopias, Aspirations and Inhabitant Commitments in Villeneuve d'Asq », *Ethnologie française*, n° 165, 2017, p. 121-130.

RAYMOND Marcel, « Jean Tagaut : poète français et bourgeois de Genève », *Revue du Seizième siècle*, vol. 12, 1925, p. 98-140.

REDWORTH Glyn, « A Study in the Formulation of Policy: The Genesis and Evolution of the Act of Six Articles », *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. 37, n° 1, 1986, p. 42-67.

REINHARD Wolfgang et Heinz SCHILLING (éd.), *Die Katholische Konfessionalisierung: Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993*, Münster, Aschendorff, 1995.

REVEL Jacques, « Histoire et sciences sociales », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n° 25, 2007, p. 101-126.

RICHMOND Legh, *The Fathers of the English Church: Or, A Selection from the Writings of the Reformers and Early Protestant Divines of the Church of England*, Londres, John Hatchard, 1810, vol. 5.

RIDLEY Jasper, *Thomas Cranmer*, Gravesend, Bell [1962], 2013.

ROBERT B., « Les premiers pasteurs d'Alençon. Un point d'histoire élucidé », *Bulletin / Société de l'histoire du protestantisme français : études, documents, chronique littéraire*, n° 83, 1934, p. 464-469.

ROBERT B., « Les premiers pasteurs d'Alençon. Un point d'histoire élucidé », *Bulletin / Société de l'histoire du protestantisme français : études, documents, chronique littéraire*, n° 83, 1934, p. 464-469.

ROCHE Daniel, *Les circulations dans l'Europe moderne : XVII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 2011.

ROCHE Daniel, *Humeurs vagabondes : de la circulation des hommes et de l'utilité des voyages*, Paris, Fayard, 2003.

ROEST Bert, *Order and Disorder: The Poor Clares between Foundation and Reform*, Leiden et Boston, Brill, 2013.

ROGER Alexandra, « Contester l'autorité parentale : les vocations religieuses forcées au XVIII^e siècle en France », *Annales de démographie historique*, n° 125, 2013, p. 43-67.

ROOKS Emily, *Resiliency, Adaptability and Agency: Exiled English Nuns and the Spanish Netherlands, 1597-1700*, Ontario, University of Guelph, 2015.

ROPER Lyndal, *The Holy Household: Women and Morals in Reformation Augsburg*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

ROSENBLIEH Émilie, « Entre grâce et peine de mort. Le cas d'une supplique enregistrée à la Pénitencerie apostolique sous le pontificat de Nicolas V (1447-1455) », dans Bernard Dauven et Xavier Rousseaux (éd.), *Préférant miséricorde à rigueur de justice : Pratiques de la grâce (XIII^e-XVII^e siècles)*, Louvain, Presses univ. de Louvain, 2012, p. 139-154.

ROULLET Antoine, *Corps et pénitence. Les carmélites déchaussées espagnoles ca. 1560 - ca. 1640*, Madrid, Casa de Velázquez, 2015.

RUCK Gabriel et abbé MARCELLIN, *Histoire de Montauban*, Montauban, Rethoré, 1841.

RUETHER Rosemary Radford, *Women and Redemption: A Theological History*, Minneapolis [2e édition], Fortress Press, 2011.

SALONEN Kirsi et Jussi HANSKA, *Entering a Clerical Career at the Roman Curia, 1458–1471*, Abingdon, Routledge, 2016.

SALONEN Kirsi et Ludwig SCHMUGGE, *A Sip from the « Well of Grace »: Medieval Texts from the Apostolic Penitentiary*, Washington, CUA Press, 2009.

SALVAN Adrien, *Histoire générale de l'église de Toulouse : depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, Toulouse, Delboy, 1860, vol. 4.

SANGIOVANNI Lucinda, *Ex-Nuns: A Study of Emergent Role Passage*, Norwood, Ablex, 1978.

SAULE Kevin, « La bâtardise ecclésiastique au Grand Siècle : Entre assimilation impossible et faible réprobation sociale », dans Carole Avignon (éd.), *Bâtards et bâtardises dans l'Europe médiévale et moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Histoire », 2018, p. 213-224.

SCHILLING Heinz, *Martin Luther: Rebel in an Age of Upheaval*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

SCHMUGGE Ludwig, « Female Petitioners in the Papal Penitentiary », *Gender & History*, vol. 12, n° 3, 2002, p. 685-703.

SCHMUGGE Ludwig, *Kirche, Kinder, Karrieren: päpstliche Dispense von der unehelichen Geburt im Spätmittelalter*, Zurich, Artemis & Winkler, 1995.

SCHNERB Bertrand, « Sauver les meubles. À propos de quelques traités de capitulation de forteresses du début du XV^e siècle », dans Gisela Naegle (éd.), *Faire la paix et se défendre à la fin du Moyen Age*, Munich, Oldenbourg Verlag, 2012, p. 214-264.

SCHUTTE Anne Jacobson, « Between Venice and Rome: The Dilemma of Involuntary Nuns », *The Sixteenth Century Journal*, vol. 41, n° 2, 2010, p. 415-439.

SCHUTTE ANNE JACOBSON, *By Force and Fear: Taking and Breaking Monastic Vows in Early Modern Europe*, Cornell University Press, New-York, 2011.

SCHUTTE Anne Jacobson, « Forced Monachization: not only a woman's problem », sur *Berfrois*, 2011 (en ligne).

SCOTT James C., *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1990.

SEGUIN Marc, « Les malheurs de Jeanne de Pons, "dame" de Mirabeau (1531-1568) », *Revue de la Saintonge et de l'Aunis : bulletin de la Société des archives historiques*, vol. 23, 1997, p. 39-50.

SÉGUY Jean, « San Giovanni (Lucinda) Ex-Nuns. A Study of Emergent Role Passage », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 51, n° 2, 1981, p. 288-289.

SHERWOOD Emily Gwynne, *Precarious Wife: Narratives of Marital Instability in Medieval and Early Modern Literature*, New York, The City University of New York, 2014.

SICARD-ARPIN Ghislaine, « Le sermon protestant, un enracinement dans la parole de Dieu », dans Jean-Pierre Landry, *Le temps des beaux sermons*, Genève, Librairie Droz, 2006, p. 51-60.

SKENAZI Cynthia, « Marie Dentièrre et la prédication des femmes », *Renaissance and Reformation*, vol. 21, n° 1, 1997, p. 5-18.

SMITH Holly Elizabeth, *Whoremongers, Heretics, and the Devil's Doctrine: Clerical Marriage in mid-Tudor England, 1540-1555*, Thesis, San Diego State University, 2010.

SMITH Jeanette C., « Katharina von Bora Through Five Centuries: A Historiography », *The Sixteenth Century Journal*, vol. 30, n° 3, 1999, p. 745-774.

SNYDER Jon R., *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*, Berkeley, University of California Press, 2012.

SOCIÉTÉ DES SCIENCES, ARTS ET BELLES-LETTRES DU TARN, *Bulletin de la Société des sciences, arts et belles-lettres du Tarn*, Albi, Imprimerie nouvelle, 1924.

SOEN Violet et Wim FRANÇOIS, *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and Beyond (1545-1700): Vol. 2: Between Bishops and Princes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.

SOMMERVILLE C. John, *The Secularization of Early Modern England: From Religious Culture to Religious Faith*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

SPEAR Valerie, *Leadership in Medieval English Nunneries*, Woodbridge, Boydell Press, 2005.

SPIESS Karl-Heinz, « Maintenance Regulations and Sibling Relations in the High Nobility of Late Medieval Germany », dans Christopher H. Johnson et David Warren Sabean (éd.), *Sibling Relations And The Transformations Of European Kinship, 1300-1900*, New York, Berghahn Books, 2013, p. 47-64.

STAUFFER Richard, *Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin*, Berne, P. Lang, 1978.

STEINBERG Sylvie, *La confusion des sexes. Le travestissement de la Renaissance à la Révolution*, Paris, Fayard, 2001.

STEINER Philippe, « Calvin, la réforme protestante et l'économie ; les analyses de Max Weber et Ernst Troeltsch ; le protestantisme ascétique et l'éthos économique », dans Jacques Varet (éd.), *Calvin : Naissance d'une pensée*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, coll. « Renaissance », 2018, p. 183-191.

STEINMETZ David C., « Calvin and the Monastic Ideal », dans Peter A. Dykema et Heiko Augustinus Oberman (éd.), *Anticlericalism: in Late Medieval and Early Modern Europe*, Leiden, Brill, 1993.

STEINMETZ David, *Calvin in Context: Second Edition*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

STEPHENSON F. M., *The Decline and Dissolution of the Gilbertine Order*, phd, University of Worcester, 2011.

STJERNA Kirsi Irmeli, *Women and the Reformation*, Malden, Blackwell, 2009.

STORA Jean-Benjamin, *Quand le corps prend la relève : Stress, traumatismes et maladies somatiques*, Paris, Odile Jacob, 1999.

STURMAN Winifred M., *Barking Abbey: a Study in its external and internal Administration from the Conquest to the Dissolution*, Londres, University of London, 1961.

TALLON Marius, « Origine de l'église des Vans : le premier temple, les premiers pasteurs », *Bulletin historique et littéraire (Société de l'Histoire du Protestantisme Français)*, vol. 32, n° 8, 1883, p. 337-349.

TERNON Maud, *Juger les fous au Moyen Âge. Dans les tribunaux royaux en France XIV^e-XV^e siècles*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018.

THOMPSON John Lee, *John Calvin and the Daughters of Sarah: Women in Regular and Exceptional Roles in the Exegesis of Calvin, his Predecessors and his Contemporaries*, Genève, Librairie Droz, 1992.

TISSOT Allan, *Une abbaye de renom à l'époque moderne : l'Abbaye aux Dames de Saintes (fin du XV^e siècle - début XIX^e siècle)*, Bordeaux, Bordeaux 3, 2012.

TREU Martin, « Katharina von Bora, the Woman at Luther's Side », *Lutheran Quaterly*, XIII, 1999, p. 156-178.

TROELTSCH Ernst, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard [1ère édition : 1909], 1991.

VACHET Adolphe, *Les anciens couvents de Lyon*, Lyon, E. Vitte, 1895.

VALLERY Gérard et Caroline HERVET, « Impact de diverses modalités organisationnelles du travail posté sur le sommeil, les comportements alimentaires, la vie sociale et familiale : le cas du personnel soignant en milieu hospitalier français », *Perspectives interdisciplinaires sur le travail et la santé*, vol. 7, n° 1, 2005.

VAULTIER Frédéric, *Histoire de la ville de Caen depuis son origine jusqu'à nos jours : contenant la description de ses monuments et l'analyse critique de tous les travaux antérieurs*, Caen, B. Mancel, 1843.

VENARD Marc, *Réforme protestante, réforme catholique dans la province d'Avignon au XV^e siècle*, Paris, Cerf, 1993.

VENARD Marc, « Les catholiques et la liberté de conscience au XVI^e siècle », *Nouvelle Revue du XVI^e Siècle*, vol. 11, 1993, p. 19-35.

VENARD Marc, « Une réforme gallicane ? Le projet de concile national de 1551 », *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol. 67, n° 179, 1981, p. 201-225.

VIEUSSEUX André, *The History of Switzerland: From the Irruption of the Barbarians to the Present Time*, Londres, Society for the diffusion of useful knowledge, 1840.

VINCENT Pascale, « Comment en arrive-t-on à l'expulsion ? », *Informations sociales*, n° 184, 2014, p. 42-51.

VUILLEUMIER Henri, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*, Lausanne, La Concorde, 1927, vol. I-l'âge de la réforme.

WABUDA Susan, *Preaching During the English Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

WABUDA Susan, *Thomas Cranmer*, Abingdon, Routledge, 2017.

WALKER BYNUM Caroline, *Holy Feast and Holy Fast: the Religious Significance of Food to Medieval Women*, Oakland, University of California Press, 1988.

WALKER Claire, *Gender and Politics in Early Modern Europe: English Convents in France and the Low Countries*, Palgrave, Basingstoke, 2003.

WALSH William H., « The Intelligibility of History », *Royal Institute of Philosophy*, vol. 17, n° 66, 1942, p. 128-143.

WALSHAM Alexandra, *Church Papists: Catholicism, Conformity and Confessional Polemic in Early Modern England*, Woodbridge, Boydell & Brewer Ltd, 1999.

WALSHAM Alexandra, *Catholic Reformation in Protestant Britain*, Aldershot, Ashgate, 2014.

WANEGFFELEN Thierry, *Ni Rome, ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 1997.

WANEGFFELEN Thierry, « Récits de conversion des XVI^e et XVII^e siècles. Discours confessionnel et expérience individuelle », dans Jean-Christophe Attias (éd.), *De la conversion*, Paris, Éditions du Cerf, 1998, p. 183-202.

WARNICKE Retha Marvine, *Women of the English Renaissance and Reformation*, Westport, Greenwood Press, 1983.

WATT Diana, « The Prophet at Home: Elizabeth Barton and the Influence of Bridget of Sweden and Catherine of Siena », dans Rosalynn Voaden (éd.), *Prophets Abroad: The Reception of Continental Holy Women in Late-medieval England*, Cambridge, Boydell & Brewer, 1996, p. 161-176.

WATT Jeffrey R., « Women and the Consistory in Calvin's Geneva », *The Sixteenth Century Journal*, vol. 24, n° 2, 1993, p. 429-439.

WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Suivi d'un essai*, Paris, Plon [1904-1905], 1964, version numérisée par l'UQAC.

WECK Béatrice Nicollier-De et Béatrice NICOLLIER, *Hubert Languet (1518-1581) : un réseau politique international, de Melanchthon à Guillaume d'Orange*, Genève, Librairie Droz, 1995.

WEISS Nathanaël, « Testament d'Elisabeth d'Hauteville, veuve du cardinal de Chatillon 13 janvier-6 juillet 1615 », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 71, n° 2, 1922, p. 88-96.

WEISS Nathanaël, « Quelques notes sur les origines de la Réforme et des guerres de religion en Dauphiné », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 56, n° 4, Librairie Droz, 1907, p. 316-371.

WENGLER Elisabeth, « Rethinking “Calvin’s Geneva”: Women, Agency, and Religious Authority in Reformation Geneva », *Proceedings of the Western Society for French History*, vol. 35, 2007, p. 55-70.

WERNER Janelle, « *Just as the Priests have their wives* »: *Priests and Concubines in England, 1375-1549*, Chapel Hill, University of North Carolina, 2009.

WERTHEIMER Laura, « Children of Disorder: Clerical Parentage, Illegitimacy, and Reform in the Middle Ages », *Journal of the History of Sexuality*, vol. 15, n° 3, 2006, p. 382-407.

WIESNER-HANKS Merry E., « Nuns, wives and mothers: Women and the Reformation in Germany », dans Sherrin Marshall (éd.), *Women in reformation and counter-reformation Europe: public and private worlds*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.

WIESNER-HANKS Merry E., *Convents Confront the Reformation: Catholic and Protestant Nuns in Germany*, Milwaukee, Marquette University Press, 1996.

WIESNER-HANKS Merry E., *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

WIESNER-HANKS Merry E., « “Liebe Schwester...”: Siblings, Convents and the Reformation », dans Naomi J. Miller et Naomi Yavneh (éd.), *Sibling Relations and Gender in the Early Modern World: Sisters, Brothers and Others*, Aldershot, Ashgate, 2006, p. 53-63.

WIESNER-HANKS Merry E., *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

WILSON J. (éd.), *A history of the County of Cumberland*, Londres, Victoria County History, 1905, vol. 2.

WITTE John et Robert M. KINGDON, *Sex, Marriage, and Family in John Calvin’s Geneva: Courtship, Engagement, and Marriage*, Grand Rapids, William. B. Eerdmans Publishing, 2005.

WOLFE Michael, *Changing Identities in Early Modern France*, Durham, Duke University Press, 1997.

WOLFE Michelle, *The Tribe of Levi: Gender, Family and Vocation in English Clerical Households, circa 1590-1714*, Columbus, The Ohio State University, 2004.

WOODWARD G. W. O., « The Exemption from Suppression of Certain Yorkshire Priors », *The English Historical Review*, vol. 76, n° 300, 1961, p. 385-401.

WYHE Cordula van, *Female Monasticism in Early Modern Europe: An Interdisciplinary View*, Aldershot, Ashgate, 2008.

YOST John K., « The Reformation Defense of Clerical Marriage in the Reigns of Henry VIII and Edward VI », *Church History*, vol. 50, n° 2, 1981, p. 152-165.

YOUINGS Joyce A., *The Dissolution of the Monasteries*, Londres, George Allen and Unwin, 1971.

ZAGORIN Perez, *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1990.

ZARRI Gabriella, « La clôture des religieuses et les rapports de genre dans les couvents italiens (fin XVI^e-début XVII^e siècles) », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 26, 2007, p. 37-60.

ZARRI Gabriella, « Gender, Religious Institutions and Social Discipline: the Reform of the Regulars », dans Judith C. Brown et Robert C. Davis (éd.), *Gender and Society in Renaissance Italy*, Londres, Routledge, 2014.

ZENEIDI Djemila, *Espaces en transactions*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013.

ANNEXES

ANNEXE I- LES RELIGIEUSES FACE AUX PARLEMENTS DE BORDEAUX ET DE TOULOUSE

Lignes grisées : cas qui dépendent de ces espaces, mais qui n'aboutissent pas devant les parlements.

Année	Document ou fait daté	Lieu et/ou couvent	Nom/nombre de religieuses	Étapes de la sécularisation	Informations autres	Références bibliographiques
1539	Arrêt de la Cour qui stipule l'évasion des cinq nonnes (incertitude pour la date : ou 1557 ?)	Bordeaux, couvent de l'Annonciade, ou de l'Avé Maria, crée en 1521.	5 religieuses, dont Mlle de Verteuil, quittent le couvent, acquises à la Réforme.	Ramenées au couvent, 2 sont mises sous les verrous. Mlle de Verteuil. Épouse Adrien de Montheron, Chevalier.	Probablement conversion au contact des frères franciscains.	Voir inventaire du couvent : demande la dot au père de l'échappée. GAULLIEUR Ernest, <i>Histoire de la réformation à Bordeaux et dans le ressort du parlement de Guyenne</i> , Paris, Honoré Champion, 1884, p.49-50.
1549	Condamnation pour hérésie.	Couvent de Saint-Girons	Jeanne de La Rède, religieuse.	Évite la sentence.		GAULLIEUR Ernest, <i>Histoire de la réformation à Bordeaux et dans le ressort du parlement de Guyenne</i> , Paris, Honoré Champion, 1884, p.150. PATRY H., <i>Les débuts de la Réforme protestante en Guyenne</i> , texte de l'arrêt.
1550	Après une dissolution temporaire pour cause de peste, 5 religieuses ne veulent pas rentrer.	Abbaye bénédictine Notre-Dame de Saintes.	Marie Chesnel, Anne et Madeleine de La Rochechandry, Renée de Montbron, et Anne de Fanares	Ramenées à l'abbaye.	L'abbesse dépose une première plainte au Parlement de Bordeaux en 1551. En 1552, trois moniales reviennent, en 1553, les deux dernières.	ADG, 1 B 130, p. 50, 04/09/1553, arrêt du Parlement de Bordeaux, cité par TISSOT Allan, <i>Une abbaye de renom à l'époque moderne : l'Abbaye aux Dames de Saintes (fin du XVe siècle - début XIXe siècle)</i> , Bordeaux, Bordeaux 3, 2012.
1554	Un commissaire envoyé par les conseillers de la cour de Bordeaux.	Nonnes de Saint-Pardoux (Périgord)	Des dominicaines.	« Préfèrent quitter leur couvent que de retrouver les chemins de l'orthodoxie ».		GARRISSON-ESTÈBE Janine, <i>Protestants du midi, 1559-1598</i> , p°48. Voir PATRY H., <i>Les débuts de la Réforme protestante en Guyenne</i> .

1554	Emprisonnement par le Parlement de Bordeaux.	Près de Condom.	Antoinette de la Mothe, Dominicaine de Pouillan		Courant de contestation passe sur les couvents de la Guyenne, elle est emprisonnée. Ce couvent est « rongé d'hérésie ».	GARRISSON-ESTÈBE Janine, <i>Protestants du midi, 1559-1598</i> , p°48.
1554	Procès contre Jehan Formal, ancien prêtre et Anthoinette def.... jadis religieuse de Vielmur		Antoinette de ... [ill.]	Procureur général de Rydenaudier	Vraisemblablement hérésie mais pas de mention de mariage	ADHG, 1B 3403, 1B 3407. Procès mené par l'inquisiteur de la foi et le vicaire de l'évêque devant la Grande Chambre.
1560	Fuite (une vingtaine de religieuses selon certains)	Couvent de l'Espinasse, ordre de Fontevault.		Toutes les nonnes embrassent la réforme et se marient à Montauban.	Une seule serait demeurée, et retirée au monastère de Saint Pantaléon.	HAAG, <i>La France Protestante ou vie des protestants français qui se sont fait un nom dans l'histoire</i> , Paris, volume 4, pp. 325-326. FAILLE, <i>Annales de la ville de Toulouse, Seconde partie</i> , p°212. SALVAN Adrien, <i>Histoire générale de la ville de Toulouse</i> , Vol. 4.
1561	Obtention du rescrit du pape. Mais procédure lancée dès entrée au couvent en 1531.	Parlement de Bordeaux. Couvent de l'Annonciade	Jeanne de Pons, Religieuse.	Épouse un ancien chanoine, le 22 avril 1563 (écuyer Gilbert de Pompadour).	Essaye d'être réintégrée dans l'héritage de sa mère décédée, alors que son père est remarié et a eu plusieurs enfants de ce nouveau lit	Les sources viennent de l'article : SEGUIN Marc, « Les malheurs de Jeanne de Pons, “dame” de Mirabeau (1531-1568) », Revue de la Saintonge et de l'Aunis : bulletin de la Société des archives historiques, vol. 23, 1997, p. 39-50.
1561	Psaumes de Marot chantés en français par les religieuses.	Bordeaux, couvent de l'Annonciade, ou de l'Ave Maria.				GARRISSON-ESTÈBE Janine, <i>Protestants du midi, 1559-1598</i> , p°48.

1561	Fuite de la religieuse	Bordeaux, couvent de l'Annonciade, ou de l'Avé Maria.	Mlle Métadier, alliée du pasteur Campagne	S'échappe, aventure rocambolesque.		Réquisitoire du procureur général Lescure : voir GAULLIEUR Ernest, <i>Histoire de la réformation à Bordeaux et dans le ressort du parlement de Guyenne</i> , Paris, Honoré Champion, 1884, p. 249, voir aussi Brives-Cazes Émile, « Arrêt ordonnant information contre les religieuses de l'Annonciade. N° CCXXXI, 29 mai 1561 », <i>Archives historiques du département de la Gironde</i> , vol. 18, 1878, p. 334-335.
1562	Châtiment	Toulouse	Trois augustines sont fouettées.			FAILLE, <i>Annales de la ville de Toulouse, Seconde partie</i> , p°242. ADHG, 1 B 3440, Juin Juillet 1562, [tournelle 84].
1564	Arrêt du Parlement de Toulouse	Toulouse	Une religieuse professe	Un prêtre institue héritier le fils qu'il a eu d'une religieuse		Henrys Claude, <i>Oeuvres de M. Claude Henrys</i> , Paris, les libraires associés, 1772, vol. 4., p. 449.
1568	Arrêt du parlement de Toulouse	Toulouse	Demoiselle Marguerite de Carmain	Démise de la demande faite de légitime succession.	Odet de Foix, Comte de Carmaing, l'emporte.	ROCHE-FLAVIN Bernard de La, <i>Arrests notables du Parlement de Toulouse</i> , Toulouse, Guillaume Louis Colomiez et Jérôme Posuel, 1682, p. 390.
1584	Date du procès du fils	Parlement de Toulouse	Maître Jean Suau, fils d'un chanoine et archidiacre de Nîmes et d'une religieuse	Fils privé de sa succession.		Caron Louis Le, <i>Responses ou décisions du droit françois</i> , 1605, p. 250 ; voir aussi Maynard Géraud de, <i>Notables et singulieres questions du droit escrit</i> , Paris, chez Robert Foüet, 1608, vol. 1. p. 140.

ANNEXE II- LES 12 ANCIENNES RELIGIEUSES LES PLUS CITÉES (ORDRE ALPHABÉTIQUE)

Nom	Couvent/ordre, pays	Nom du mari/promis, date, pays d'exil	Sélection de sources manuscrites et/ou imprimées
Agnes Aslaby	Prieure de Thicket (cist., Yorks.)	Brian Spofforth, recteur de Barton-in-Rydale, <i>deprived</i> en 1554.	Diocesan Courts of the Archbishopric of York, Borthwick Institute GB 193, CP.G.1073, CP.G.1109
Margaret Bathforth	Religieuse augustine de Moxby (aug., Yorks.)	Roger Newstead, <i>gressman</i> . Margaret doit divorcer de son mari en 1554, elle le retrouve à la fin du règne de Mary Tudor.	Sous son nom d'épouse, Margaret Newstead dans Diocesan Courts of the Archbishopric of York, Borthwick Institute GB 193, CP.G. 2216.
Anne de Beaumont	Vienne (France).	Promesse de mariage à Jacques Charvier, un charpentier, fils du geôlier (1552). Épouse en 1553 Janin Mallet, citoyen de Genève.	AEG, Minutes du notaire Jean Ragueau 8, fol. 235-240 (contrat de mariage)
Claude Bernard	« Notre Dame de la Saulsaye lez Villeneuve lez Paris ».	Jean Tagaut, mariage en 1554 à Genève.	AEG, Minutaires de Pierre du Vernay, notaire, vol. II, f.78 (contrat de mariage)
Charlotte de Bourbon	Abbesse de Jouarre.	Guillaume de Nassau, prince d'Orange, mariage en 1575.	BNF, départ. manus., Fr. 3182, « Recueil de lettres ... », Lettre 23, fol.54, Instruction de « Loys de Bourbon ».
Marthe Chartier	Religieuse fontevriste, Orléans.	Sort en 1562. Épouse un meunier, Hierosme Pathie.	Voir procès-verbal de sortie dans Vauzelles Ludovic de, <i>Histoire du prieuré de la Magdeleine-lez-Orléans</i> , Paris, J. Baur, 1873.
Yolande du Chastellet	Ancienne religieuse	Épouse Bernard de Melet, citoyen de Genève en 1566.	AEG, Minutes de Jean Ragueau 8, fol. 73-78 (accord avec ses frères)
Marie le Danois	Religieuse augustine	Antoine Avis. Mariage avant 1555 (date de la comparution consistoriale).	Watt Isabella M. et Jeffrey R. Watt, <i>Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin</i> , Genève, Librairie Droz, 2016, p. 110.
Marie Dentière	Abbesse de Tournai.	Se marie deux fois. Prêche devant le couvent des clarisses de Genève (1535).	« Epistre tres utile », dans Herminjard Aimé-Louis, <i>Correspondance des réformateurs...</i> , 1878, vol. 5, p. 295 et suiv.
Françoise de Foix	Abbesse de Sainte-Glossinde, Metz.	Se marie peut-être. Procès pour réinsertion dans l'héritage en 1611.	L. Servin, <i>Actions notables et plaidoyez de messire Loys Servin, Arnault et autres</i> , Rouen, 1629, p. 477
Barbe Girard	Religieuse de Saint-Bonneval-de-Thouars	Non mariée, mais procès en 1590 mené par son neveu pour s'opposer à un partage d'héritage.	Corberon Nicolas de, <i>Plaidoyez de messire Nicolas de Corberon ...</i> , Paris, Chez Henri Charpentier, 1707.
Blaisine Varembert	Clarisse de Genève.	Choisit de rester à Genève, épouse Thomas Genod.	Lambert Thomas A., <i>et alii, Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin</i> , Tome I, Genève, 1996, p. 285.

ANNEXE III- LA JUDICIARISATION PROGRESSIVE DES RELIGIEUSES MARIÉES EN FRANCE

(Source : <http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification/>)



ANNEXE IV- GENGENBACH, 1522, DIESS IST EIN IEMERLICHE CLAG DIE TODTENFRESSER.

(Illustration extraite de l'article : T. MADINIER-GUILLABERT, « Le Carnaval, un outil de la Réforme ? Les cas de Bâle et Berne », *Le Verger*, Bouquet 6, 2014.)



**ANNEXE V- LES « *REGISTRA MATRIMONIALIUM ET DIVERSORUM* » CONSULTÉS À LA
PÉNITENCERIE APOSTOLIQUE**

Les religieuses comme individus au tribunal de la Grâce : suppliques personnelles

Registre consulté <i>in extenso</i>	Année	N°fol.	Descriptif : exemples de suppliques mettant en scène des religieuses
100	1538-1539	439v	Un clerc demande une dispense pour naissance illégitime : sa mère était une religieuse (Palencia, Espagne)
113	1545-1546	96v-98v	« Absolutio ab apostasia pro moniali », Supplique d'une religieuse pour obtenir l'absolution d'une apostasie (Valence, Espagne).
		361r-362r	« Declaratoria religionis pro moniali », demande de dispense faite par une moniale pour être démise de ses vœux
		449v	« Standi extra propter infirmitates pro moniali », demande de dispense faite par une moniale pour sortir du monastère pour cause de maladie.
114	1546	236r	« Licencia standi extra pro moniali propter infirmitates » (Naples), demande de dispense faite par une moniale pour sortir du monastère pour cause de maladie.
117	1547	39r-39v	Contre-exemple : une voie communautaire. « Si non evidentem » (Cesenate, Italie), le couvent de Sainte Catherine demande une licence pour vendre certains biens.
		72r, 236v	Registre qui met en avant différentes modalités du contact des religieuses avec Rome : plusieurs suppliques pour faire déclarer les vœux nuls (« declaratoria religionis pro moniali » pour une femme d'Ispalen), plusieurs requêtes de sortir pour cause d'infirmité.
		105r-105v	« Declaratoria religionis pro moniali », pour une femme du diocèse de Tournai.
		283v-285v	« Absolutio ab apostasia cum heresie, standi ex propter infirmitates », supplique pour une absolution pour apostasie et hérésie, demande de sortie du couvent pour cause de maladie, pour deux religieuses de Cuenca (Espagne).
		583v-584r	« Deferendi habitum subtus » (« permission de porter un habit de Religieux sous le sien »), pour une religieuse du diocèse de Cambrai et Tournai.
		563v-565r	« Absolutio ab incestu pro moniali cum licencia standi extra », demande d'absolution pour un inceste pour une religieuse du diocèse de Cambrai et Tournai.
		603r-603v	« Absolutio a lapsu carnis pro moniali », absolution pour un péché de la chair commis par une religieuse.
122	1549	19v	Absolution pour apostasie d'un religieux (à titre comparatif)
148	1559	165v	« Indultum » (« indult »), Zamora (Esp.), pour accorder au supérieur de l'ordre de saint Jérôme la grâce de lutter contre les scandales d'un monastère féminin qui reçoit des personnes séculières.
		193r-193v	« Absolutio pro eo qui cognovit monialiem » ; une supplique qui demande l'absolution pour un laïc (d'Assise) qui a « connu des religieuses ».

151	1562	468v	« super defectu natalium », une abbesse demande à être absous d'une naissance illégitime.
		65v	Une femme laïque demande à être relevée d'un vœu de veuvage sans remariage : intérêt dans la comparaison avec des trajectoires dans le siècle.
152	1562	Rien	
154	1563	110v-112r	« Absolutio ab apostasia pro moniali », diocèse de Messanen. Supplique d'une religieuse pour être pardonnée de son apostasie : second cas trouvé.
		213v-214r	« Ad arctionem pro moniali », Braga (Portugal). Une religieuse veut changer d'ordre et de monastère.
		219v-220r puis 259v-260v	« Declaratoria religionis », Grenade, deux sœurs veulent sortir du couvent et pouvoir demeurer dans le siècle et se marier.
		580v-581r	« Declaratoria per vim et metum » : demande de dispense des vœux pour cause de pressions exercées par une religieuse de Ferrare. Veut prendre l'habit laïc et être rendue au siècle.
		832r-832v	« Ad parem vel arctiorem », demande de translation par une religieuse parisienne.

Outils utilisés pour aborder les registres

Traduction et histoire des diocèses	EUBEL Conrad, <i>Hierarchia catholica medii aevi : sive Summorum pontificum, S.R.E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series ... e documentis tabularii praesertim vaticani collecta, digesta, edita</i> , Ratisbonne, Monasterii Sumptibus et typis librariae Regensbergianae, 1913.

ANNEXE VI- LA MAIN DISCRÈTE D'UNE NONNE ? CATHERINE DE LA TOURRETTE (ADH, 63H57)

Image I- Une page de dispense

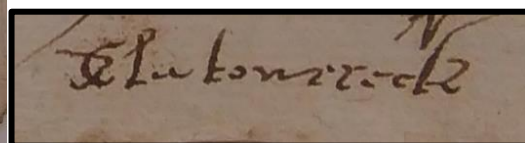
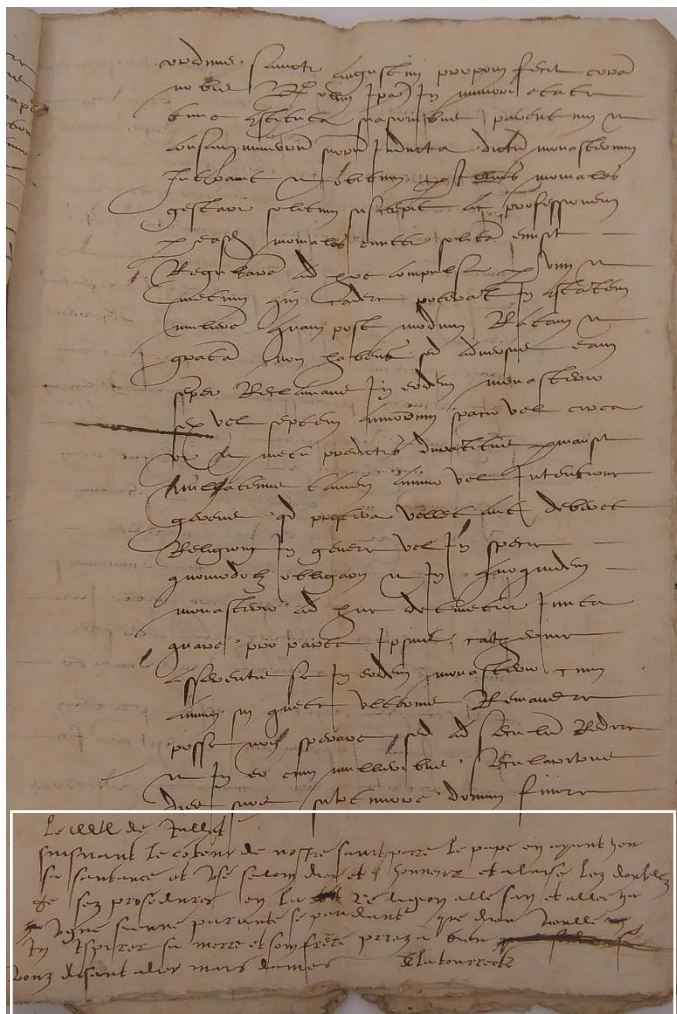


Image III- signature

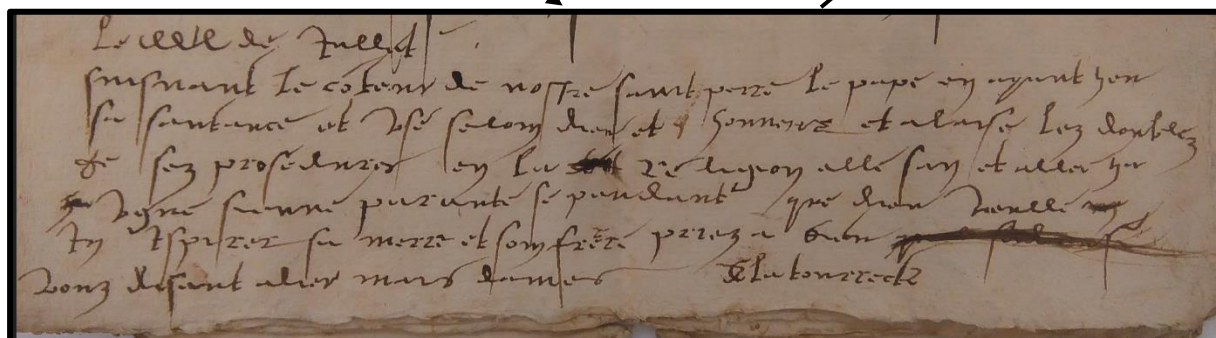


Image II- L'ajout d'une religieuse ?

ANNEXE VII- DES RELIGIEUSES AUX PARCOURS HYBRIDES : DES TRAVAUX D'ÉDIFICATION

BI-CONFESSIONNAUX

NOM DES RELIGIEUSES	PRATIQUES DE LA PAROLE	CONFESSION AFFICHÉE	DATE CONNUE	LIEU D'EXERCICE
Marie Dentièrre	Prédication	Réformée	1520 (approx. sortie du cloître)	Genève
Isabella Norwich	Ouverture d'une école	?	1541 (mention dans un testament)	Thetford
Bridget Coket	Ouverture d'une école	?	1541 (mention dans un testament)	Thetford
Joan Deane	Gouvernante pour les enfants	Catholique	1554 (<i>Return</i> des anciens membres du clergé pensionnés)	
Marguerite Nivette	À la tête d'une école pour fille	Réformée	1556 (mention par le conseil de ville)	Montélimar
Jeanne Chabot	Abbesse du Paraclet (de Troyes)	Réformée	1560-1593 (abbatiate pendant lequel elle véhicule les idées de la Réforme)	Troyes
Françoise de la Balme	Enseigne aux filles de Payerne	Réformée	1565 (sortie du cloître)	Payerne
Jeanne de Gontaut	Organisation de la prédication (jusqu'à son mariage)	Réformée	1567 (date du mariage)	
A nun	« Teacheth false doctrine »	Catholique	1578 (date d'une enquête)	Weaverham, Cheshire
Madeleine de Longwy	Abbesse du Paraclet (d'Amiens)	Réformée	Dans les années 1580 (date de la conversion)	Amiens

ANNEXE VIII- RETURNS ET PENSIONS IMPAYÉES

Les pensions impayées des religieuses mariées dans les 'retours' du County de Lincoln (1552) (NA, E101/76/18)

Gokewell	Anne Castillforth late prioress there in life unpaid for iiiijere ended at Michelmas late past the cause why as before is declared
Sempringham	Johanne Hordan in liff unpayd for oon yere ended at michelmas last past the cause why as before is declared
	Johane Assheley in lyff unpayd for oon yere ended at Michelmas last past the cause why as before is declared.
Catley	Christofre Hudson in liff and unpayd for oone yere ended at michelmas last past the cause why as before is declared
Sixhill	Isabel Walles late prioresse there in liff and unpayd for one yere ended at Michelmas last past the cause why as before is declared.
	Alice Thompson in liff and unpayd for too yeres ended at Michelmas last past the cause why as before is declared.
	Isabell Wryght in liff and unpayd for one yere ended at Michelmas last past the cause why as before is declared.
	Johane Kirby in liff and unpayd for oon yere ended at Michelmas last past the cause why as before is declared.
	Isabell Talbott in liff and unpayd for oon yere ended at Michelmas last past the cause why as before is declared.
	Anne Walles in liff and unpayd for oon yere ended at Michelmas last past the cause why as before is declared.
Bullyngton	Bridgett Moyre in liff and unpayd for oon yere and a half ended at michelmas last past the cause why as before is declared.
Hevenings (Heynings)	Isabell Ryder in liff and unpayd for oon yere and a half ended at michelmas last past the cause why as before is declared.
Irefford	Alice Chapman in liff and unpayd for oon yere and a half ended at michelmas last past the cause why as before is declared.
Stixwold	Agnes Bones in liff and unpayd for oon yere and a half ended at michelmas last past the cause why as before is declared.
Grimsbie	Johane Lonesdale in liff and unpayd for oon yere and a half ended at michelmas last past the cause why as before is declared.

ANNEXE IX- LE TÉMOIGNAGE RÉTROSPECTIF DE LA VIE AU COUVENT : MARGARET BATHFORTH,

Cause Papers, CP G. 2216, retranscription de l'extrait de l'interrogation de Margaret Newstead sur les dîmes du couvent dissous de Moxby, 1586

Margareta Newstead de Thonasbie, uxor Rogeri Newstead gresman etatis sue septuaginta duos [...] Super secundo articulo opta dicit that this exponent for XI yeres together nexte and immediatlye before the dissolucion and suppression of the monasteries or nunnrie of Molsesbye, art was a professed nun there, and for dyverse yeres before, dwelte and contynewed at the said nunnerie.

5 Duringe all which tyme she saithe that she, amongste other younge nuns of the said monasterie, helped to do suche necessarie busines, as was to be done aboute the same, and especiallye, she saithe, she yerelye duringe the tyme afforesaid helped in hay tyme to maik the hay growinge of

10 suche gounde, as belonged to the said nunnerie [...] she saithe that for and duringe the yeres afforesaid, she hir selfe did yerelye in hay harveste tyme helpe to raik after the wanes that held away the hay growinge of the ground afforesaid. [...]

Sexto articulo [...] dicit that this exponent haith harde the common opinion, voice and fame art of dyvers inhabitant of Sutton art and other placies hereaboute namelie, of dame Phillipp Jennison, dame Joan Ellarie, dame Margarete Cumpston, dame Joan Bentley, Dorothee Standiche, Joan Hanton, Elizabeth Burnet, all nunnes of the said nunnrie at the tyme of the dissolution, [...] Robert

15 Sherwin myller at the said monasterie, and of dyvers theres whose names she cannot call to mynde [...]

Ad quitus rendet that as she remembreth molsesbye monasterie was dissolved about XLVIII yeres ago, she saith she haith now forgotten the names of the closiers[...]

TRADUCTION

Margaret Newstead de Thornasbie, femme de Roger Newstead, âgée de 72 ans. À propos du second article, cette déposante dit que pendant toute une période de onze ans successifs, juste avant la dissolution et suppression du monastère ou couvent de Moxby, elle était religieuse professe là, et que pendant quelques années avant, elle avait vécu dans ledit monastère. Pendant toute ce temps,

5 elle dit qu'elle, parmi d'autres jeunes nonnes du même monastère, aidait à accomplir les tâches nécessaires, puisqu'elles devaient être faites, et tout particulièrement, dit-elle, chaque année pendant la période susmentionnée, elle aidait pendant les foins à faire pousser le foin de ce sol, qui appartenait audit couvent [...] elle dit que pendant les années susmentionnées, elle-même aidait

10 chaque année à la récolte des foins, à ratisser les plants fanés pour que le foin puisse pousser du sol susmentionné. [...]

À propos de l'article six, cette déposante dit qu'elle a entendu l'opinion commune, la voix et la réputation de divers habitants de Sutton et d'autres lieux aux alentours, par exemple, de dame Phillipp Jennison, dame Joan Ellarie, dame Margarete Cumpston, dame Joan Bentley, Dorothee Standiche, Joan Hanton, Elizabeth Burnet, qui étaient toutes des religieuses dudit couvent au temps

15 de ladite dissolution, [...] Robert Sherwin, meunier dudit monastère, et de divers autres dont elle ne peut faire venir les noms à son esprit. [...]

Sur l'article cinq, elle reedit qu'elle se souvient que le monastère de Moxby a été dissous il y a 48 ans, elle dit qu'elle a maintenant oublié les noms des closiers.

[....]

ANNEXE X- LES MARIAGES DOUBLEMENT CLÉRICAUX, DES TRAJECTOIRES DE MOBILITÉ ?

En gras : les trajectoires d'exil

Nom de l'ancienne religieuse	Nom du mari	Fonction	Dates du mariage	Espaces de départ et d'arrivée
Marie Dentièrre	Simon Robert	Ancien curé, puis pasteur	Autour de 1524	Tournai-CH
	Antoine Froment	Pasteur	1533	
Une religieuse du couvent de « Migettes »	Abbé du Lac de Joux		Après 1531	FR/CH
Mistress Bure	Barrington	Ancien abbé de Walden	Avant 1535	GB
Blaisine Varember	Thomas Genod	Ancien prêtre	1536	CH
Hélène Aigre	François Gindron	Ancien prêtre	Avant 1538	CH
Une religieuse de la famille de Bidonnet	Un cordelier	Ancien cordelier puis pasteur	Autour de 1539	FR-GB
Jane Wadham	John Foster	Chapelain de l'abbaye de Romsey	Avant 1543	GB
Catherine Dammartin	Pietre Martyr Vermigli	Réformateur	1545	CH-GB
Joan Astley	Christopher Hudson	Chanoine	Après 1549	GB
Une religieuse	Pierre Chrestien	Ministre	Autour de 1550	FR
Une religieuse	N... de La Barre	Ministre	Autour de 1550	FR
Catherine Jeanne	Pierre Rolier	Curé	Promesse avant 1550	FR-CH
Agnes Aslaby	Brian Spofforth	Recteur	Avant 1554	GB
Anne Castilforth	Robert Staynton	<i>Chantry priest</i> , curé de Broughton	Avant 1554	GB
Marie le Danois	Antoine Avis	Ancien moine	Avant 1555	FR-GB-CH
Catherine Bret	Jean-Antoine Bret	Ancien prêtre	Avant 1557	FR-CH
Nonnain de Vielmur	Rouquayrol	Ancien chanoine	1561	FR
Trois augustines	Trois augustins		Avant 1562	FR
Jeanne de Pons	Gilbert de Pompadour	Ancien chanoine	1563	FR
Une religieuse de l'Abbaye du Pré	Pierre Merlyn	Ministre	Avant 1565	FR
Une religieuse	Un chanoine et archidiacre		Bien avant 1584	FR
Une religieuse	Normant	Ancien prêtre/pasteur	Avant 1610	FR

ANNEXE XI- LE CONTRAT DE MARIAGE D'ANNE DE BEAUMONT

Minutes du notaire Jean Ragueau, 8, fol. 235-237v

Contract de mariage de noble Janyn Malliet citoien de geneve dune part, et noble Anne de Beaumont sa femme daultres des partz

Au nom de dieu ainsi soit il. Par la teneur de ce present public instrument a ung chascung soit faict notoire et manifeste et vu, comme ainsi soit, que promesse de mariage aye este faicte et contractee entre noble Janyn Malliet, filz de feu noble Guido Malliet, en son vivant bourgeois et marchand de geneve. Du voloir, licence et consentement de noble Jehan Malliet son frere, de noble François Chamoex son curateur, et des honorables Robert et Guillaume Du Puys, freres, ses voysins aussi, de maistre Guigne Brunod de [Chapparlean] notaire royale et pareillement de maistre Anthoine Burnot aussi notaire dud. lieu, ses aisme amis que led no. Mallet le dict estre vraye et aime, mesmes presentement a la stipulation et pronnunciation du present contract de mariage iceulx m. Jehan Mallet, François Chimoex son curateur, et aultres ses voysins, parens et allie sus nommés, presentz ont dict estre amis de l'une des parties. Et noble Anne, fille de noble et puissant seigneur Anthoine de Beaumont, escuyer et seigneur de la tour en Daulphine, et de Damoysselle Claude Marque. En voloir et licence de sesdict père et mere, comme elle dict conster par lectres missives de leur part a elle envoyee, et aussi par elle receues es pays de deca, et comme est evident de celaz par la venue de noble Claude de Beaumont, filz du prenomme noble Anthoine de Beaumont, son frere, lequel auroit este la pour leffect du present mariage, accompaigne de maistre Claude Papon, notaire Royal, et George Ganby marchand de [tanpis ?] en dauphine mandement de Theys, hic fut le matin mais incontinent s'estant appercu du deces dud. no. Anthoine de Beaumont, son père, pris son departement de chez sond. Père, se seroit bien [le surpris] telles nouvelles venues, retire et en alle de ceste cite vers son [...] **[fol. 235v]** et iceulx papon et ganby laisses ici, à leffect de quoy dessus de laultre des parties.

Consequement iceluy mariage celebre et sollempnize devant la face & congregation des fidelle selon la reformation evangeli[que] et puis finalement led mariage consomme et accomplys, ainsi quont dict lesdictes parties. Sus, est que lan prins a la nativite de nostre seigneur Jesuschrist, courant mille cinq cent cinquante et troys, et le vingteseptiesme jour du moys de febvrier. En presence de moy notaire public jure de la cite de genebve, et soubzigne et par devant les tesmoings en cy apres nommez. Pour la comtemplacion dequel manière et pour ce que dancienne et lamiable constume de ceste cite de geneve, les femmes apportent douaires es mariage a leur marys affin qui puissent plus accommodement supporter les charges de mariage. Personnellement sest constitue ladicte noble dame de Beaumont, fille dud feu noble anthoine de Beaumont, seigneur de la tour en Dauphine, agissante ici comme dessus est dict, en voloir et consentement de sesdictz père et mere, mesmes dud. Noble Claude de Beaumont son frere, combien seroit maintenant absent, ainsi quont dict ici lesdictz Papon et Ganby presents, et eulx mesmes pareillement consentent, a quelle saichante et bien advisee, de son bon gré, spontanee, volente, aussi de ses droys et afferes, en est bien [amplement] informee, sans estre contraincte, deceue ny [...] pour elle et les siens hoirs et successeur quelconques. Donne, vaille et constitue pour son doct et mariage, et en nom de mariage aud. Noble Janyn Melliet son espoux ici present, acceptant et stipulant pour luy et les siens hoirs et

45 successeurs, quel quilz soient. A scavoir la somme de mille livres tournoys et deux
centz livres tournoisis pour ses vestemens nupciaulx, et généralement tous et
singuliers ses aultres biens, meubles et immeubles presents et advenir, quelz quilz
50 soient par chaque lieu qui soient, soient meubles, immeubles, bagues dor ou
dargent, doys parties et portions a elle competantes et quelle hast et pourroit
havoir au temps advenir du paternel, maternel fraternel et sororenel, en quelle
espece et profict quilz soient. Payables lesdictes milles livres tournois de doct et
deux cens livres tournoys pour ses vestemens aux termes suyvens et cy [fol. 236]
apres escriptz.

Premierement le jourduy dacte des presentes cinq cent livres tournois et les
55 vestemens ou l'argent diceulx. Et les aultres et cinq cens livres que resteront a paier
de la dicte constituion se paieront an pour an, a chascung an, cent livre tournois
au jour de nouvel lan revollu jusques a fin de paiement, commençant le premier
paiement au jour de noel prochainement venant. Desquelles sommes sus
60 constituees, ledict noble Janyn Mallier pour luy et les siens susdictz, et de lauctorite
que dessus confesse l'avoir bien et reallement receu, de ladicte noble anne sa
femme, ici presente et acceptante pour elle et les siens susdictz, par les mains,
touteffoye pardevant maistre claud Papon et George Garby, de l'argent procede
audict noble Claude de Beaumont, frere de ladicte anne, a eulx par ledict noble
65 Claude de Beaumont delivre comme ilz doivent, asscavoir la somme de deux cens
et cinquante escus dor an soleil, de bon et juste prix pour le premier paiement
dud. dot et mariage sus constitue desdictes cinq cens livres solvables aujourdhuy.

Que le surplus qui pourroit estre desdicts deux cens et cinquante escus et qui
excederoit ladite somme de cinq cens livre sus et en deduction du paiement de
noel, suit estably prochainement venant de cent livres. Et aussi confesse comme
70 dessus ledict noble Melliet avoir bien et receu de la predite noble anne sa
femme, pour ses vestemens et en deduction diceulx, assavoir la somme de quinze
escus dor an soleil. Et ce tant en une corte de satin gris que en brodure dor,
estimes a tant par les parens et amys desdictes aultres parties. Et lesquelz deux
cent et cinquante escus dor dung coste, et lad corte et brodure pour lesdictz quinze
75 escus daultres coste, ont estes bailles, comptes et delivres aud no. Janyn Mallet en
presence de moydict notaire et tesmoinz cy apres nommes de sorte quil sen tient
pour bien content, et diceulx aquicte et libere. Ladicte noble anne constitue
comme plus amplement se pourra verser en la quittance sur ce diceulx deux cens
et cinquante escus et quinze escus sus confesses, au jourdhuy dacte des presentes
80 apres la prononciation du present contract par led. No. Malliet a lad. Sa femme,
faict, receu et stipule par moyd. Notaire nonobstant la presente confession a
laquelle [236 v.] quittance lon aie receus. Et le residu a paier de ladicte somme
sus constitue lad. Noble Anne pour elle et les siens, qui dessus promect par son
serment sur les saintes escriptures de dieu, es mains de moy dict notaire, prester
85 et soubz lobligation et ypotheque de tous et singuliers ses biens tant meubles que
immeubles presents et advenir, pour bailler et delivrer audict noble janyn son mary
aux termes dessus establis, assavoir la somme de cent livres tournoisy dici au jour
de noel prochain, venant et consequemment touz les ans aud jour de noel, l'an
present revollu, cent livre tournois juques en fin entier esplain paiement de lad
90 somme restante [...] avec tous dampz, justicestz et des proces, que en deffault de
fin paiement au terme et jour predict se pourroient ensuyvre. De si le cas de
restitution dudict mariage advenoit, que dudict par si que veuille garder ledict
noble Janyn Mallier espoux, sachant et bien admise de sa franche et liberalle
volonte pour luy et les siens heretier et successeurs quelconques et en voloir et

95 consentement dudit no. Jehan Mallet son frere de sesdictz parens curateur et
voysins sus nommes et en oultre de no. Claude de la Palle son beaufrere, donne et
concede par donacion pure et irrevocable a ladicte noble anne de Beaumont sa
femme presente et acceptante pour elle et les siens hoires que dessus, ascavoir la
100 somme de cinq cens livres tournois a la forme et selon les bonne volonte et
louables coustume dud Geneve, en accroist et augment aud. mariage sus constitue,
lesquelles cinq cens livre tournois [...] avec lesdictes mille livres tournois de
constitution dotale et vestement predictz on, et que dicelle se trouvera
legitiment avoir este paye. Ledict Janyn Mallet espoux promet par son serment
es mains de moydict notaire prester, et soubz lobligation de tous ses biens meubles
105 et immeubles presents et advenir ledict cas de restitution advenir, bailler, restituer
pour et delivrer aladicte anne sa femme ou aultres delle ainsi avant, par semblable
termes et paiemens que icelle constitution dotale se trouvera avoir este paye.
Esgallant le payemens dud accroist avec ceulx dudict mariage ensemble tous
damps et despens et affin dobtenir ladite Anne par les siens a ladicte [...] plus
110 grande assurance de lad. Restitucion **[fol. 237]** de mariage et habillements et
paiement daccroist led cas advenant aux termes susdictz icelluy no. Janyn pour luy
et les siens predictz et du voloir par consentement que dessus assigne, assepte et
ypothèque ledict mariage sus speciffier avec ledict accroist que donne aladicte
noble Anne son espouse les siens que dessus, ascavoir sur tous universelz et
115 singuliers les biens dud. no. Janyn meubles, immeubles, presentz et advenir, quelz
quils soient, pour et affin par lad no. Anne et les siens havoir son propre recoures
sus iceulx et en deffault de lad restitution de mariage, vestement et paiement
daccroist, led cas de restitution estant advenu, tenir et posseder lesdictz biens sus
ypothèque par lad Anne et les siens et diceulx tenir garder et fermer en tiltres [...] et
120 ypothèque jusques a ce que aud. cas adviennent led. mariage vestemens ou ce
que diceulx resteroit avec ledict accroist luy soient prins et restituer sans entrer ny
deduire les [...] et prisx desdicts biens en solt ny diminution du paiement desdictz
mariage et accroist et lesquelz [...] et prisx aud. cas advenant, ledict no. Janyn
Mallet pour luy et les siens susecuteur donne et concede aladicte Anne son espouse
125 et les siens, par donacion pure et irrevocable faicte [...]. Ayan ainsi este le bon
voloir et plaisir des aultres parties du consentement que dessus, nonobstant toutes
aultres promesses ou consentement qui pourroient estre entre elles faictes avant
le present contract auquel present contract elles se tiennent, [...].

130 Promectans pource lesdictes ambes parties pour elles et les livres preches. Par
leurs sermentz sur les saintes escriptures de Dieu es mains de moydict notaire,
respectivement faicte et prester. Et soubz lexpresse obligation et ypotection
speciale de tous universelz et singuliers leurs biens et de chascung deulx, tant que
lun peult toucher et apparetenir meubles, immeubles, presentz et advenir, quels
quils soient. Toutes les choses sus escriptes et en ce present public instrument de
135 mariage correctement avoir agreables, stables, fermes et vallides, et icelles l'une
parties a l'autre irrevocablement observer et accomplir sans en aulcung point y
contrevenir, par eulx ny les leurs, en iugement ny dehors, en sorte quelconques
ainsi [...] contrevenans de tout leur pouvoir obvier et deffendre. Renincant en
oultre lesdictes ambes parties pour elles et les leurs que dessus. En [...] de
140 leursdictz sermens [...] dessus prips et soubz **[237 v.]** lobligacion et ypotection
de biens semblables acelle que dessus, a tous universelz et singuliers droicts, status
et privileges, aussi a toutes loix, exceptions, coustumes, opposition, cautelles,
ca[u]llacions, déceptions, franchises et libertes. Et a tous et quelconques aultres
droictz escriptz et non escriptz par le moien desquels ou aulcung diceulx lesdictes

145 parties ou les leur, ou aultres pour eulx agissant, pourroient venir dire ou fere ou
opposer au contraire du contenu es dictes presentes, en tout ou en partie. Et
mesmes en droict disant la generale renonciation non valloir si la speciale ne
precede. Veuillantz lesdictz espoux et espouse, leur estoit faict achascung deulx
150 ung instrument public des choses sus escriptes par moy dict notaire soubsigne,
d'une mesme substance et teneur. Faict et prononcé a Genève en la [...] dessoutz
en la maison dud Janyn et espous et de sond. Frere. En laquelle ilz habitent
presentz [...] lesdictz no. Jehan Malliet, frere dud espoux, François Chamoix,
Robert [...] et puy sus nommes. Nobles Claude Lanonay le Jeune, Jehan
155 Gondard et Bonne Ayme Fartaze, Jehan Daygue Noyre, bourgeois et habitans de
Geneve tesmoins ad ce demandés et requis.

[suit la quittance faite par Anne de Beaumont]

ANNEXE XII- LES EX-RELIGIEUSES ET LA MATERNITÉ

Nom/ dénomination de la religieuse	Enfant (nombre)	Pays d'origine de la religieuse (et pays du mariage, si différent)	Date	Nombre cumulatif de religieuses- mères
Marie Dentièrre	Oui (cinq)	Flandres/ Suisse	Autour de 1524 (sortie- mariage)	1
Anna Adlischwyler	Oui (onze)	Suisse	1529 (mariage)	2
Une religieuse du couvent de « Mygettes »	Oui (une)	France (/Suisse ?)	1531 (mariage après cette date)	3
Sir Gilles Strangeways's sister	Oui (4)	Angleterre	1535 (mariée avant cette date, la dissolution du couvent)	4
Hélène Aigre	Oui (quatre ?)	Suisse	1538 (déjà mariée à cette date)	5
Jane Wadham	Oui (trois?)	Angleterre	1541 (mariage avant cette date)	6
Jane Lewkenor	1 ^{er} mariage : une. 2 ^{ème} mariage : quatre. Après : obligation de devenir novice à Syon. 3 ^e mariage : deux.	Angleterre	1539 (mariage après noviciat au couvent)	7
Anne de Vienne	Oui (une ?)	France	1547	8
Claude Bernard	Oui (deux)	France/ Suisse	1554 (date de la sortie), 1555 (date du mariage)	9
Agnes Aslaby ¹	Oui (un)	Angleterre	1554 (date de testament du mari qui indique un fils)	10
Jane Fairfax	Oui (un)	Angleterre	1555 (date de venue à la cour)	11
Madeleine le Mastin	Oui (un).	France	1561 (date du rapt du couvent ?)	12
Une religieuse de l'abbaye du Pré (Françoise de Mellay ²)	Oui (un)	France	1565 (mariage avant cette date)	13
<i>Jeanne de Gontaut</i>	<i>Oui (une) - incertain</i>	<i>France</i>	<i>1567 (date du mariage)</i>	<i>14</i>

¹ Voir le testament de Richard Spofforth, dans R. (Capt.) SPOFFORTH, *A new History of the Spofforth Family*, Yorkshire, A typewritten, unpublished family history, 1949, p. 79.

² H. CHARDON, « Les protestants au Mans en 1572, pendant et après la Saint-Barthelémy », *Revue historique et archéologique du Maine*, vol. 8, 1880, p. 290.

Charlotte de Bourbon	Oui (six)	France/ Pays-Bas	1575 (date du mariage)	14
Une religieuse ³	Oui (plusieurs)	France	1575 (arrêt du parlement pour succession, mariage bien avant, dure plus de dix ans)	15
Gabrielle de Saint-Chamond ⁴	Oui (sept, deux survivent à leur mère)	France	1577 (date du mariage)	16
Une religieuse ⁵	Oui (un)	France	1584 (mariage bien avant : date de procès du fils)	17
Une religieuse ⁶	Oui (un)	France	1607 (date de la tentative de réinsertion de l'enfant dans l'héritage : mariage bien avant)	18

³ L. LE CARON, *Responses ou décisions du droit françois, confirmées par arrests des cours souveraines de ce royaume et autres... enrichies de singulières observations du droit romain, revenüs et augmentées...*, op. cit., p. 289.

⁴ Testament de Gabrielle de Saint-Chamond, léguant à ses deux enfants (un fils, Melchior, et une fille Gasparde) une partie de ses biens a été édité dans : SOCIÉTÉ DE LA DIANA, *Recueil de mémoires et documents sur le Forez*, Saint-Etienne, Théolier et cie, 1888, vol. IX, p. 320.

⁵ L. LE CARON, *Responses du droit françois*, Lyon, Par Thomas Soubbron, 1600, p. 692.

⁶ C. LE BRET, *Les oeuvres de messire C. Le Bret, ... revenüs et augmentées par luy de plusieurs choses notables depuis la dernière édition*, Paris, Vve T. Du Bray, 1643, p. 552.

ANNEXE XIII- LES COMPAGNONS DES RELIGIEUSES : FRANCE, SUISSE, ANGLETERRE

Inspiré du tableau proposé par M. E. PLUMMER⁷

Le statut social des maris ou fiancés/ promis des anciennes religieuses

Décennie du mariage		1520	1530	1540	1550	1560	1570	1580	1590	1600	Total	Total-2
Statut social mentionné												
Noble/ gentleman			1	6	5	6	2		1	2	23	23
Laïcs	Charge publique / administrative				3	1					4	16
	Marchand		1		1						2	
	Artisan			1	3	2					6	
	Rural				1						1	
	« Habitant », bourgeois				1	1					2	
	Serviteur			1							1	
Clercs	(Ancien) clergé régulier		4	3	1	6		1			15	30
	(Ancien) clergé séculier	1	2	1	3		1				8	
	Pasteur	2			3	1				1	7	
Inconnu	Nom connu		2	3	15		1				21	35
	Anonyme			4	7	1	1			1	14	
Total		3	10	19	43	18	5	1	1	4	104	

Pour le statut social, si l'homme évoqué est pasteur, mais ancien moine ou ancien prêtre, on compte le statut d'ancien membre du clergé. Si la religieuse est mariée plusieurs fois, on compte les différents maris. Soupçon de mariage avec une religieuse comptabilisé (sauf les sœurs de Roquefeuil).

Si le mari est noble et membre du clergé, compté comme membre du clergé.

⁷ M. E. PLUMMER, *From Priest's Whore to Pastor's Wife: Clerical Marriage and the Process of Reform in the Early German Reformation*, Londres, Routledge, 2016, p. 236.

ANNEXE XIV- LES RELIGIEUSES DE FRANCE : QUELS MARIS ?

Inspiré du tableau proposé par M. E. PLUMMER⁸

Décennie du mariage Statut social mentionné		1530	1540	1550	1560	1570	1580	1590	1600	Total	Total-2
Noble/ gentleman		1	2		7	2		1	1	14	14
Laïcs	Charge publique / administrative			1						1	5
	Artisan		1		2					3	
	« Habitant », bourgeois				1					1	
Clercs	(Ancien) clergé régulier	1			5					6	12
	(Ancien) clergé séculier	1	1				1			3	
	Pasteur			2	1					3	
Inconnu	Nom connu		1		1					2	8
	Anonyme		4	1	1					6	
Total		3	9	4	18	2	1	1	1	39	

Pour le statut social, si l'homme évoqué est pasteur, mais ancien moine ou ancien prêtre, on compte le statut d'ancien membre du clergé. Si la religieuse est mariée plusieurs fois, on compte les différents maris. Soupçon de mariage avec une religieuse comptabilisé (sauf les sœurs de Roquefeuil).

Si le mari est noble et membre du clergé, compté comme membre du clergé.

⁸ M. E. PLUMMER, *From Priest's Whore to Pastor's Wife: Clerical Marriage and the Process of Reform in the Early German Reformation*, Londres, Routledge, 2016, p. 236.

ANNEXE XV- LES EX-RELIGIEUSES, MARIAGES ET PROMESSES AU MOMENT DE LA RÉFORME

Détails du tableau « les compagnons des religieuses ».

I- Codes utilisés pour les professions des maris

Il semblerait qu'en absence d'indication, les maris n'appartiennent pas à des professions cléricales.

- **Prof. clér.** : profession cléricale (prêtre, curé, moine, chanoine, ministre).
- **Admi.** : profession liée aux administrations (parlementaires, étatiques).
- **Pol.** : profession liée à l'exercice d'une charge politique (maire, officier, militaire).
- **Artisan.** : profession liée à la pratique d'un métier manuel (libraire, orfèvre).
- **Éco.** : profession liée au monde marchand.
- **Agri.** : profession liée au monde agricole (meunier, agriculteur).
- **Pens.** : bénéficiaire d'une pension étatique.

II- Autres codes

En *italiques*, les cas qui relèvent d'accusations/ de rumeurs/ trop incertains pour les prendre pour acquis.

En **gras** ; les tentatives de mariage qui n'aboutissent pas.

Lignes grisées : parcours internationaux

III- Références bibliographiques

Les références pour chaque nom correspondent à une référence de source ou bibliographique qui permet le plus facilement de reconstituer les parcours de ces femmes. Il ne s'agit en aucun cas d'un recensement exhaustif de l'ensemble des sources ou documents historiographiques au propos de chacune.

Tableau des mariages et promesses de mariage

Nom/ dénomination de la religieuse	Nom du-des mari-s	Activité socio-professionnelle du mari, et ses évolutions avec la Réforme	Enfant (nombre)	Pays d'origine de la religieuse (et pays du mariage, si différent)	Date	Nombre cumulati f de mariages , de promess es ou de tentative s de mariage
Marie Dentièr ¹	Simon Robert (Mort en 1533), Antoine Froment	Prof. clér. (le premier, ancien curé puis pasteur) Prof. clér. (le second, pasteur)	Oui (cinq, selon elle)	Flandres/ Suisse	Autour de 1524 (sortie- mariage)	2
Anna Adlischwyler ²	Heinrich Bullinger	Prof. clér. (pasteur)	Oui (onze)	Suisse	1529 (mariage)	3
Une religieuse du couvent de « Mygettes » ³	Abbé et religieux du Lac de Joux, curé de la cure de Saint-Didier (Saint-Loup)	Prof. clér.	Oui (une)	France (/Suisse)	1531 (mariage après cette date)	4

¹ Parmi une bibliographie très riche sur cette femme, voir par exemple : N. Z. DAVIS, *Les cultures du peuple : rituels, savoirs et résistances au 16^e siècle*, Paris, Aubier Montaigne, 1979, p. 133.

² Voir notamment : C. EULER, « Heinrich Bullinger, Marriage, and the English Reformation: “The Christen State of Matrimonye” in England, 1540-53 », *The Sixteenth Century Journal*, vol. 34, n° 2, 2003, p. 367-393.

³ Citée dans : G. PIERREFLEUR, *Mémoires de Pierrefleur, grand banderet d'Orbe, où sont contenus les commencemens de la Réforme dans la ville d'Orbe et au pays de Vaud (1530-1561)*, Lausanne, D. Martignier, 1856, p. 193.

Sir Gilles Strangeways's sister ⁴	Ryvel	Éco. (Merchant ventrer of London)	Oui (4)	Angleterre	1535 (mariée avant cette date, la dissolution du couvent)	5
Mistress Bure ⁵	Barrington ou Kynge	Prof. clér. (ancien abbé de Walden)	-	Angleterre	1535 (marié avant cette date, confession du mari aux <i>commissioners</i>)	6
Blaisine Varember ⁶	Thomas Genod	Prof. clér. (ancien prêtre), puis avocat et procureur général de la République de Genève	Non	Suisse	1536 (date du mariage)	7
<i>Supérieure de Bonneuil</i>	<i>Pontus de Saint-Georges, de la maison de Coubé-Vérac</i>	<i>Prof. clér. (abbé de Valence)</i>	?	<i>France</i>	<i>1537 (date du mariage)</i>	<i>8</i>
Hélène Aigre ⁸	François Gindron	Prof. clér. (ancien prêtre), pol. (siège dans différents conseils lausannois), pens. (jouissance des revenus de chapelle), compositeur de musique.	Oui (quatre ?)	Suisse	1538 (déjà mariée à cette date)	9
Joan More ⁹	Richard Warde	-	-	Angleterre	1538 (déjà mariée)	10

⁴ J. A. MCNAMARA, *Sisters in arms: Catholic nuns through two millenia*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1996, p. 424.

⁵ J. GAIRDNER (éd.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1886, vol. 9-Août-Décembre 1535, lettre 661.

⁶ T. A. LAMBERT *et al.*, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin. Tome I, 1542-1544*, Genève, Librairie Droz, 1996, p. 285.

⁷ G. LE RICHE et M. LE RICHE, *Journal de Guillaume et de Michel Le Riche, avocats du Roi à Saint-Maixent (de 1534 à 1586)*, Saint-Maixent, Reversé, 1846, p. 15-16.

⁸ S. CORAM-MEKKEY (éd.), *Registres du Conseil de Genève à l'époque de Calvin- Tome III*, Genève, Librairie Droz, 2006, vol. 2-Annexes et index, p. 608.

⁹ G. A. J. HODGETT, *The State of the Ex-religious and Former Chantry Priests in the Diocese of Lincoln 1547-1574: From the Returns in the Exchequer*, Hereford, Hereford Times, 1959, vol. 53.

Mlle de Verteuil ¹⁰	Adrien de Montberon, chevalier, seigneur d'Archiac	-	-	France	1539 (fuite)	11
Une religieuse de la famille de Bidonnet ¹¹	un cordelier	Prof. clér. (cordelier puis pasteur de l'île de Guernesay)	-	France/ Angleterre	1539 (approx. mariage vingt ans avant le début du règne d'Elizabeth I)	12
Winifred Mordaunt ¹²	John Cheyney, of Chesham Bois	-		Angleterre	1539 (dissolution, après cette date), notée mariée Visitation 1566 (mariage années 1540 ?)	13
Marthe Pomery ¹³	« un dénommé Pomery »	Artisan. (libraire)		France	1540 (avant cette date)	14
Elizabeth Hayward ¹⁴	Un gentleman de Wymington			Angleterre	1541 (avant cette date)	15
Jane Wadham ¹⁵	John Foster	Prof. clér. (chapelain de l'abbaye de Romsey, « reveiver » (trésorier ?) de cette abbaye), pens.	Oui (trois?)	Angleterre	1541 (mariage avant cette date)	16

¹⁰ E. GAULLIEUR, *Histoire de la réformation à Bordeaux et dans le ressort du parlement de Guyenne*, Paris, Honoré Champion, 1884, p. 49-50.

¹¹ F. de RAEMON, *L'histoire de la naissance, progrès, et decadence de l'hérésie de ce siècle*, op. cit., p. 759.

¹² J. E. OXLEY, *The Reformation in Essex to the Death of Mary*, Manchester, Manchester University Press, 1965, p. 239.

¹³ J. CRESPI, *Actes des martyrs déduits en sept livres*, op. cit., p. 190.

¹⁴ G. BASKERVILLE, « An Attempt to Divorce an Ex-Nun, 1541 », *The English Historical Review*, vol. 51, n° 203, 1936, p. 504-506.

¹⁵ J. A. MCNAMARA, *Sisters in arms*, op. cit., p. 425.

Jane Lewkenor ¹⁶	Christopher Pickering of Ellerton, Arthur pole, William Barentyne	Pol.	Premier mariage : une. Second mariage : quatre. Après : obligation de devenir novice à Syon. Troisième mariage : deux.	Angleterre	1539 (mariage après noviciat au couvent)	19
Une religieuse ¹⁷	John Duffet	-	-	Angleterre	1541 (persécution du mari, lien des 6 articles, mariage avant)	20
Margaret Kydman <i>alias</i> Clerke ¹⁸	Johanne Clerke	« Serviente domino Hawarde »	Non ? (elle a plus de 40 ans à la sortie)	Angleterre	1543 (mariage avant cette date)	21
Catherine Dammartin ¹⁹	Pietre Martyr Vermigli	Prof. clér.	Non	Angleterre	1545	22
Magdalene Meriell ²⁰	Jean Testard	-	-	France	1546	23

¹⁶ J. GAIRDNER et R. H. BRODIE (éd.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1901, vol. 18- partie 1, p. 41-53.

¹⁷ J. FOXE, « The 1570 Edition », sur *John Foxe's The Acts and Monuments Online, University of Sheffield*, 2011 (en ligne : <https://www.dhi.ac.uk/foxe/index.php?realm=text&gototype=&edition=1570&pageid=1416&anchor=DUFFET#kw> ; consulté le 8 avril 2020).

¹⁸ W. H. HALE, *A series of precedents and proceedings in criminal causes extending from the year 1475 to 1640, extracted from act-books of ecclesiastical courts in the diocese of London, illustrative of the discipline of the Church of England*, Londres, Francis & John Rivington, 1847, p. 134-135.

¹⁹ Les informations sur Catherine Dammartin sont majoritairement issues de la bibliographie sur Vermigli, par ex. : P. M. J. MCNAIR, « Peter Martyr in England », dans J. C. McLelland, *Peter Martyr Vermigli and Italian Reform*, Montréal, Wilfrid Laurier Univ. Press, 2006, p. 85-106.

²⁰ J. C. P. MEYER, *Reformation in La Rochelle: Tradition and Change in Early Modern Europe, 1500-1568*, Genève, Librairie Droz, 1996, p. 85.

<i>Une abbesse</i> ²¹	<i>Jean de Saint-Gelais</i>	<i>Prof. clér. (ancien évêque).</i>		<i>France</i>	<i>1546</i>	<i>24</i>
Gabrielle de Borne ²²	(Claude ou Camille) de Montjeu, seigneur de Chassagnes	-	-	France	1547	25
Anne de Vienne ²³	Louis de La Fayette	Chevalier	Oui (une ?)	France	1547	26
Johane Everard ²⁴	M. Everard	-	-	Angleterre	1547 (avant cette date)	27
<i>Quatre religieuses</i> ²⁵	-	-	-	<i>France</i>	<i>1548</i>	<i>31</i>
Joan Astley ou Ashley ²⁶	Christopher Hudson	Prof. clér. (ancien chanoine, vicaire), pens.	-	Angleterre	1549 (probablement mariée après cette date)	32

²¹ M. TALLON, « Origine de l'église des Vans : le premier temple, les premiers pasteurs », *Bulletin historique et littéraire (Société de l'Histoire du Protestantisme Français)*, vol. 32, n° 8, 1883, p. 340.

²² E. HAAG et É. HAAG, *La France protestante, ou Vies des protestants français*, Paris, Cherbuliez, 1847, vol. 2, p. 403.

²³ AD de Savoie, SA 149, Province de Maurienne, Titres de la Maison de La Chambre.

²⁴ M. C. ERLER, *Reading and Writing during the Dissolution: Monks, Friars, and Nuns 1530–1558*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 75.

²⁵ M. VENARD, *Réforme protestante, réforme catholique dans la province d'Avignon au XVI^e siècle*, Paris, Cerf, 1993, p. 716.

²⁶ F. M. STEPHENSON, *The Decline and Dissolution of the Gilbertine Order*, phd, University of Worcester, 2011, p. 225.

Une religieuse ²⁷	Pierre Chrestien	Prof. clér. (« prédicant », ministre)	-	France	1550 (approx.)	33
Une religieuse ²⁸	N... de La Barre	Prof. clér. (ministre de Lusignan)	-	France	1550 (approx.)	34
Catherine Jeanne ²⁹	Pierre Rolier (promesse de mariage) , Pierre Fornier (frère de don Georges Fornier)	Le premier : prof. clér. (ancien curé de Mondragon, revient au catholicisme) Le second : -	-	France/ Suisse	1550 (mariage peut avoir lieu après cette date)	36
Une religieuse ³⁰	Jean Delon	Qualifié de « noble »	-	France/ Suisse	1550 (vérification du Consistoire, mariée avant cette date)	37
Une religieuse ³¹	Claude Gras	-	-	France/ Suisse	1550 (vérification du Consistoire, mariée avant cette date)	38
Anne de Beaumont ³²	Jacques Charvier (promesse de mariage) , Janin Malliet	Le premier : artisan (charpentier). Le second est dit « noble », certainement éco.	-	France/ Suisse	1553 (date du second mariage)	40

²⁷ E. HAAG et É. HAAG, *La France protestante, ou Vies des protestants français*, Paris, Cherbuliez, 1852, vol. 3, p. 46.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ W. MCDONALD, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, Genève, Librairie Droz, 2010, vol. V-1550-1551, p. 78.

³⁰ *Ibid.*, p. 187.

³¹ *Ibid.*, p. 202.

³² I. M. WATT et J. R. WATT, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, Genève, Droz, 1996, vol. VII (25 février 1552-2 février 1553), p. 29.

Elizabeth Tyas ³³	John Swine	« gent. »	-	Angleterre	1552 (mariée avant cette date)	41
Magdalen Downes ³⁴	-	-	-	Angleterre	1552 (mariée avant cette date)	42
Irlande (pas de nom) ³⁵	Blaise Delacroix	Habitant de Genève	-	France/ Suisse	1552 (mariée après cette date)	43
Katherine Hunter ³⁶	Thomas Atterton	-	-	Angleterre	1553 (mariée avant cette date)	44
Alice Metcalf ³⁷	John Sherwood	-	-	Angleterre	1553 (mariée avant cette date)	45
La « cordelière » ³⁸	Hugo Drumel (promesse de mariage), un autre homme	-	-	France	1553 (promise avant cette date)	47

³³ F. A. GASQUET, *Henry VIII and the English monasteries*, Londres, Georges Bell and sons, 1906, p. 453-454.

³⁴ Anon., « House of Benedictine Nuns: the Priory of Ankerwick », dans W. Page (éd.), *A History of the County of Buckingham*, Londres, Originally published by Victoria County History, 1905, vol. 1, p. 355-357.

³⁵ I. M. WATT et J. R. WATT, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin, op. cit.*, p. 136.

³⁶ A. G. DICKENS, *The Marian Reaction in the Diocese of York, t. 2. The laity*, Londres et York, Saint Anthony's Press, 1957, p. 17.

³⁷ C. CROSS et N. VICKERS, *Monks, Friars and Nuns in Sixteenth Century Yorkshire*, Leeds, Yorkshire Archaeological Society, 1995, p. 546.

³⁸ I. M. WATT et J. R. WATT, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin, op. cit.*, p. 144.

Margaret Basforth ³⁹	Roger Newstead	Agri. (« gressman » : métayer ?)	-	Angleterre	1554 (date de l'obligation de divorce)	48
Agnes Aslaby ⁴⁰	Brian Spofforth	Prof. clér. (Recteur de Barton-in-Rydale)	-	Angleterre	1554 (date de l'obligation de divorce)	49
Margaret Gyboll ⁴¹	x.	-	-	Angleterre	1554 (mariage avant cette date)	50
Katherine Cropper ⁴²	Robert Page			Angleterre	1554 (mariage avant cette date)	51
Bridget Mone ⁴³	William Patrick	-	-	Angleterre	1554 (mariage avant cette date)	52
Sybel Parszell ⁴⁴	x.	-	-	Angleterre	1554 (mariage avant cette date)	53

³⁹ R. M. WARNICKE, *Women of the English Renaissance and Reformation*, Westport, Greenwood Press, 1983, p. 71.

⁴⁰ A. G. DICKENS, *The Marian Reaction in the Diocese of York*, *op. cit.*, p. 17.

⁴¹ F. M. STEPHENSON, *The Decline and Dissolution of the Gilbertine Order*, *op. cit.*, p. 225.

⁴² *Id.*

⁴³ *Id.*

⁴⁴ *Id.*

Joan Jordan ⁴⁵	x.	-	-	Angleterre	1554 (mariage avant cette date)	54
Joan Kirkbie ⁴⁶	William Pratt	-	-	Angleterre	1554 (mariage avant cette date)	55
Sybil Talbott ⁴⁷	Michael Bushey	Artisan. (tailleur)	-	Angleterre	1554 (mariage avant cette date)	56
Alice Thompson ⁴⁸	Richard Keale	-	-	Angleterre	1554 (mariage avant cette date)	57
Anna Walles ⁴⁹	Richard Grysbie	-	-	Angleterre	Id	58
Elisabeth ou Isabell Wright ⁵⁰	John Bunesley	Éco. (marchand de tissus)	-	Angleterre	Id	59

⁴⁵ *Id.*

⁴⁶ *Id.*

⁴⁷ *Id.*

⁴⁸ *Id.*

⁴⁹ *Id.*

⁵⁰ *Id.*

Joan Laundesdall ⁵¹	Thomas Lame	Admi. (« clk »)	-	Angleterre	Id	60
Alice Foster ⁵²	Thomas Browning	Artisan. (<i>mercer</i>)	-	Angleterre	Id	61
Anne Castilforth ⁵³	Robert Staynton	Prof. clér. (ancien <i>chantry priest</i> , et curé de Broughton), pens.	-	Angleterre	Id	62
Elizabeth Ryder ⁵⁴	Christopher Sawyer	-	-	Angleterre	Id	63
Joan Myssenden ⁵⁵	William Ottbie/ Otley	« <i>gent.</i> »	-	Angleterre	Id	64
Elizabeth Skipwith ⁵⁶	Thomas Billesbie	« <i>gent.</i> »	-	Angleterre	Id	65

⁵¹ *Id.*

⁵² *Id.*

⁵³ *Id.*

⁵⁴ *Id.*

⁵⁵ *Id.*

⁵⁶ *Id.*

Agnes Bones ⁵⁷	Nicholas Field	Admi. (« clk. »)	-	Angleterre	Id	66
Alice Chapman ⁵⁸	Edward Person	-	-	Angleterre	Id	67
Cecelia Turner ⁵⁹	Richard Marshall	-	-	Angleterre	Id	68
Elizabeth Grymston ⁶⁰	Pykkerd	-	-	Angleterre	Id	69
Claude Bernard ⁶¹	Jean Tagaut	Poète (enseigne aussi)	Oui (deux)	France/ Suisse	1554 (date de la sortie), 1555 (date du mariage)	70
Agnes Beckwith ⁶²	Gilbert Parr	-	-	Angleterre	1555 (date de la séparation)	71

⁵⁷ *Id.*

⁵⁸ *Id.*

⁵⁹ *Id.*

⁶⁰ A. G. DICKENS, *Reformation Studies*, Londres, the Hambledon Press, 1982, p. 406.

⁶¹ J. TAGAUT, *Odes à Pasithée*, F. Giaccone (éd.), Genève, Librairie Droz, 1995, voir spécialement l'introduction.

⁶² A. G. DICKENS, *The Marian Reaction in the Diocese of York*, *op. cit.*, p. 17.

Jane Fairfax ⁶³	Guy Fairfax	-	Oui (un)	Angleterre	1555 (date de venue à la cour)	72
Marie le Danois ⁶⁴	Antoine Avis	Prof. clér. (ancien moine augustin)	-	France/Suisse	1555 (mariage avant cette date)	73
Catherine Bret ⁶⁵	Jean-Antoine Bret	Prof. clér. (ancien prêtre)	-	France	1557 (mariage huit années plus tôt, date refuge à Genève)	74
<i>Anne de Roquefeuil</i> ⁶⁶	<i>Bertrand de Rabastens</i>	<i>Pol.</i>		<i>France</i>	<i>1559 (année de la fuite)</i>	(trop incertain)
<i>Louise de Roquefeuil</i> ⁶⁷	<i>? (certains disent Philippe de Rabastens, baron de Paulin)</i>	-	-	<i>France</i>	<i>1559 (année de la fuite)</i>	(trop incertain)
Marguerite Estienne Chaussegros ⁶⁸	Maître ...	-	-	France	1559 (ou un peu avant)	75

⁶³ *Ibid.*, p. 17-18.

⁶⁴ I. M. WATT et J. R. WATT (éd.), *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, Genève, Droz, 2016, vol. X (14 février 1555-6 février 1556), p. 110.

⁶⁵ R. M. KINGDON et J. WITTE, *Sex, Marriage, and Family in John Calvin's Geneva*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2005, p. 472.

⁶⁶ SOCIÉTÉ DES SCIENCES, ARTS ET BELLES-LETTRES DU TARN, *Bulletin de la Société des sciences, arts et belles-lettres du Tarn*, Albi, Imprimerie nouvelle, 1924, p. 328.

⁶⁷ M. A. F. GAUJAL, *Mémoire sur les antiquités du Larzac*, Caen, Hardel, 1836, p. 11.

⁶⁸ G. AUDISIO, « Famille et religion : les vicissitudes testamentaires d'un noble provençal (1555-1569) », dans C. Grell et A. Ramière de Fortanier, *Le second ordre : l'idéal nobiliaire. Hommage à Ellery Schalk*, Paris, Presses Universitaires Paris Sorbonne, 1999, p. 31-42.

Dame de la Motte ⁶⁹	Nicole Privé (tentative de séduction)	Prof. clér. (un jacobin)	-	France	1560 (année de sortie)	76
« Nonain de Vielmur, près de Castres » ⁷⁰	Rouquayrol	Prof. clér. (un chanoine de Sainte-Cécile d'Albi)	-	France	1561 (date du mariage)	77
Madeleine le Mastin ⁷¹	Louis de Boissy, un « vilain »	Chevalier de l'ordre du roi. Second : fils d'un boucher.	1 ^{er} : oui (un).	France	1561 (date du rapt du couvent ?)	79
Philippine d'Ardailon ⁷²	Jacques Turque, Seigneur de Gignac	-	—	France	1561 (se marie après cette date)	80
Abbesse de Notre-Dame d'Andecy ⁷³	Un Lorrain			France	1562 (date de la fuite)	81
Trois augustines ⁷⁴	Trois augustins	Prof. clér.	-	France	1562 (date de la punition, mariage avant)	84

⁶⁹ C. HATON, *Mémoires de Claude Haton contenant le récit des événements accomplis de 1553 à 1582*, F. Bourquelot (éd.), Paris, Imprimerie impériale, 1857, vol. 1, p. 127.

⁷⁰ C. de VIC, J. VAISSETTE et A. du MÊGE, *Histoire générale de Languedoc, composée par deux religieux bénédictins de la congrégation de S. Maur*, Toulouse, J.-B. Baya, 1844, vol. 8, p. 60.

⁷¹ J. PAPON, *Recueil d'arrests notables des cours souveraines de France. Ordonnez par titres en vingt-quatre livres, op. cit.*, p. 942.

⁷² E. ARNAUD, *Histoire des protestants de Provence, du comtat Venaissin et de la principauté d'Orange*, Paris, Fischbacher, 1884, p. 297-298.

⁷³ S. BROOMHALL, *Women and Religion in Sixteenth-Century France*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2006, p. 27.

⁷⁴ G. de L. FAILLE, *Annales de la ville de Toulouse*, Toulouse, G. L. Colomyes, 1701, vol. 2, p. 242.

Marthe Chartier ⁷⁵	Hierosme Pathie	Artisan. (meunier)	Non	France	1562 (date de la sortie)	85
Une jeune femme dans un couvent⁷⁶	Thomas Cecil (séduction et demande en mariage)	Pol. (ambassadeur)	-	France	1562 (date de la demande en mariage)	86
Jeanne de Pons ⁷⁷	Gilbert de Pompadour	Prof. clér. (ancien chanoine), « écuyer »	-	France	1563 (date du mariage)	87
Madeleine de Foix-Caraman ⁷⁸	Un gentilhomme	-	-	France	1563 (date du départ)	88
Yolande du Chastellet ⁷⁹	Bernard de Melet	Bourgeois de Condom	-	France/ Suisse	1566 (date du contrat de mariage)	89
Une religieuse de l'abbaye du Pré (Françoise de Mellay ?) ⁸⁰	Pierre Merlyn	Prof. clér. (ministre d'Alençon)	Oui (un)	France	1565 (mariage avant cette date)	90

⁷⁵ L. de VAUZELLES, *Histoire du prieuré de la Magdeleine-lez-Orléans, de l'ordre de Fontevraud : avec pièces justificatives*, Paris, J. Baur, 1873, p. 102-104.

⁷⁶ G. R. DENNIS, *The Cecil family*, Boston et New York, Houghton Mifflin Company, 1914, p. 85.

⁷⁷ M. SEGUIN, « Les malheurs de Jeanne de Pons, “dame” de Mirabeau (1531-1568) », *Revue de la Saintonge et de l'Aunis : bulletin de la Société des archives historiques*, vol. 23, 1997, p. 39-50.

⁷⁸ O. CHRISTIN, « Des héritiers infidèles ? Clercs réformateurs au début du XVI^e siècle », dans T. Cavalin, C. Suaud et N. Viet-Depaule (éd.), *De la subversion en religion*, Paris, Karthala Éditions, 2010, p. 31-52.

⁷⁹ AEG, Minutes du notaire Ragueau. .

⁸⁰ B. ROBERT, « Les premiers pasteurs d'Alençon. Un point d'histoire élucidé », *Bulletin / Société de l'histoire du protestantisme français : études, documents, chronique littéraire*, n° 83, 1934, p. 464-469.

Françoise de Bourdeille ⁸¹	Charles de Farges ? Seigneur de la Chapelle-Fauchez ?	-	-	France	1567 (date du mariage)	91
Jeanne de Gontaut ⁸²	Jacques de Durfort, sieur de Boyssières	Pol. (gentilhomme de la chambre du prince de Condé, lieutenant)	Oui (une)	France	1567 (date du mariage)	92
Françoise Grillet ⁸³	Jehan Le Mercier	Admi. (« clerc suyvnt les finances »)	-	France,	1569 (mariée avant cette date)	93
Elizabeth Hacker ⁸⁴	Edmund Bathe	-	-	Angleterre	1570 (mariage avant cette date)	94
Une religieuse ⁸⁵	Jean-Baptiste Rambaud de Simiane de Gordes	Prof. clér. (évêque de Vence, puis d'Apt)	Oui (une ?)	France	1571 (date de la conversion du mari)	95
Charlotte de Bourbon ⁸⁶	Guillaume d'Orange	Pol. (prince d'Orange)	Oui (six)	France/ Pays-Bas	1575 (date du mariage)	96

⁸¹ S. BROOMHALL, *Women and Religion in Sixteenth-Century France*, *op. cit.*, p. 28.

⁸² J. TARDE, *Les chroniques de Jean Tarde, chanoine théologal et vicaire général de Sarlat, : contenant l'histoire religieuse et politique de la ville et du diocèse de Sarlat, depuis les origines jusqu'aux premières années du XVII^e siècle*, G. de Gérard (éd.), Paris, H. Oudin, 1887, p. 241.

⁸³ H.-L. BORDIER, « Poursuites et condamnations à Paris pour hérésie, d'après les registres d'écrou de la Conciergerie du Palais (Janvier 1569) », *Bulletin historique et littéraire (Société de l'Histoire du Protestantisme Français)*, vol. 50, n° 12, 1901, p. 643.

⁸⁴ M. C. ERLER, *Reading and Writing during the Dissolution*, *op. cit.*, p. 73.

⁸⁵ E. ARNAUD, *Histoire des protestants de Provence, du comtat Venaissin et de la principauté d'Orange*, *op. cit.*, p. 298-299.

⁸⁶ Ouvrage avec le plus de pièces justificatives : J. DELABORDE, *Charlotte De Bourbon, Princesse d'Orange*, Paris, Librairie Fischbacher, 1888.

Une religieuse ⁸⁷	-	-	Oui (plusieurs)	France	1575 (arrêt du parlement pour succession, mariage bien avant, dure plus de dix ans)	97
Gabrielle de Saint-Chamond ⁸⁸	Jacques Mitte de la Chévrières	Pol.	Oui (sept, deux survivent à leur mère)	France	1577 (date du mariage)	98
Une religieuse ⁸⁹	Un chanoine et archidiacre de Nîmes	Prof. clér.	Oui (un)	France	1584 (mariage bien avant : date de procès du fils)	99
Sébastienne de la Chambre ⁹⁰	Jacques de Montmailleur, Seigneur de Brandis	Pol. (notamment gouverneur du fort de Montmélian)	Non	Savoie	1599 (mariage)	100
Une religieuse ⁹¹	-	-	Oui (un)	France	1607 (date de la tentative de réinsertion de l'enfant dans l'héritage : mariage bien avant)	101

⁸⁷ L. LE CARON, *Responses ou décisions du droict françois, confirmées par arrests des cours souveraines de ce royaume et autres... enrichies de singulières observations du droict romain, revenüs et augmentées...*, *op. cit.*, p. 289.

⁸⁸ J. PAPON, *Recueil d'arrests notables des cours souveraines de France. Ordonnez par titres en vingt-quatre livres*, *op. cit.*, p. 1084.

⁸⁹ L. LE CARON, *Responses ou décisions du droict françois, confirmées par arrests des cours souveraines de ce royaume et autres... enrichies de singulières observations du droict romain, revenüs et augmentées...*, *op. cit.*, p. 250.

⁹⁰ M. GLOVER, *L'abbaye du Beton en Maurienne*, Chambéry, impr. de Puthod fils, 1858, p. 30.

⁹¹ C. LE BRET, *Les oeuvres de messire C. Le Bret, ... revenüs et augmentées par luy de plusieurs choses notables depuis la dernière édition*, *op. cit.*, p. 552.

Marie de Briqueville ⁹²	Charles de Harcourt-Beuvron, mort sans enfant, Pierre de Harville	Le premier : Pol. (Baron de la Mothe-Cesny de Grimbose, Chevalier de l'Ordre du Roi, Gentilhomme ordinaire de Sa Chambre). Le second : Pol. (Seigneur de la Grange du Bois, Capitaine & Bailli de Montfort).	-	France	1608 (date du second mariage)	103
Une religieuse ⁹³	Normant	Prof. clér. (ancien prêtre, pasteur à Bellême)	-	France	1610 (avant cette date : l'ouvrage de Sulpice Gossard qui le cite, mariage possible dans les années 1580)	104
Nombre de mariages ou promesses de mariages : 104 Nombre total de religieuses : 93 Nombre de parcours internationaux : 13 (soit environ 14%)						

⁹² L. MORÉRI, *Le grand dictionnaire historique*, Amsterdam, P. Brunel, 1740, vol. 2, p. 469.

⁹³ Anon., « Nouvelles acquisitions : “la table sacrée ou causes de la conversion de Sulpice Gossard” », *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 82, 1933, p. 144-145.

ANNEXE XVI- ACCORD DE YOLANDE DU CHASTELLET AVEC SES FRÈRES

Minute du Notaire Jean Ragueau, 8

[Fol. 73] Accord faict entre nobles Anthoine Baptiste et Ioland du Chastelet

5 Au nom de Dieu sachent tous que ces presentes lettres veront, lirront et ourront comme
ainsy soit que noble damoiselle [barré] damoiselle Ioland du Chastelet fille naturelle et
legitime de defunct nobles Claude du Chastelet et Helaine de Roussy ses père et mere
10 native dudict lieu de Chastelet, pour eviter les Idolateries et superstitions papistiques
esquelles elle avoyt esté plongees des son jeune aage, nayant choisi aulcun jugement ny
discretion et encores moins cognoissance de la verite du saint evangile et de son salut se
soyt retiree en ceste cite pour y vivre selon la reformation de l'evangile, dont elle auroyt
adverty ses parens et amys, et mesmes nobles Anthoine et Baptiste du Chastelet ses freres,
15 et iceuls pryé par plusieurs et diverses foys de luy subvenir et doner moyen de soy y
entretenir et nourrir.

Surquoy led. Anthoine disoyt que a lad. Ioland sa sœur ayant faict profession de religieuse
en l'abbaye de Sainte Glossine en la ville de Metz avoyt esté bailliee la somme de cent
escutz soleil moyennant laquelle elle estoit dejectee de tous droictz de succession paternelle,
15 maternelle et collaterale, et plusieurs aultres causes ausquelles ladicte Ioland respondoit que
lhors de la pretendu profession elle estoit en bas aage nayant cognoissance [fol. 74] de ce
quelle faisoit contre lhonneur de Dieu et aussy quelle neust oze lhors resister au voloir de
sesdictz père et mere et aultres ses parens, par l'induction et craincte desquelz elle fut lhors
mise aud. monastere et feyt profession et plusieurs aultres raisons icy obmises pour
20 brievete. Pour lesquelles elle demandoit et requeroit lesdictz nobles Anthoine et Baptiste
du Chastelet joinct aussy la faveur de la verite de levangile a la cognoissance duquel par la
grace de dieu ils avoyent esté tous appelez et persistoyt en sadite request et afin quilz luy
fassent quelque raison de lheredite et succession desdictz defunctz nobles leurs père et mere
et surquoy lesdictes parties afin dobvier a tous scandalles proces et differens qui a cause de
25 ce icy pourvoyent ensuivre et pour nourrir paix et amitye entre elles comme entre freres et
sœur ont faict les accordz qui s'ensuyvent.

Pource est il que ce jourdhuy vingtcinquième jour de janvier l'an prins a la nativite de
nostre Seigneur Jesus Christ mil cinq cens soixante six en presence de moy Jehan Ragueau
notaire public et bourgeois de geneve soubzsigne et desd. tesmoingts soubzsignes sest
30 personnellement constitue lad. Noble damoiselle Ioland du Chastelet laquelle certaine et
bien advisee en ses droictz et affaires de la pure et libre volonte et soy disant maieure de
vingt cinq ans et tant pour elle que ses ayans cause a cede, quicte, remys et transporte, et
par ces presentes cede, quicte, remect et transporte par letre de cession ou remission et
aultrement a la [fol. 75] meilleure forme et maniere que faire se peult et entendre dudict
35 noble Anthoine son frere present stipulant et acceptant pour luy ses hoirs ou ayans cause
deluy, ascavoir tout et tel droict, part ou portion qui a elle peult et doit competer et
appartenir, et qu'elle pourroyt demander et quereler pour raison desd heredite ou
succession paternelle, maternelle et de feu noble Claude du Chastelet leur frere. A elle ia
eschoir jusques a ce jourdhuy soyent bien feodaux, seigneuries, cens, rentes, teres, prez,
40 vignes ou aultres quelconques, la presente cession ou remission faicte par lad. noble
damoysselle Ioland, moyennant le prix et somme de troys mille francs barroys, laquelle se

45 prendra par la somme de unze mille francs barroys pour laquelle ledict noble baptiste a
vendu et cede audict noble Anthoine sa part et portion des heredité ou succession paternelle,
maternelle et dudit noble Claude de Chastelet leur frere, et ce du consentement dudit noble
Baptiste qui estoit present et consentant au present accord et qui a confessé l'avoir ainsi
50 accorde et entendu en contractant avec led. noble Anthoine leur frere, soy devestant ladite
noble Ioland desdictz droictz, party ou portions par elle cede et remys, et qui luy sont desia
escheuz. On a [investi et investit] led. noble Anthoine son frere par la tradition d'une plume
manuelle de moydict notaire et expedition des presentes qui en tel cas est accoustume. Et
55 sest constitue et **[fol. 76]** constitue lad. Noble Ioland iceulx biens et droictz, party ou
portions diceulx, tenir et possede cy apres pour et au nom dudit Anthoine et des siens
jusques adce quilz en ayant prinz la vraye, actuelle et corporelle possession laquelle elle a
consenty et consent quilz puissent prendre touteffoys et quantes que bon leur semblent,
sans autorite ny mandement de personne ou seigneurie, sa presente session ou remission
faite a la charge des droictz et devoirs seigneuriaux, censes, rentes et autres charges
quelconques dont les choses cy dessus remises se trouveront avoir este et estre redevuables
et charges et lesquelles led. noble Anthoine sera tenu de supporter et en acquicter et faire
tenir quicte ladicte noble Ioland tant pour le temps passe que a venir.

60 Item soubz condition que ladite noble Ioland ne sera tenue a la maintenance et guarantie
des choses par elle cy dessus cedees et remises sinon de son fait seulement par ce que
lesdictz biens et droictz estoient et sont judicier aud. ledict noble Anthoine et sont procedes
les successions commes entre eulx et a eulx advenus a cause de leursdictz père, mere et
frere, joinct ausy que ledict noble Anthoine scait et cognoit quilz sont lesdictz biens et
droictz et en ha les tiltres et enseignements pardevant luy, parquoy ladite noble Ioland na
65 entendu et ne veult estre tenu de maintenir et garantir lesdictz biens et droictz d'aucune
charge ou de cas deviction sinon de ce qui proviendroyt de son fait seulement.

Item soubz condition et a la charge que led. noble **[fol. 77]** Anthoine sera tenu d'acquicter
et faire tenir quicte ladite noble Ioland de toutes debtes dont elle pourroyt estre redevable
a cause de sesdictz père, mere, frere et a cause de leurdicté heredité ou succession et on
70 ausy a este dict et accorder entre lesdictes parties qui, en default de paiement non fait par
ledict noble Anthoine, ladite noble Ioland pourra rester en sesdictz biens ou bien
contraindre ledict noble Anthoine son frere par toutes voyes de justice au paiement delad.
somme car ausy a este dict et accorder entre eulx promectans lesdictz nobles Anthoine et
Ioland du Chastelet, et chascung deulx respectivement par leur foy et serment prestes es
75 mains de moyd. Notaire, observer et entretenir le contenu cy dessus et ny jamais contrevenir
en manière et facon qui ce soyt, et ce soubz l'obligation et hipotheque de tous et chascuns
leurs biens, meubles et immeubles, presents et a venir, lesquelz pour ce ilz ont soumis et
submettant a toutes cours et juridictions ou tronnes, seront et ont remis et remirent a tous
droictz, statutz, libertes, franchises, privileges et benefices, par le moyen desquels ilz y
80 pourroyent contrevenir mesme au droict disant la generale renuntiation non valloir si la
speciale ne precede, voulant ausy lesdictz parties que a chacune d'elles soyt fait ung
instrument public des choses susdictes, ou plusieurs si besoing est, lesquelz on puisse dicter
et amender par l'avis de gens doctes et experts et ce, sans touteffoys muer la **[fol. 78]**
substance.

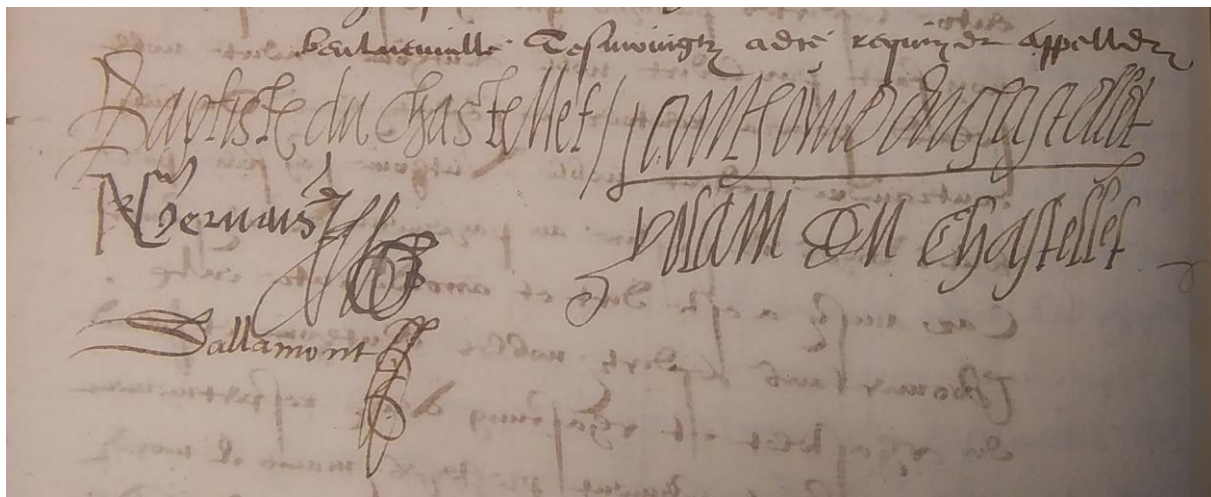
85 Faict et receu par moydict notaire les jours et an susdictz en la maison et chambre
d'habitation de noble Jean Dallamont bourgeois de geneve, [present ?] iceluy noble

Dallamont et honorable maistre Noel Gervais, tous deux bourgeois de geneve, de honest Nicolas Gaingnot dudict lieu de Beutareville. Tesmoings adce requis et appelez.

[Paraphe : Baptiste du Chastellet, Anthoine du Chastellet, Ioland du Chastellet, Dallamont, N. Gervais]

90

Paraphe retranscrit du manuscrit ci-après :

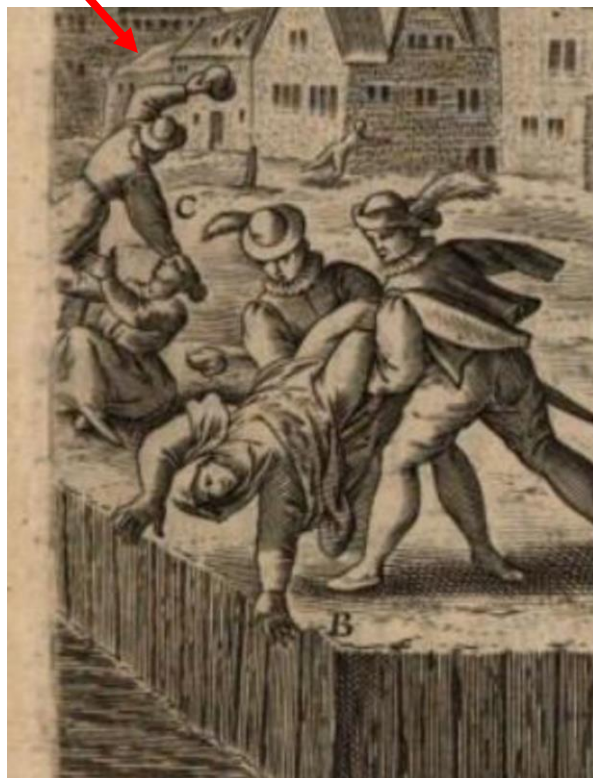


Paraphe retranscrit du manuscrit ci-après :

Baptiste du Chastellet / Anthoine du Chastellet
Noel Gervais / Ioland du Chastellet
Dallamont



DÉTAIL DE LA SCÈNE :



ANNEXE XVIII- COMPTABILISER L'INCONTINENCE : UN EXEMPLE ANGLAIS

Les abus des couvents anglais, d'après une visitation publiée par Gairdner James (éd.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1887, vol. 10- Janvier-juin 1536, p. 135-160, R. O. 364, visitation of monasteries.

{ *En italiques : les superstitions dénoncées*
{ *En gras : les comportements prohibés*

« Lichfield Cathedral.—*Here a pilgrimage is held to St. Chad. Annual rent, 400l.* Founder, the King. Grace Dieu Monialium.—**2 nuns charged with incontinence, with the note "pepererunt."** *Superstition: they hold in reverence the girdle and part of the tunic of St. Francis, which are supposed to help lying-in women.* Founder, lord Ferys. Rents, 109 mks.; debt, 20l.

Esshot Monialium.—**3 incon., 2 of whom have borne children.** Founder uncertain, because there are many heirs of Chr. Warde, the founder.

Kirkelees Monialium.—**1 nun "peperit."** Rents, 20l.

Basedale Monialium.—**Joan Flecher, "peperit."** *Superstition: Virgin's milk.* Founder, Sir Ralph Evers. Rents, 18l.

Handall Monialium.—**Alice Brampton, peperit.** Founder, earl of Northumberland. Rents, 10l.

Yeddingham Monialium.—**Agnes Butterfeld, peperit.** Founder, lord Latimer. Rents, 40l.

Warter.—**4 sod.; the prior, Will. Holme, incon.; John Jakson, guilty of incest with a nun.** Founder, earl of Rutland. Rents, 120l.

Swynhey Monialium.—**Eliz. Copley, "peperit ex sacerdote."** Founder, Sir John Melton. Rents, 80l.

Arden Monialium.—**Incest, Margery Lepton, "peperit ex canonico regulari."** *Women offered to the image of St. Bride for cons lost or sick.* Founder, duke of Norfolk. Rents, 20 mks.

Neseham Monialium.—**Margareta Trowlope, "peperit ex soluto."** Founder, lord Dakers. Rents, 17l.

Lampley Monialium.—**Incon.: Mariana Wryte "ter peperit," Johanna Snaden "sexies peperit," Johanna Muscroff "peperit ex soluto."** Founder, the King. Rent, 5l. 15s. 8d.

Seton Monialium.—**Incon., Johanna Copland, prioress, with a priest; Susanna Rybton, "peperit."** Founder, Henry Kirkeby. Rent, 20 mks.; debt, 6l. and more.

Nuns of St. Mary's, Chester.—**Incon., Marg. Shakelady, "peperit ex presbytero."** Founder, the King. Rent, 100 mks.; debt, 40l. *Here they have the girdle of St. Thomas of Canterbury.*

Sanyngthwayte Monialium.—**Incon. 2.** *Here they have the arm of St. Margaret and tunic of St. Bernard, believed good for lying-in women.* Founder, earl of Northumberland. Rent, 10l.

Noneapulton Monialium.—**Incon. 2.** Founder, earl of Northumberland. Rent, 56l.

Nonemonketon Monialium.—**Incon. Eliz. Davison, peperit.** Founder, Sir Will.

Thykenhed.—1 nun seeks release. Founder, John Aske. Rents, 23l.

Elerton Monialium.—**Cecilia Swale, peperit ex soluto.** Founders, Wm. Aselby, Wm. »

SOMMAIRE

<i>Remerciements</i>	3
Introduction- Des « vagabondes par le monde »	7
PARTIE I- INVENTER LA RELIGIEUSE MARIÉE	30
Chapitre I- « Ces nouveaux Iovinians [persuadent] aux sacrees Nonnains de sortir de leurs cloistres & se marier »	31
I. Le mariage de Luther, du scandale à l'affaire	32
II. Calvin : la fin de l'affaire ?	54
III. Le cas paradoxal anglais : une dissolution sans mariage.....	73
Chapitre II- Légiférer sur des hors-la-loi	95
I. « Le glaive spirituel », un arsenal catholique anti-mariage.....	102
II. Des prévaricatrices ?.....	120
III. D'une police des nonnes aux nonnes dans la <i>polis</i>	139
IV. Au carrefour des lois, des représentations et du réel : la religieuse comme créature trompeuse.....	159
PARTIE II- LA CLÉ DES CHAMPS	179
Chapitre III- Anatomie de la dispense	181
I. Supplier le pape : un chœur de voix sans soliste ?.....	185
II. L'apostasie par les textes, par le corps.....	200
III. Les jeux sur la dispense.....	223
Chapitre IV- Les belles échappées	241
I. Évasions volontaires, mode d'emploi.....	246
II. De la fugitive à la chassée	269
III. Le relogement des délogées	287
Chapitre V- (Faire) les frais de la sécularisation	301
I. Penser les apostates en précaires.....	304
II. Des droits des anciennes religieuses	335
PARTIE III- SÉCULARISER LES CORPS : ENJEUX, DÉBATS ET RÉSISTANCES	360
Chapitre VI - « Madame la Nonnain ha fait un beau filz a monsieur le Chanoine », ou le mariage des religieuses	361
I. Éléments de sociologie des couples des anciennes religieuses.....	363

II.	Des retours à la génération.....	388
III.	L'invention de nouvelles questions.....	411
Chapitre VII- Les adaptations corporelles au monde		431
I.	(D)écrire le corps des nonnes	436
II.	De la chasteté à la chair.....	447
III.	Les anciennes religieuses face aux violences du siècle.....	472
Conclusion - Un adieu qui dure		502
Index des noms propres		508
Sources et bibliographie		516
Annexes.....		563
Sommaire		608