Le jansénisme des Dames Maltaises. Genre, savoir théologique et publicité (Toulouse, 1659-1661) [II]

The Dames Maltaises and their Jansenism. Gender, Theological Knowledge and Publicity in Seventeenth Century Toulouse (1659-1661) [II]

Jean-Pascal Gay

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8195>

DOI : 10.4000/rhr.8195

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2014

Pagination : 71-99

ISBN : 978-2200929107

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Jean-Pascal Gay, « Le jansénisme des Dames Maltaises. Genre, savoir théologique et publicité (Toulouse, 1659-1661) [II] », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 1 | 2014, mis en ligne le 01 mars 2017, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8195> ; DOI : 10.4000/rhr.8195

JEAN-PASCAL GAY
Université de Strasbourg

Le jansénisme des Dames Maltaises Genre, savoir théologique et publicité (Toulouse, 1659-1661) [II]

Cet article propose de revenir sur l'appréhension historique du jansénisme du xvii^e siècle à travers le prisme du genre. Il le fait en étudiant le cas peu connu des Dames Maltaises de Toulouse. Dans un premier temps (I), on analyse la manière par laquelle la question du jansénisme des sœurs émerge sur la scène toulousaine, et les difficultés pour caractériser leur hétérodoxie entre théologie et mystique. Dans un second temps (II), on examine la manière dont les acteurs de ce qui apparaît comme une affaire recourent aux catégories de genre et comment l'usage de ces catégories est aussi lié à des manières de construire la publicité de l'épisode par l'écrit. Dès lors si l'on peut discerner un féminisme chez les Maltaises de Toulouse, il apparaît immédiatement complexe et lié à une configuration sociale et politique précise.

The Dames Maltaises and their Jansenism. Gender, Theological Knowledge and Publicity in Seventeenth Century Toulouse (1659-1661) [II]

This paper discusses the historical apprehension of early Jansenism through gender. It investigates the somewhat forgotten case of the Dames Maltaises in Toulouse. A first instalment (I) shall explore the emergence of the issue of the nuns' Jansenism on the local scene of Toulouse as well as the difficult characterization of their heterodoxy between theology and mysticism. A second instalment (II) shall analyse the uses of gender categories in this affair and their connection to the way this episode was publicised through writing. If some form of feminism can be identified here, it appears immediately as complex and tied to a specific social and political context.

Dans cet épisode précoce de jansénisme toulousain féminin (voir la première partie de notre étude, *Revue de l'histoire des religions* 2013(3), p. 355-383), une des caractéristiques principales est le caractère évasif du « jansénisme ». Il n'est pas le reproche unique fait aux sœurs, mais il contamine et cristallise les autres aspects possibles de leur hétérodoxie. En retour, c'est parce qu'il est évasif que le « jansénisme » des sœurs peut être contesté, à la fois du point de vue de leur éventuelle adhésion théologique au jansénisme, mais surtout du point de vue du lieu qui serait celui d'une énonciation formellement hétérodoxe pour des religieuses. À cet égard, non seulement l'évaluation de l'orthodoxie doctrinale ou individuelle est imprégnée des relations de genre, mais les discours sur le genre interviennent fréquemment aux lieux mêmes où cette hétérodoxie paraît insaisissable, soit pour la montrer, soit pour la nier.

**JANSÉNISME AU FÉMININ, JANSÉNISME FÉMININ :
PLASTICITÉ DES USAGES DU GENRE ET PLASTICITÉ DE L'HÉTÉRODOXIE**

Ceci n'a certes en soi rien de surprenant mais la porosité entre les enjeux de genres et les autres enjeux, notamment doctrinaux et ecclésiaux, est frappante.

Le prisme du genre est présent dans les évaluations de la situation par l'ensemble des autorités. Par exemple dans le *votum* de Lorenzo di Lauria¹, le thème central est celui de la division politique du monastère. Mais sa gravité réside dans le fait qu'elle entraîne les sœurs sur un terrain qui ne devrait pas être le leur : celui du débat théologique sur les matières *de auxiliis*, débat convoqué dans les termes du savoir masculin, de l'étude et de la dispute². Lauria ne se contente pas de demander qu'on déracine la dispute en nommant des confesseurs probes et doctes *qui factionibus Jansenistarum, aut*

1. *Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede* (Cité du Vatican), désormais abrégé ACDF, St. St. F2a, 568.

2. « Ex eadem scriptura apparet in dicto Monasterio vigere factiones Jansenistarum et Molinistarum, et Moniales vacare eiusmodi studiis de Gratia et libero arbitrio, disputationes acerrimas de iis materiis texere et Jansenismum defendere. »

Molinistarum non sint addicti. Il demande aussi qu'on veille aux écrits auxquels elles ont accès, et qu'on leur mette entre les mains des livres de méditations, simples et incitant à la charité envers Dieu et à la dévotion, et qu'au contraire *nec permittat eas tenere libros scholasticorum de materiis Gratiae et liberi arbitrii. et doceant detiscere perniciosas quas (forte ad ostentationem) callent doctrinas*. De la même manière, s'il insiste sur la nécessité de ne pas procéder juridiquement, il la justifie d'abord par la crainte des effets de l'acharnement propre aux femmes³.

Les enjeux de genre sont fondamentaux dans les perceptions de la doctrine des sœurs par l'ensemble des acteurs masculins. Elles sont bien sûr soupçonnées de pouvoir tomber facilement dans les curiosités et les emportements spirituels supposés propres à leur sexe et en particulier à des religieuses. La censure toulousaine de leurs écrits indique ainsi que les écrits de seconde catégorie «éveillent leur curiosité». De même, le rédacteur note que certaines ont tous les traits, sans qu'on puisse savoir le profit qu'elles en tirent, ne pouvant les entendre «puisque les meilleurs esprits après avoir étudié plusieurs années à peine en ont-ils quelque médiocre intelligence». À propos de ces textes, le censeur ajoute encore : «Je demanderois volontiers à une Religieuse si après avoir bien resvé sur les définitions de ces termes elle est mieux disposée à dire son office, ou à assister à la messe avec plus de dévotion.» De même, les discours de troisième catégorie sont plus immédiatement dangereux, pas seulement en raison de leurs difficultés intrinsèques mais parce qu'ils sont susceptibles de «renverser l'entendement de ces filles par des termes et des façons de parler extravagantes, et lesquelles ne peuvent avoir aucun véritable sens».

Le spectre de l'hystérie plane clairement sur le discours du censeur. Cette hystérie n'est pas d'ailleurs sans toucher les hommes qui produisent ces discours. Il cite ainsi longuement une *Epistre d'une ame écrivant à Jésus Christ*, composée par un religieux et envoyée à une des sœurs maltaises, écrit rempli de «simplicités ridicules», mais dont la connotation sexuelle, ou à tout le moins

3. «Ego censeo huic morbo potenter, ac prudenter succurendum. Primo, dico rem nullam habendam esse rationem de preterito, sed praecipendum futuro; et ideo non procedendum iuridice [...], ne ex *foemine obstinatione* [nous soulignons] vilescat iudicium in his materiis, et ex diffamatione quaestionis, Monasteris quieti, et interim Monialium rearum saluti non consulatur.»

sensuelle, est évidente : « vous seres ma souveraine consolation et mon espoux très choisy, *auquel je rendray le debvoir conjugal* de mon cœur », « j'apprehende que la beauté feinte des filles de Tyr ne se présente à moy et ne face changer mon dessein et les marchands assyriens à raison de leurs richesses ne m'invitent et ne me facent oublier les filles de Sion vestues d'or fin ». De même dans un écrit sur « les continuels ravissements de la S. Vierge » :

Les mieux entretenus et expérimentés aux faveurs extraordinaires enseignent que les ravissements et extases n'ont pas peu d'imperfection qui tient tellement les sens qu'ils semblent quasi perdus d'autant que c'est une marque que le gros de l'opération se fait en la partie sensible laquelle n'ayant le Cerveau asses fort pour porter l'abondance du céleste nectar doux et piquant qu'elle avale à longs traits s'enivre petit à petit et de là vient une certaine demy léthargie [...] Au contraire les vrays ravissements et extases n'interrompent guères où si peu que rien les fonctions des organes sensibles à cause qu'ils rallient et ramassent toutes leurs forces, comblant l'entendement de si angéliques splendeurs, et la volonté de très subtiles et spirituelles douceurs et parce que la supérieure portion de l'ame est démesurément gloutonne de cette pure ambroisie comm'estant sa propre viande elle la mange sans en faire part au Corps, qui si parfois elle luy en ieste ou laisse tomber quelque miette.

On a déjà noté la présence dans la censure de la proposition « la Croix est mère et vierge aussy bien que Marie, elle a porté Jésus Christ, et est aussy innocente et aussy vierge puisqu'elle n'a pas esté touchée d'autres membres », pensée que le censeur qualifie de « trop hardie et au fond [...] fausse » qui « ne devoit point estre communiquée à des religieuses ». Ici encore, la connotation sexuelle est évidente. Au final donc, chez le censeur, si l'hétéropraxie est manifestement féminine, cette féminisation n'est pas sans menacer en filigrane les auteurs des discours dont les sœurs s'emparent. Le genre y apparaît alors comme une catégorie à l'œuvre non pas seulement, et peut-être non pas tant, dans la critériologie et le discernement de l'orthodoxe et de l'hétérodoxe, que dans l'écriture même de l'hétérodoxie.

Enfin, le type d'obéissance attendue des sœurs et le type de désobéissance qui est le leur ou qu'on leur attribue sont évidemment investis de la charge spécifique de la culture de genre propre aux milieux réguliers. La rébellion n'est pas indifférente au fait que ce sont des religieuses. C'est ainsi par exemple que Marca perçoit leur profession publique de foi. Avant que les grands vicaires ne leur

demandent de souscrire au Formulaire, les sœurs avaient proposé, comme on l'a vu, une profession antijanséniste. Marca ne se contente cependant pas de la considérer comme insuffisante. Il écrit que ce n'était pas «une pièce authentique, puisque *ces filles* n'ont point de pouvoir pour dresser un formulaire»⁴. Les sœurs auraient dû se contenter de présenter requête offrant de souscrire à la condamnation du jansénisme, «sans se mêler de faire un acte solennel»; le prélat condamne d'ailleurs au passage les ecclésiastiques qui les ont aidés à les rédiger, «qui veulent faire en cela des évêques».

Sans qu'il y ait là aucune surprise, on retrouve des modes de relations qui sont proches de ceux qu'entretiennent presque de manière contemporaine les sœurs de Port-Royal avec leurs interlocuteurs chargés d'obtenir leur signature du Formulaire⁵. À Toulouse comme à Port-Royal, les catégories de genre ouvrent aux sœurs des ressources institutionnelles mais aussi polémiques pour faire face aux accusations dont elles sont l'objet. Ainsi la mise en scène de leur absence d'adhésion au jansénisme repose fréquemment sur les mêmes stéréotypes: simplicité face à une doctrine complexe qui fait que l'engagement dans l'hérésie ne peut avoir été que superficiel ou accidentel, docilité à l'égard des autorités extérieures et masculines qui rend crédible le retour rapide à l'orthodoxie. Quand le censeur dénonce leur curiosité coupable, l'auteur de la *Lettre d'un ecclésiastique à l'auteur de la réponse*⁶, s'appuyant sur la relation de Marca, indique que les sœurs qui disent s'être entretenues «des matières du temps» l'ont fait «sans y adjouster foy», uniquement «par récréation, et par divertissement», effet d'une «curiosité passagère»⁷. L'usage des stéréotypes de genre est donc aussi au cœur de la stratégie polémique de retournement de l'accusation et de l'écriture de l'innocence des sœurs.

Les relations de genre offrent ainsi des ressources polémiques considérables. Dans les *Remarques* sur la censure, il y a une véritable conjonction de la masculinisation de la «doctrine des sœurs» d'une part, et de leur recharge orthodoxe d'autre part.

4. Nous soulignons.

5. Daniella Kostroun, «A Formula for Disobedience: Jansenism, Gender, and the Feminist Paradox», *Journal of Modern History*, 75/3, 2003, p. 483-552.

6. Voir *infra*.

7. *Lettre d'un ecclésiastique à l'auteur de la réponse*, p. 4.

Tous les auteurs présentés comme sources des propositions sont des hommes. Ce n'est certes pas étonnant, mais l'absence de toute référence à une mystique féminine autorisée demeure significative. Dans le texte lui-même, les balancements de genre sont au cœur d'une réhabilitation qui vise plus les sœurs que leur discours. À propos d'un passage sur les tentations et les obscurités et leur place dans le plan de Dieu que la censure qualifie d'énigme, l'auteur des *Remarques* répond ainsi :

Ce sont les sentimens d'une fille, qu'elle écrivit aprez avoir fait oraison sur le troisième point de la neuvième méditation du père Bourgoing, général de l'Oratoire, touchant la Passion de nostre Seigneur Jésus-Christ.

Quand le censeur introduit le genre des sœurs comme catégorie de censure, en affirmant que les écrits appartenant à la troisième catégorie qu'il a dégagée (« inutiles » et « ridicules ») sont « capables de renverser l'entendement de ces filles » par l'extravagance de leurs termes, l'auteur des *Remarques* répond au contraire en invoquant le jugement, cette fois non spécifiquement genré, de « toutes les personnes spirituelles [qui] s'estonnent de ce que le censeur parle avec tant de mépris des écrits qu'il censure ».

En même temps, l'usage des catégories de genre n'est pas uniforme dans les *Remarques* : on peut y trouver occasionnellement aussi une revendication conjointe de la mystique et de la mystique féminine. Lorsque le censeur « défie quelque subtil esprit que ce soit de trouver la clef de ce chiffre » et se plaint des directeurs qui donnent de telles lectures « à des filles religieuses et même à quelques sœurs laïques » (et ici il faudrait noter la double hiérarchie de genre et de qualité sociale) à propos d'un passage tiré d'écrits sur la vie de Jean de Saint-Samson qui affirme que dans l'état de contemplation parfaite et passive, « il n'y a ny créé, ny créature, ny science ny ignorance, ny tout ny rien, ny terme, ny nom, ny espèce, ny admiration ny difference du temps passé ou futur, ny même présent, non pas même le maintenant éternel », l'auteur des *Remarques* répond : « Les subtils et scavants ne sont pas toujours capables de juger de ces choses, les esprits humbles et simples les entendent mieux parce qu'ils sont plus vuides d'eux mêmes, les filles sont quelquefois plus sçavantes sans étude dans la science mystique que les Docteurs avec tous leurs livres. » Si la revendication est

topique, le triple conflit de faculté qu'elle proclame entre savants et ignorants, entre mystique et théologie, entre hommes et « filles » prend un sens nouveau dans ce contexte polémique.

En tout cas, la mobilisation des rapports de genre apparaît immédiatement complexe et surtout rendue complexe par la pratique polémique elle-même. Les défenseurs des sœurs y recourent pour leur dénier toute auctorialité et par là les dédouaner de toute responsabilité à la fois dans l'écriture de l'affaire et dans l'affaire elle-même. Ainsi, dans la *Lettre d'un ecclésiastique à l'auteur de la réponse*, ce sont les directeurs jésuites qui sont rendus responsables de la dénonciation faite par quelques sœurs :

D'où est venue je vous prie leur lumière et leur ardeur ? Ce zèle que vous dites qu'elles ont ne procède pas de la connoissance d'aucune erreur qui fut au dedans, mais de ce qui leur a été inspiré du dehors [...] Celles là mêmes qui estoient preoccupées savoient si peu faire le discernement du jansenisme, qu'il fallût que ces Bons Peres qui les instruisoient leur fissent leçon particuliere, pour leur enseigner les marques par lesquelles on peut connoistre les livres et les personnes suspectes de cette doctrine condamnée⁸.

Les possibilités offertes par l'assomption des stéréotypes de genre sont particulièrement sensibles lorsqu'il s'agit d'invoquer la docilité naturelle des sœurs pour rendre crédible leur retour rapide à l'orthodoxie. C'est déjà très net dans la présentation qu'en propose Pierre de Marca. Quant à l'auteur de la *Lettre d'un Amy*, il affirme que les accusateurs auraient dû s'en prendre aux dénonciateurs eux-mêmes, renvoyant par là à l'irresponsabilité des sœurs, coupables, au pire, d'avoir fait confiance à des ecclésiastiques approuvés par les autorités canoniques⁹, et dénonce le procédé inique qui consiste à « poursuivre et punir des filles comme infectées d'hérésies, sans dire mot à ceux qui auroient jetté ce venin dans leur esprit »¹⁰.

Les retournements opérés par la mobilisation par l'écriture des stéréotypes de genre mettent en tension l'espace des relations institutionnelles et celui où se définit l'orthodoxie individuelle. Ainsi la prieure écrit-elle au Grand-Maître après la visite de l'archevêque :

8. *Lettre d'un ecclésiastique...*, p. 2.

9. « Elles n'y ont pris sans doute confiance que parce qu'ils sont dans l'approbation, et que les Supérieurs les déclarent publiquement Catholiques », *Lettre d'un Amy*, p. 2.

10. *Ibid.*

Comme Dieu ne quitte james la calité de Pere pourtant qu'il nous afflige parce que sa grace vivifie ce que son fleau mortifie, il a donné quelque benediction à nos plainctes et nous avons tiré quelque fruit de nos larmes lorsque V[ot]re Eminence a vouleu faire part de nos affaires a Monseigneur l'archeveque.

Ce passage est remarquable non seulement en ce qu'il évacue la question de l'orthodoxie, supposée suffisamment prouvée par la visite de l'archevêque, mais aussi en ce qu'il retourne celle-ci contre le Grand-Maître, en la présentant comme le « fruit » des « larmes » et des « plaintes » des sœurs : intervention d'un *Deus ex machina* produite par une docilité et une forme d'obéissance féminine, qui vient confondre une autorité masculine (celle du Grand-Maître) trompée par d'autres. La mise en scène de cette docilité permet en retour une critique implicite de cette autorité. L'ironie du ton et de la situation (le Grand-Maître ayant dû renoncer en réalité à l'exercice de son magistère au profit de l'archevêque) rend cette formulation d'apparence soumise très violente en réalité, l'allusion à Dieu « qui ne quitte james la calité de Père » pouvant alors viser directement par contraste l'attitude du Grand-Maître.

C'est que les catégories et stéréotypes de genre ne fonctionnent finalement chez aucun des acteurs de manière absolue, mais bien plutôt sur le mode d'une surdétermination, qui dans le discernement ou la contestation par l'écriture de l'hérésie semble s'appliquer aux évaluations des discours, en se mêlant à des indéterminations qui concernent, elles, soit la doctrine, soit son discernement, soit la publicisation de l'un ou de l'autre.

Ainsi par exemple en va-t-il de la critique de la dérive mystique. Marca, au terme de la visite qu'il effectue auprès des sœurs, insiste sur la nécessité de ne pas « demander le ravissement d'esprit qui nous transporte hors des pensées humaines »¹¹. Il semble bien faire référence à un risque de la mystique qui est universel et indépendant du genre. Cependant c'est aussi la féminité des sœurs qui crée un espace pour une hétérodoxie particulière. La parole orthodoxe dans son énonciation ou dans son interprétation masculine peut devenir hétérodoxe, ou à tout le moins hétéro-pratique par sa simple saisie par des sujets féminins. Le même Marca insistant sur la nécessité de revenir à la méthode d'oraison ancienne à laquelle les sœurs avaient

11. Lettre de Marca au Grand-Maître du 24 janvier 1660, ACDF, St. St. F 2a, 577. Nous soulignons.

été formées pendant le noviciat, affirme que la raison essentielle en est qu'elles ne comprennent pas celle proposée par leurs directeurs plus récents. Non seulement elles n'en saisissent pas le sens, mais encore «elles le prenoient en un sens différent de celui de leur Directeur». Ici cependant l'espace ouvert par la différence de genre permet aussi de mettre à couvert la doctrine d'un directeur que l'archevêque ne peut désavouer sans se désavouer en partie lui-même pour l'avoir laissé en situation d'autorité et d'enseignement dans son diocèse.

Dans les discours qui les mobilisent, les qualités de genre sont donc essentielles, précisément en ce que ce sont elles qui rendent possibles les manipulations d'écriture par lesquelles les différents acteurs affrontent l'incertitude doctrinale quant à l'orthodoxie des sœurs. Dans le cas des autorités, c'est par le genre que la doctrine des sœurs devient censurable. Dans le cas des apologistes des sœurs, c'est aussi par le biais du genre qu'elles peuvent échapper à la censure. Plus encore, l'évocation du genre se trouve au cœur de l'opération de polémisation de l'affaire. Elle fait glisser l'écriture de la censure ou de sa discussion sur un autre terrain que celui du travail théologique d'examen des discours et de leurs fondements et ouvre la possibilité d'une écriture alternative, ici polémique, de l'affaire.

Ainsi donc si la rigidité de la mise par écrit des stéréotypes de genre est inversement proportionnelle à la plasticité de leurs usages polémiques, les discours ne reposent pas sur une correspondance absolue entre masculinité, autorité et expertise d'une part, féminité, passivité et ignorance d'autre part. Tout à fait révélatrices, à cet égard, sont les appréciations divergentes de l'écrit d'une des sœurs, sur le point central de l'évaluation doctrinale de leur mystique : la passivité morale. La sœur affirme ne pas s'exercer «en la pratique des vertus» parce qu'elle «attend cette action, et ce mouvement de la grâce». En réalité, le passage relevé par la censure est construit, son auteure écrivant :

cette attente n'empêche pas que je ne tombe en beaucoup de fautes, sous ce prétexte que je ne puis rien, si la grace ne survient pour fortifier ma faiblesse. De sorte que je suis dans cette cessation pour toute sorte d'actions bonnes, en espérant que comme je ne suis rien, et dois demeurer dans ce rien, la grace doit faire ce que je ne puis moy-même, donnant le mouvement la disposition et l'inspiration, afin qu'il n'y ait rien de moy, mais tout dépende d'elle sans y mêler mon action, qui ne sers que d'empêchement.

L'auteur de la *Lettre d'un Ecclésiastique* défend le passage ainsi :

C'est une Sœur d'Office que Dieu tient et conduit dans une grande simplicité, qui ne voyoit plus son Directeur lorsqu'elle parloit ainsi, qui estoit exercée par des personnes qui n'entendoient pas sa voye, et qui prenoient son occupation simple et paisible pour une oysiveté et pour une inutilité, quoy que ce fust une application veritable, et un exercice de vertu d'autant plus sincere et plus agreable à Dieu, qu'il estoit plus simple. Ces mêmes personnes qui la troubloient l'obligerent à mettre sur le papier, ce qu'elle pensoit de son estat ; et Elle le fit selon la defiance qu'on luy en avoit donnée. Et quoy que M.P. parce qu'une Fille simple et une Sœur laye en exposant ses propres pensées, dans les frayeurs ou on la (sic) mise mal à propos, et pour ne connoistre pas ce que Dieu veut d'Elle, dira des choses qui exprimeront la cessation de toute action, et de toute application, faudra-t-il que les Religieuses de Malthe sont dans ce principe qu'il ne faut point agir [...] ? Parce qu'elle a parlé d'une maniere mystique, qui dans la rigueur de ceux qui n'entendent que la langue de l'Echole sembleroit signifier l'inaction, en declarant comme elle a dit au Visiteur, à qui elle avoit confié ce papier, non ce qu'elle avoit appris, mais ses apprehension et ses peines, voudrez-vous conclurre que la conduite de ces filles n'est que le Jansenisme en pratique ?¹²

L'auteur ne se contente pas d'affirmer que de tels discours peuvent être imprécis. Il met en scène une expertise incompétente, qui produit un propos dont la nature mystique n'est pas saisie, par un censeur disqualifié comme lecteur légitime. Il poursuit sa défense en proposant les précisions théologiques qui permettent de rendre doctrinalement orthodoxe le discours de la sœur, dont la simplicité et l'ignorance de la science théologique deviennent paradoxalement les moyens de désarmer l'accusation d'hétérodoxie. Ainsi, « cette *Fille* dit donc M.P. qu'elle attend la Grace par sa disposition interieure d'abaissement devant Dieu, et par la connoissance de ce qu'elle est, et ce qu'elle peut par elle-mesme, mais Elle ne dit pas qu'elle n'opere et ne coopere point avec la Grace : Ainsy il n'est pas vray qu'elle soit dans ce principe, que le cœur de l'homme est comme un instrument inanimé sous la conduite de la Grace. »¹³ Cette figure de l'incapacité est invoquée plus clairement encore à propos, ce qui est plus décisif doctrinalement, du discours de la même sœur sur le sacrement de pénitence, incertaine de sa résolution et de son désir d'amendement : « Elle parle selon ce qu'elle sent, et non pas selon ce qui est en verité. Cette sorte de

12. *Lettre d'un ecclésiastique*, p. 6-7.

13. *Ibid.*, p. 7.

personnes que Dieu mene par des voyes si simples, quoy qu'elles detestent tres-souvent le peché, et tendent toujours à la parfaite vertu, [...] ne s'aperçoivent pas de leurs actes qu'elles produisent pourtant tres-frequemment.»

De la même manière, la réhabilitation des sœurs joue sur l'indifférenciation en termes de genre du discours mystique. La *Lettre d'un Ecclésiastique* répond ainsi au reproche de curiosité fait aux sœurs qui font des extraits des livres en écrivant: «on vous dira que les livres d'où elles ont tiré leurs recueils sont des livres de dévotion, comme la Théologie affective, qui donne la matière de l'oraison, *aussi bien pour les femmes que pour les hommes* [...] Les accusez-vous donc d'estre curieuses, parce qu'elles ont transcrit quelque chose de ces livres? Il faudroit plutost que vous condamnassiez les Auteurs d'imprudence *de les avoir dressez pour des personnes de tout sexe* [...]»¹⁴. C'est d'ailleurs par le même recours à l'indifférenciation de la mystique en termes de genre que la *Lettre* répond à l'accusation portée dans la *Réponse au directeur inconnu* d'une défaillance de vigilance masculine de la part du directeur qui laissait les sœurs lire des discours «qu'elles n'estoient pas capables de concevoir, que luy-mesme ne sçauroit expliquer, et que peut-estre F. Jean de S. Samson n'entendoit pas, quoy qu'il les ait dictez» – à cela, l'auteur de la *Lettre* répond par une des rares mises en équivalence de la compétence des sœurs et de celle du censeur: «Estes vous entré dans le fond de l'ame de ces Filles à qui on a trouvé quelque extrait de ces écrits, pour dire si precipitamment et si hardiment qu'elles n'entendent pas ce qu'elles ont transcrit?»

Les stéréotypes de genre font donc l'objet de mobilisations contradictoires au sein du même texte. Cela ne les rend pas indifférents cependant car ce qui compte alors n'est peut-être pas tant leur utilisation (ou leur absence d'utilisation) à tel ou tel moment ou en tel ou tel lieu de la polémique, mais bien plutôt la remarquable plasticité de leur usage dans le cadre de la mise en polémique de l'ensemble de l'affaire.

14. *Ibid.*, p. 12. Nous soulignons.

ÉCRIRE ET CONSTRUIRE LA PUBLICITÉ D'UNE «AFFAIRE»

La compréhension de ce que cet épisode apporte à la connaissance du phénomène janséniste, et du rôle qu'y jouent les enjeux de genre, suppose donc de revenir sur le régime de publicité de l'affaire. Le faire requiert d'explorer plus précisément la séquence par laquelle des publics sont convoqués et les modalités de publicité du jansénisme des Dames Maltaises se trouvent modifiées. En même temps, la polémique n'est pas la seule forme de construction de l'affaire. L'épisode s'insère, on l'a dit, dans un espace toulousain déjà structuré par les conflits doctrinaux, autour du jansénisme et de la théologie morale¹⁵. Dans un premier temps, l'épisode ne suscite certes guère d'écrits ou d'actes publics. Cela ne signifie évidemment pas que les motifs de la visite canonique imposée aux sœurs ne soient pas en réalité connus. C'est encore cependant une publicité sans *public*, limitée à l'espace de la rumeur au sein de réseaux sociaux et religieux dont les sœurs font partie et devant lesquels elles défendent leur réputation. La liste des signataires de la profession de foi laisse supposer des liens intenses avec une part significative de la noblesse locale.

Avant même l'examen des écrits récupérés chez les sœurs, Carbonneau se plaint de ce qu'elles «ont fait des chansons, pleines de railleries touchant la visite et leurs visiteurs»¹⁶. Il met alors en scène le lien entre trouble des rapports de genre et actes d'écriture, soulignant «que les chansons prophanes et de raillerie se chantoient dans les tavernes et non pas dans une maison cloîtrée pleine de filles de leur condition et naissance»¹⁷. Ici encore, ce n'est pas tant l'accusation en elle-même qui est intéressante, que les modèles mis en œuvre : Carbonneau assigne à une figure illégitime du public (illégal, immorale, irrégulière et irrégulière) le comportement des sœurs. Il renvoie aussi à la structure sociale qui sous-tend les

15. Voir la première partie de notre étude, à propos des débuts du jansénisme dans la ville. S'agissant des controverses de morale, il faut rappeler qu'à la suite de l'*Apologie pour les Casuistes* et leur censure en groupe par plusieurs évêques pyrénéens, par ailleurs écrite par les écrivains de Port-Royal, Ferrier assume l'auctorialité d'une apologie du probabilisme et devient l'objet d'une attaque mise en scène dans l'espace toulousain. Voir J.-P. Gay, *Morales en conflit. Théologie et polémique au Grand Siècle*, Paris, Cerf, 2011, p. 264-271.

16. Procès-verbal en date du 29 mai 1659.

17. *Ibid.*

rapports qu'il suppose entre elles et le public toulousain, lorsqu'il affirme qu'elles discutent librement avec leurs parents des questions controversées. Il les accuse en outre de lui prêter alors des propos insultants à leur égard: les sœurs auraient en effet affirmé «à beaucoup de personnes de la ville de toutes conditions, qu'on les avoit traitées de tavernières, vilaines, lavandières et autres choses», elles auraient dressé un portrait public du commissaire en «homme emporté violent et fâcheux».

Dans sa première phase, l'affaire est apparemment mentionnée essentiellement en fonction de son contexte toulousain. Pourtant, c'est bien la présence de la Cour dans la ville, et plus précisément la visite rendue au monastère par une reine ignorante des inquiétudes locales sur l'orthodoxie des sœurs, qui accélère la prise de décision. L'épisode parvient à une première conclusion par l'acte public de soumission à l'archevêque. La présence de cet autre public qu'est la Cour n'est cependant presque jamais mentionnée, probablement en partie parce que l'intérêt de l'ensemble des acteurs est à ce stade de maintenir l'affaire *in situ*. Alors même que cette échelle est désormais irréaliste, c'est à son niveau que les actes publics sont produits. C'est encore à ce niveau qu'ils sont par ailleurs adéquats, puisque l'espace des actions juridiques et canoniques est au fond homogène avec celui de la rumeur et des conversations mondaines. À la mise en cause de la réputation des sœurs devant le public urbain, répond leur justification par leur soumission publique et canonique à l'archevêque. Dans cet espace homogène régulé par les autorités politiques et canoniques supposées maîtresses de l'honneur et de la noblesse, l'écriture n'a pas sa place et la publicité des actes officiels est censée être d'une efficace suffisante. Il semble bien d'ailleurs que c'est en fonction de cette équivalence que plusieurs acteurs se déterminent. Alors que le commissaire Carbonneau pousse Marca à une action ferme et se plaint des rumeurs que les sœurs font courir contre lui, l'archevêque, lui, souhaite «conserver leur réputation, tant envers la Reyne, que tous autres et dissimuler leurs fautes au dehors»¹⁸. C'est encore Marca qui justifie son refus du retour des directeurs demandés par les moniales en affirmant que s'il l'accordait ces derniers «seroient dans le décri public d'avoir

18. Lettre de Marca au Grand-Maître du 24 janvier 1660, ACDF, St. St. F 2a, 577.

enseigné une mauvaise doctrine et elles de l'avoir reçue»¹⁹. C'est dans ce même espace que les vicaires généraux interviennent. Ils allèguent en août 1661 que la réputation des sœurs «s'est trouvée attaquée depuis peu par des soupçons, qu'on a voulu mettre dans les esprits, touchant la sincérité de leur croyance» et font «inhibitions et deffences à toutes sortes de personnes de par cy après, les calomnier ni diffamer sur ledit faict, ny autrement les inquiéter de parole, ny par escrit sur peine d'excommunication»²⁰, formulation remarquable d'ambiguïté en ce qu'elle fait comme si tout était demeuré de l'ordre de la rumeur et du soupçon, quand en réalité la controverse se jouait désormais à travers des pièces imprimées, qui constituent le contexte auquel l'acte s'adresse. L'impossibilité de mentionner ce contexte polémique signale justement l'irréductibilité des différents modes de publicité de l'affaire. Seule l'exhortation au silence devient alors dicible.

En réalité, en raison précisément de l'indétermination sur la nature de l'hétérodoxie janséniste et de la difficulté à la qualifier, mais aussi du fait du caractère évasif des engagements féminins dans cette hétérodoxie, ce type de réponse canonique apparaît clairement insuffisant à l'ensemble des acteurs ; ceux-ci ne peuvent mobiliser des grammaires véritablement adéquates face à un ensemble d'incertitudes doctrinales et d'indéterminations pratiques qui mettent en permanence à l'épreuve le sens et la portée de leurs actions.

Aussi l'intervention épiscopale apparaît clairement insuffisante à tous, sinon peut-être finalement à la monarchie car s'en satisfaire lui permet de se désintéresser de l'affaire. En même temps, la condition effective de cette acceptation par l'autorité royale est aussi l'absence de revendication absolue de sa capacité à contrôler l'honneur dans l'espace local, autrement dit une concession à l'hétérogénéité entre le for public qu'elle contrôle et l'espace des relations sociales structurant la publicité de l'affaire à Toulouse.

Or c'est précisément dans cet impossible recouvrement entre for public (entendu comme un espace public légalement normé, auquel se rattache la rumeur par le biais de la question de l'honneur) et espace public que s'ouvre aussi une brèche pour la transformation

19. *Ibid.*

20. ACDF, St. St. F2c, 57.

de l'affaire en polémique. L'intervention de l'écriture modifie son régime de publicité. À tout prendre d'ailleurs, il semble bien que ce soit par la revendication d'une culture de l'honneur que les acteurs-écrivains justifient leur intervention. Il est alors d'autant moins indifférent que l'affaire ait lieu autour d'un monastère de Maltaises, dont le rapport à une identité culturelle proprement nobiliaire peut être supposée plus étroit qu'ailleurs. Tant les sœurs que les clercs se trouvent ainsi conduits à accepter moins facilement que d'autres l'insuffisance des actes juridiques face aux logiques de l'honneur. Ce serait alors véritablement la force de l'ordre social préexistant qui précipiterait le passage à l'écriture. En même temps, ceci ne passe pas par une simple communion des sœurs à la « culture de guerre » de leur entourage social mais bien par une participation à une nouvelle culture de l'écriture²¹.

Ainsi le procès-verbal de la visite note à la date du 18 mars 1661, que le P. Vignaux sollicité par le commissaire de déclarer son intention de ne plus visiter les sœurs, répond « ne le pouvoir faire d'autant plus qu'on avoit parlé de luy en façon que son honneur s'y trouvoit engagé ». Or il semble que ce soit justement autour de mars 1661 que commence la séquence polémique. Même si la datation réelle est problématique, c'est en tout cas du 26 mars 1661 qu'est datée une *Lettre d'un religieux à un de ses Amys, touchant la dernière visite des Religieuses Maltoises de Toulouse*²², pièce qui, n'en citant presque aucune autre, est donc probablement celle qui ouvre le bal des réponses et des contre-réponses. Elle pourrait être de Vignaux. Si elle mentionne la *Censure*, elle le fait en précisant que celle-ci commence seulement à paraître « après avoir esté si long-temps cachée », et que son absence de publicité empêchait les sœurs de se défendre contre l'accusation qui se répandait dans les chaires et dans les conversations²³, faisant donc aussi explicitement

21. La comparaison avec le cas presque exactement contemporain des conflits entre les moniales de la Celle, en Provence, étudiés par Claire Dolan, est ici doublement intéressant, non seulement parce que, comme les sœurs provençales, les Maltaises de Toulouse adhèrent « aux moyens et aux valeurs de leurs temps » et recourent à des moyens nouveaux pour parvenir à leur fin, mais aussi parce que dans leurs cas cela passe par un rapport spécifique à l'écriture. Voir Claire Dolan, « Culture de guerre et violence au couvent. Le transfert du monastère de la Celle (1658-1660) », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, t. 92, 2010, p. 393-414.

22. *Lettre d'un religieux à un de ses Amys, touchant la dernière visite des Religieuses Maltoises de Toulouse*, s. l., 1661.

23. *Ibid.*, p. 3.

référence au contexte de la rumeur publique. La datation du début de la séquence polémique n'est pas indifférente, puisqu'elle interagit avec une nouvelle séquence canonique et institutionnelle, à partir du moment où les sœurs prennent l'initiative en juin 1661 d'une profession de foi juridiquement enregistrée contraignant l'archevêque à revoir sa position.

Il semble donc bien que le déclenchement de la séquence polémique relance la recherche d'une solution publique dans l'espace construit par des actes juridiques. De ce point de vue d'ailleurs, il y a une certaine contradiction entre le contenu des textes et l'espace de publicité dans lequel ils s'inscrivent. Ainsi la *Lettre d'un religieux à un de ses amys* se donne pour fonction de laver les sœurs de l'accusation de jansénisme en publiant les ressorts inconnus de l'affaire pour permettre un jugement éclairé du destinataire et à travers lui d'un public. L'auteur indique ainsi le véritable motif de l'accusation : la jalousie des directeurs jésuites exclus du gouvernement de la communauté. Toute la lettre vise donc à publier les mécanismes politiques de l'insinuation du soupçon : efforts de long terme pour prévenir le Grand-Maître contre les sœurs, recours à Rome pour éviter que ce dernier n'agisse trop faiblement, examen des écrits par les dénonciateurs. Tout se fait « par des intrigues si secrètes et par des moyens si subtils et si cachez que ces bonnes Religieuses ont plustos senty le coup que les menaces »²⁴. Même le recours aux théologiens procède d'un « continuel usage de ce secret politique », puisque ces derniers, s'ils pouvaient juger de la doctrine, ne pouvaient pas comme ils l'ont fait juger de la personne des directeurs. La *Lettre* fait en permanence référence à l'espace des conversations et des rumeurs, quand en réalité il semble bien qu'elle corresponde à une tentative de déplacer l'affaire de deux manières : transfert de la publication de Toulouse à Paris (que le récit de Godefroy Hermant signale et dont il indique aussi l'échec) et changement de nature de la publicité, puisqu'il s'agit bien désormais de passer du public de la rumeur et des actes légaux, à celui des écrits de controverse.

Cette stratégie de jonction avec le public (national) des controverses est tout à fait claire dans la *Lettre d'un religieux à un de ses Amys*. Les références à une connaissance préalable des

24. *Lettre d'un religieux à un de ses Amys...*, p. 2.

polémiques nées depuis le jansénisme y sont nombreuses. Les accusateurs, supposés connus, sont désignés comme ceux «qui sont si doux et si accomodants», mais s'en prennent «*par tout* à ceux qui sont les plus exactes [*sic*]»²⁵, qui ne «laissent quasi en repos que ceux qui vivent selon le monde, et qui passent par la voye large, ne contrariant pas leur sentimens, mais s'en servent pour pacifier leurs consciences, et mener une vie plus aysée et plus contente». Cette longue description des jésuites réinscrit l'épisode toulousain dans l'espace de la polémique autour de la morale, présentée d'ailleurs comme précédant en ordre d'importance celle de la grâce, puisque «le soubçon du Jansénisme» est «le prétexte dont ils se couvrent», le «blâme» dont ils «noircissent tous ceux qui s'éloignent de leur foy et de leur croyance», tactique politique qui permettrait aux jésuites de faire porter le soupçon sur ceux qui les combattent et qui leur enlèvent «le loysir d'attaquer leurs véritables erreurs»²⁶. Même l'accusation de jalousie dans le gouvernement fait en réalité le lien avec leur volonté politique supposée de domination des corps et des communautés. C'est d'ailleurs en établissant un lien précis entre ces deux thèmes que les *Provinciales* avaient renouvelé l'antijésuitisme peu de temps avant cet épisode²⁷. De même, la *Lettre d'un ecclésiastique à l'auteur de l'Écrit intitulé Réponse au directeur inconnu*, revient encore sur ce thème tout en affectant de justifier l'auteur des *Remarques* sur le lien établi par ce dernier entre les jésuites et la morale relâchée en faisant référence à l'*Apologie pour les Casuistes* du P. Pirot et à ses différentes censures²⁸. Cette référence au contexte polémique plus large n'est pas accidentelle. Elle signale non seulement la recherche d'un changement du mode de publicité de l'affaire, en lien avec le *public* des controverses, mais encore la confiance dans l'efficacité de la polémique y compris par rapport aux formes et aux enjeux sociaux de la publicité de la querelle.

25. *Lettre d'un religieux à un de ses Amys...*, p. 1.

26. *Ibid.*

27. Sur ce point on se permet de renvoyer à Jean-Pascal Gay, «Le Jésuite improbable. Remarques sur la mise en place du mythe du Jésuite corrupteur de la morale en France à l'époque moderne», dans Pierre-Antoine Fabre, Catherine Maire (éds.), *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 305-327.

28. Sur ce texte et sur les censures de diverses portées qui le frappent, voir J.-P. Gay, *Morales en conflit*, op. cit., p. 210-241.

Le lien est tout aussi significatif dans le cas de la publication de la censure rédigée par les théologiens. La diffusion de la censure proprement dite a sans doute été limitée aux autorités impliquées dans l'examen. L'exemplaire conservé dans les archives du Saint-Office est manuscrit et de la même main que les copies des documents transmis depuis Malte²⁹. Il est certain en tout cas qu'une réponse est parue sous forme d'une édition imprimée de cette censure avec des *Remarques nécessaires pour le simple Éclaircissement des points qu'elle contient*³⁰. La publication, peut-être demeurée restreinte à l'espace toulousain, est paradoxale. Elle publie en effet dans le même temps la censure et sa critique, et adopte un dispositif minimaliste qui place la première au cœur du texte : les remarques, on l'a déjà noté, n'y occupent qu'une place marginale. La matérialité de la publication correspond par ailleurs à une stratégie énonciative qui consiste à renvoyer les passages incriminés à leur source officiellement approuvée et à dédouaner les directeurs de toute responsabilité dans la transmission des discours suspects.

Ces *Remarques* sont l'occasion d'une *Réponse au directeur inconnu* que nous ne connaissons que par la *Lettre d'un Ecclésiastique à l'Auteur de [cet] Écrit*³¹ et par l'article d'A. Auguste³².

29. ACDF, St. St. F 2a, 545-550.

30. *Censure des Écrits trouvez entre les Mains des Religieuses de Saint Jean de Hierusalem établies en Tholose avec les Remarques nécessaires pour le simple éclaircissement des points qu'elle contient*, s. l., s. n., 1661. On en a identifié deux exemplaires, l'un à la Bibliothèque d'étude et du patrimoine de Toulouse [La C 12 (2)] et un autre dans les papiers de M. de Marca, Bibl. nat. de France, ms. Baluze 119. On en trouve une copie manuscrite dans le dossier du Saint-Office, St. St. F 2a, 555-560, sur laquelle l'archiviste a porté par erreur la mention suivante *alia censura*.

31. *Lettre d'un Ecclésiastique à l'Auteur de l'Écrit intitulé Réponse au Directeur inconnu*, s. l., 1661. On en trouvera un exemplaire à la bibliothèque de la Sorbonne.

32. *Réponse au directeur inconnu, à l'occasion de deux écrits qu'il a publiés depuis peu, pour justifier sa conduite et celle de quelques religieuses de Saint Jean de la maison de Tolose*. Il semble qu'Alphonse Auguste en ait consulté et peut-être possédé un exemplaire. Nous n'avons à ce jour pas réussi à en trouver un en France et à Rome. A. Auguste, « Port-Royal à Toulouse, ou le jansénisme des religieuses maltaises sous l'épiscopat de P. de Marca (1652-1662) », *Revue historique de Toulouse*, t. 7, 1920, p. 161-189, ici p. 162, n. 3 donne le sommaire de la *Réponse* parce que celle-ci « doit être rarissime » mais n'indique pas où il a trouvé le sien. Il indique que la *Réponse au directeur inconnu* mentionne la relation de Marca au Grand-Maître (que l'on retrouve en ACDF, St. St. F 2a), cite une *Lettre sur*

La *Réponse* récuse que les jésuites aient été dénonciateurs des religieuses en en attribuant la responsabilité à une sœur du monastère qui aurait écrit au Grand-Maître à ce sujet, et affirme que la censure n'est pas téméraire et que les commissaires du Grand-Maître ont agi avec justice et modération. À cette réponse répond la *Lettre d'un Ecclésiastique*, texte qui à notre connaissance clôt la séquence polémique à Toulouse et dont Godefroy Hermant signale la diffusion à Paris³³. Le pamphlet reprend terme à terme la *Réponse* en tous ses chapitres. Il s'attarde longuement sur la doctrine spirituelle prêtée aux sœurs et entreprend surtout de défendre le directeur accusé de jansénisme, peignant son adversaire et les censeurs en mauvais théologiens. Il s'attaque plus particulièrement aux points les plus fragiles dans la censure, notamment sur la nature de la peine du dam et des promesses du baptême et sur les degrés d'oraison.

Pour autant, il semble bien que la stratégie polémique développée par les Sœurs échoue partiellement. Certes le monastère ne semble guère inquiété, l'attention romaine ne semble pas aller au-delà de 1663 et on ne trouve pas de trace d'action des autorités ecclésiastiques ou politiques à l'encontre du monastère. Cependant la séquence polémique, commencée au plus tôt en mars 1661, s'arrête au plus tard à l'été de la même année. Selon Hermant c'est en réalité le peu d'intérêt de cet épisode sur la scène plus large des controverses qui explique qu'aucun écrivain n'ait pris le relais de l'auteur de la *Lettre d'un Ecclésiastique...*, vraisemblablement rédigée par un Toulousain. Il l'explique ainsi :

[...] outre qu'il y avait d'autres écrits plus importants que celui-là à publier pour la défense de l'Église dans la situation où les choses étaient alors, il eut fallu les connaître plus qu'on ne faisait pour s'y engager.

En l'absence d'autres témoignages, il est difficile de parvenir à des conclusions fermes. Il nous semble néanmoins que ces quelques phrases du mémorialiste janséniste sont remarquablement significatives. Tout d'abord, elles indiquent que la question qui se pose à ce moment est bien celle de l'éventuelle composition de nouveaux écrits, c'est-à-dire celle de l'engagement de meilleurs

la censure qui est probablement la *Lettre d'un religieux à un de ses amis*, et des *Notes marginales* qui sont bien sûr l'édition annotée de la censure.

33. Godefroy Hermant, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique du XVII^e siècle (1630-1663)*, Augustin Gazier (éd.), vol. iv, Paris, 1905-1910, p. 700-707.

écrivains dans la défense des moniales toulousaines. Y compris par la prise en compte de la nécessité d'une bonne application des moyens humains des jansénistes, l'épisode a donc été évalué en fonction des ressources polémiques qu'il offrait dans le contexte de la transformation des controverses religieuses en guerre de plume, non seulement conduites devant un public propre, mais reposant justement sur un déplacement de régime de publicité, dans le cadre d'une intensification des pouvoirs de l'écriture dans des espaces sociaux et institutionnels nouveaux³⁴, et en particulier dans l'Église de France, y compris sur des théâtres locaux. Hermant signale encore la trop faible connexion entre les réseaux augustinien toulousain et parisiens, mais peut-être aussi une incertitude fondamentale sur la cause des Dames Maltaises. La dernière pièce polémique, la *Lettre d'un Ecclésiastique...*, se concluait par un appel au destinataire à ne plus mettre en cause la doctrine spirituelle des sœurs (et donc un appel aux plumes parisiennes à la défendre). Il n'est pas étonnant que cet appel ait échoué. À un moment où les hésitations jansénistes face à la mystique se faisaient plus fortes, il s'agissait de prévenir les doutes sur la nature de la doctrine spirituelle répandue dans le monastère. Mais le fait que cette doctrine soit formulée et portée par des femmes réduisait beaucoup les potentialités polémiques de leur défense : ainsi se serait joué le refus de l'intégrer à celle, plus vaste, de la cause janséniste.

TROUBLES PUBLICS, TROUBLES DANS LE GENRE

Une autre caractéristique de cet épisode réside dans les tensions entre les modes de publications. Les sœurs se plaignent régulièrement de leurs dénonciateurs. En retour, les autorités se plaignent de la manière dont elles essaient de contourner leurs censeurs en recourant à la rumeur. Aux sœurs qui se plaignent à Marca de Carbonneau comme de leur dénonciateur, et de ce qu'il aurait agi à la suggestion des jésuites, l'archevêque répond qu'il était notoire « que certaines religieuses traitant avec les séculiers avoient parlé de ces matières avec un peu de chaleur et avoient

34. Voir Christian Jouhaud, *Les Pouvoirs de la littérature. Histoire d'un paradoxe*, Paris, Gallimard, 2000.

fait esclater au dehors les discours qui demeuroient au dedans». Cette question de l'origine d'une première publicité des doutes sur l'orthodoxie des sœurs est aussi liée au refus des acteurs d'assumer le passage à la publication.

C'est que l'ombre de la publicité plane sur les choix des protagonistes. Ainsi lorsque les visiteurs suspendent la visite, et imposent des restrictions sur les directeurs et confesseurs, ils le font sans préciser les noms des suspects « pour éviter d'attirer le venin de leurs langues sur nostre ordre, ne faisant jamais qu'écrire libelles diffamatoires contre ceux qui ne sont pas de leur croyance³⁵ ». La responsabilité de la publication peut d'ailleurs toujours être renvoyée à l'adversaire. Ainsi la *Lettre d'un Ecclésiastique...* donne la publicité antérieure des controverses comme la source même de leur entrée dans le monastère :

Hélas ! M. P. ce ne sont pas au moins les directeurs qui ont éveillé la curiosité sur ce sujet ; les discours de controverse que leur ont fait depuis si long temps ceux qui les blament maintenant, leur ont donné envie de connoître ce qu'elles ont tousjours ignoré. Et elles ont eu quelques raisons de croire qu'il leur estoit permis de s'instruire et de conférer ensemble sur des sujets qu'on leur expliquoit dans les prédications.

Curiosité féminine et attention à des modes de publicité illégitimes trouvent leur origine dans une perversion des moyens légitimes de publicité dans l'Église. En même temps, il est tout à fait remarquable que ce passage ne fonctionne qu'à la condition de mettre sur le même plan les modes de publications des controverses dans l'Église (par la publication, la discussion, l'écrit).

Or, cette crainte à l'égard de la publicité est aussi parfois clairement formulée comme une crainte à l'égard de l'écriture proprement dite, du moins du côté des censeurs des sœurs. Avant même qu'ait commencé la séquence polémique³⁶, Carbonneau note ainsi qu'il « fallut employer deux jours (tant d'écritures elles ont) » pour collecter les ouvrages au monastère. De la même manière, la censure stigmatise l'abondance des écrits même bons³⁷ :

35. ACDF, St. St. F 2a, 575.

36. ACFD, St. St. F2 a, 566.

37. Et cette seule abondance est déjà une rupture avec l'idéal d'une lecture féminine contrôlée mise en avant par la réforme catholique. Voir à titre de comparaison, Xenia von Tippelskirch, *Sotto controllo. Letture femminili in Italia nella prima età moderna*, Rome, Viella, 2011, en particulier p. 225-226.

L'on fairoit bien pourtant de leur retrancher tant d'escrit et des papiers volants superflus qui redisent vingt fois la mesme chose, et ne contiennent rien que ce qu'elles trouveront traicté plus solidement et avec plus de méthode dans les livres de tant de bons auteurs, car à quoy peut estre utile un si grand nombre de lettres iusques à 15 ou 20 d'un mesme directeur à une mesme religieuse et sœur laye.

Au contraire, les *Remarques nécessaires...* notent à propos des lettres de direction spirituelle qu'elles «ne sont pas en trop grand nombre, ny inutiles» puisqu'elles «servent toutes à éclaircir des difficultez de conscience ou à encourager la personne qui les a receues dans les peines». De façon générale les défenseurs des sœurs semblent afficher une confiance à l'égard des écrits et de leur publication. Le dispositif des *Remarques nécessaires...*, on l'a vu, consiste justement à supposer que la mise devant le public de la censure suffit à la discréditer. La *Lettre d'un Ecclésiastique...* se termine sur un appel à la publication de l'ensemble des pièces de la querelle :

Remettez vos actes comme vous offrez de faire, non pas devant un Notaire public, mais devant M. l'Archevêque, ou Messieurs ces vicaires generaux en son absence, executez ce que vous avez proposé, et produisez toutes vos Pieces, cét à dire (sic), les lettres que vous citez, et les Originaux des Ecrits dont le Censeur a fait l'Extraict: Et n'oubliez pas sur tout la lettre de l'Eminentissime Cardinal Chisi [i.e. Chigi], par laquelle on void que pour éviter tout peril de se tromper, il faut marcher entre le Jansenisme et le Molinisme [...].

La mention d'une remise à l'archevêque et à ces vicaires ne doit pas tromper ici. La mention de ces pièces et de leur contenu vise bien le même public que celui de la lettre qui en publie par avance ce qu'elles contiennent d'intéressant.

Il n'est d'ailleurs pas indifférent que lorsque Godefroy Hermant fait porter la responsabilité de l'accusation de jansénisme sur les jésuites de Toulouse, il renvoie à une concurrence littéraire autour du monastère. L'origine du ressentiment des jésuites serait la préférence accordée par les sœurs au P. César Le Blanc de l'Oratoire pour la rédaction d'une *Vie de sainte Fleur* en 1649, ouvrage dont Hermant assure qu'il a été ensuite dénoncé par les mêmes jésuites au Grand-Maître Lascaris. Si le fait est réel, il n'est pas impossible qu'il soit lié à la lettre du même Lascaris envoyée aux sœurs sur les soupçons d'arnaldisme dans leur maison. Les concurrences littéraires précéderaient et se mêleraient aux procès en hétérodoxie,

réduits à n'être que des outils d'un conflit inextricablement religieux et social pour le pouvoir dans l'Église.

On comprend alors mieux une des choses les plus surprenantes dans l'histoire de la publicité de cet épisode de jansénisme local. On a vu en effet combien le régime de publicité de ce que certains de ces acteurs ont essayé sans succès de transformer en véritable affaire était marqué par une véritable orthogonalité entre les contraintes de deux espaces distincts de publicité: ce que nous avons appelé précédemment un *for public*, espace public légal et légalement normé, d'une part, qui est aussi espace de l'honneur et de la réputation ou qui prétend l'être, mais aussi et en même temps celui de la définition canonique de l'orthodoxie, et d'autre part l'espace qualifié de public, espace *du public* imaginé et produit par le jeu des publications et qui est aussi celui par lequel de nouveaux acteurs affirment une autorité nouvelle, en dehors du charisme sacramentel ou doctoral, dans l'Église. Cette orthogonalité est d'ailleurs clairement affirmée par celui à qui toutes les autres autorités (politiques, religieuses) remettent la solution de l'affaire et dont l'autorité propre est en réalité mise en cause, l'archevêque de Toulouse. Dans une lettre du 22 juillet 1661, Marca écrit: «J'eusse été satisfait si l'on n'eust point imprimé aucun feuillet sur ces matières puisque M. Vignaux m'en avoit déferé le jugement entier», phrase surprenante par laquelle il ne se contente pas de regretter le dérapage dans la polémique par l'imprimé, mais déplore que celui qui en est probablement un des principaux acteurs ne se soit pas tenu à sa promesse de respecter son autorité. Mais elle est aussi affirmée par la part jansénisante de la communauté. L'acte qui accompagne la profession de foi des sœurs précise ainsi que dans leurs délibérations capitulaires, elles en ont conçu le propos parce que la Prieure «auroit receu [advis] de plusieurs personnes de condition et qualité dignes de foy [...] qu'il couroit par la ville un imprimé diffamatoire accusant d'hérésie sept ou huit sœurs de la communauté». La profession de foi (canonique et publique) est censée alors être un moyen de «se pourvoir contre ledit imprimé» et de «désabuser le public de la fausse croyance qu'il y auroit eu contre leur foy»³⁸. Il semble donc que cette évocation de l'orthogonalité entre *for public* et espace public par tous les acteurs de l'affaire

38. ACDF, St. St. F2b, 195.

(quelles que soient leurs positions à l'égard de la sollicitation d'un public par l'écriture) signale aussi sa force et son inévitabilité à ce moment.

Reste, on l'a déjà noté, un grand absent tant dans les actes juridiques que dans les pièces polémiques, et qui est le pouvoir politique. Alors que la présence de la Cour dans la capitale languedocienne joue le rôle de catalyseur de l'affaire, et qu'elle s'y trouve elle-même clairement engagée, le pouvoir politique disparaît complètement de la plupart des sources qui ont un statut public. Aucune d'entre elles ne mentionne le Souverain, même par allusion. Si le *forum publicum* semble donc concédé au pouvoir politique, cette concession ne se fait pas sans que les actes qui la réalisent, sur un mode toujours implicite (le silence), ne laissent pas aussi de signifier son échec à contrôler des espaces de publicité qui lui échappent. La dynamique des indéterminations sur la nature du public et sur la manière de le solliciter ne cesse de rendre inadéquates les grammaires *a priori* de l'action des parties prenantes. Elle incite alors constamment ces dernières à agir (plutôt qu'à ne pas agir) malgré cette indisponibilité des logiques de leurs prises de positions.

La conclusion de la *Lettre d'un Ecclésiastique...* est de ce point de vue tout à fait intéressante. Elle se termine sur un plaidoyer vigoureux qui met en équivalence la prière des religieuses avec le combat de la branche masculine de l'Ordre :

Ne vous armez donc plus contre l'inaction, car ce seroit vous préparer à defaire un phantosme, et n'interpretez plus si-mal les conseils, qu'on a deu donner à quelques ames, que Dieu a introduites par sa misericorde, dans les degrés plus rélevez de l'Oraison : de peur que vous ne vous exposiez à passer pour un homme, qui n'a nulle experiance, et nulle intelligence des voyes de Dieu. [...] Laissez-donc en paix ces devotes Vierges, ne troublez plus le repos de leur solitude. Leur contemplation n'est point une oysiveté, comme vous feignez. C'est une occupation sainte auprez de Dieu, dans laquelle elles exercent leur vive foy [...] : Comme leurs Freres les Chevaliers de Malthe, la mettent en exercice par leurs genereux combats contre les ennemis du Christianisme³⁹.

La *Lettre* renvoie implicitement à la question sociale de l'égale noblesse des sœurs et des frères, alors même que ceux-ci sont de fait en conflit en l'occurrence, mais sur un mode qui peut s'adresser tout autant au public local qu'à celui de la Cour. Elle en appelle une fois

39. *Lettre d'un Ecclésiastique...*, p. 22.

encore en réalité à la question de l'honneur, en niant la pertinence de l'expertise théologique face à la mystique. Elle mobilise à cette fin une plasticité des usages des stéréotypes de genre, qui permet paradoxalement de restaurer l'égalité entre les branches masculine et féminine de l'ordre. Décidément, dans cet épisode, il n'y a de troubles dans le genre qu'à condition qu'il y ait des troubles dans les genres.

CONCLUSIONS

Dans plusieurs textes récents, Daniella Kostroun a insisté sur la manière dont les sœurs de Port-Royal utilisent les catégories de genre pour résister aux pressions du pouvoir royal qu'elles regardent comme illégitimes⁴⁰. S'il y a là un retournement dialectique de la faiblesse, il est possible de parler d'un véritable « féminisme » des religieuses qui en affirmant l'autorité de la raison défendaient une égalité spirituelle avec les autorités masculines auxquelles elles étaient confrontées⁴¹. Partant de l'étude de la participation féminine à la déviance publique qu'est devenu le jansénisme au XVIII^e siècle, Nicolas Lyon-Caen insiste sur la nécessité de ne pas enfermer l'analyse dans celle de la seule ligne de fracture construite sur le genre et de voir comment s'y mêlent les différenciations socio-économiques. De ce point de vue, non seulement « la différence des sexes ne constitue pas un critère unique qui produirait sans cesse les mêmes effets », mais de plus « la présence des femmes ne vaut pas comme subversion de l'ordre établi, mais comme une de ses manifestations »⁴². On a là un débat qui va bien au-delà de la question déjà importante de la nature des phénomènes sociaux et culturels qui se donnent à voir autour du « jansénisme », même interrogé à partir de la question du genre.

40. Voir l'article déjà cité de D. Kostroun, p. 485 : « Nuns used gender – that is, assumptions about the “natural” quality of female inferiority – paradoxically, to uphold their right of conscience and, by extension, their right to oppose what the Jansenists considered to be an illegitimate use of authority on Louis XIV's part. »

41. *Ibid.*, p. 519 : « Through reason, they ultimately defended their spiritual equality and justified their opposition to Louis XIV. »

42. Nicolas Lyon-Caen « “Il faut qu'un party se sente bien faible quand il accepte et recherche de tels appuis”. Femmes, jansénisme et publicité à Paris au XVIII^e siècle » dans *L'Atelier du Centre de Recherches Historiques*, 4, 2009, § 2 [en ligne], mis en ligne le 26 juillet 2009. URL : <http://acrh.revues.org/index1277.html>.

Qu'a à dire cet épisode de jansénisme toulousain sur ce point ? On pourrait multiplier les analogies avec le cas des cisterciennes du Port-Royal notamment s'agissant du retournement dialectique des catégories de genre par les religieuses. Pour autant, le cas très spécifique que l'on a étudié ici montre aussi comment la présence des femmes dans le premier jansénisme manifeste un ordre social. Derrière la défense légitime de l'honneur bafoué des religieuses se fait toujours jour – et il n'est pas indifférent que l'affaire ait lieu ici dans l'ordre de Malte et voit s'affronter chevaliers et sœurs – la noblesse des sœurs, condition justement de la légitimité de leurs actions. De manière tout à fait frappante, c'est bien la question de l'honneur, et surtout le partage d'une conception non spécifiquement genrée, de la valeur de l'honneur, qui est au cœur de l'engagement public des sœurs et de leurs affidés⁴³. De quelque manière d'ailleurs, le recours à la publication en défense de ses dernières, laquelle sollicite et construit des publics indéterminés mais qu'il est légitime de solliciter en fonction de leurs liens avec l'espace public de la réputation à l'échelle locale, ne se fait alors pas non plus sous un mode qui serait purement et simplement subversif.

En réalité et à ce moment très précis et très spécifique du xvii^e siècle, interroger le « jansénisme » jamais complètement public mais aussi jamais complètement clandestin des sœurs en termes de subversion conduirait certainement à une impasse parce que cela revient à surdéterminer (quand bien même les stéréotypes de genre fonctionnent bien sur le mode d'une surdétermination) les grammaires des interventions des acteurs de l'affaire alors que le potentiel subversif de l'épisode naît de la rencontre dynamique de plusieurs indéterminations. Si les catégories de genre ne sont guère plastiques, leurs usages le sont bien plus⁴⁴. Mais cette plasticité des usages est elle-même profondément liée à l'indétermination

43. On aurait ici un exemple assez radical de ce qu'Hervé Dréville a appelé « une certaine autonomie sociale » de l'honneur féminin, mais encore de la manière dont « le concept aussi bien que la pratique de l'honneur pourraient bien avoir constitué une matrice de l'opinion publique », voir Hervé Dréville « *L'âme est à Dieu et l'honneur à nous. Honneur et distinction de soi dans la société d'Ancien Régime* », *Revue Historique*, n° 654, 2010, p. 361-395.

44. Phénomène indubitablement analogue à celui de la plasticité des usages des formes d'énonciation doctrinale signalée par Michel de Certeau dans « La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (xvii^e-xviii^e siècles) » dans *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 153-214.

des actions de publication et des publics qu'elles imaginent et construisent. À son tour le caractère élastique des usages du genre permet ou précipite des actions d'écritures qui en retour travaillent la mobilisation des catégories de genre. Il est alors tout aussi important que ces deux indéterminations (de l'usage des catégories de genre et d'une scène publique «littéraire» de lecteurs sans garantie sollicités par des auteurs eux-mêmes sans garantie) en croisent deux autres : d'une part celle qui concerne la valeur et le lieu véritable de l'expertise théologique, à un moment où celle-ci se trouve largement contestée par des prises de paroles extra-théologues ; d'autre part celle produite par les contestations réciproques entre mystique et théologie mais aussi par la tension entre langage mystique et mise en écriture de ce langage⁴⁵. La proximité avec le cas plus tardif de Mme Guyon est frappante à cet égard : cet épisode de «jansénisme» rétrospectivement quiétiste rappelle la manière dont l'affaire Guyon précipite des écritures et notamment des écritures féminines, puis comment ces écrits vont «contribu[er] à l'élaboration de la différence entre savoir et doctrine, entre énonciation théologique publique et magistère»⁴⁶.

Dans cet épisode en tout cas, si une subversion d'un ordre social ou ecclésial advient, ce n'est pas tant en raison d'une aspiration spécifiquement féminine à l'autonomie que dans la rencontre entre la plasticité des usages des catégories de genre, l'instabilité des publics et de leur légitimité⁴⁷, et l'incertitude (au fond politique) sur la nature et la valeur des actes des autorités ecclésiales, notamment des interventions de l'expertise théologique. Face à ces indéterminations, les sœurs, leurs soutiens, les commissaires,

45. Sur cet écart, voir Sophie Houdard, *Les Invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*, Paris, Belles Lettres, 2008, ch. 7 «Les invasions diaboliques III : la narration du Verbe. Surin et l'expérience de l'écriture», p. 275-299.

46. Xenia von Tippelskirch, Dinah Ribard «“Une femme n'est point obligée d'être théologienne”. Le genre de la théologie», dans J.-P. Gay, Charles-Olivier Stiker-Métral (éds.), *Les métamorphoses de la théologie. Théologie, littérature, discours religieux au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2012, p. 237-262, cit. p. 262.

47. Sur ce point, voir les importantes remarques de Christian Jouhaud, «Écriture et action : une problématique pour l'histoire de la polémique et des controverses au XVII^e siècle», dans Léonard Burnand et Adrien Paschoud (éds.), *Espaces de la controverse au seuil des Lumières (1680-1715)*, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 11-38.

les censeurs, les autorités ecclésiastiques semblent tous confrontés à la nécessité de renégocier en permanence les grammaires de leurs actions et de faire preuve d'une véritable créativité pratique. L'instabilité des conditions sociales et religieuses de la prise de parole publique ne se résout pas en tous les cas dans l'impossibilité de surmonter ces indéterminations mais précipite au contraire des actions multiples qui contribuent à la nourrir en retour.

En même temps, l'épisode ne laisse pas de trouver une conclusion finalement étonnante puisqu'il s'efface rapidement dans un silence et dans un oubli d'autant plus significatifs que le tournant historique et mémoriel du jansénisme du second XVII^e siècle⁴⁸ est particulièrement attentif à faire la généalogie de sa persécution. Bien sûr, on pourrait penser qu'à partir de 1661 cet épisode qui concerne des sœurs *in fine* signatrices du Formulaire – quoique de manière ambivalente – est beaucoup moins intéressant pour les jansénistes parisiens que celui des Filles de l'Enfance.

Il n'est pas impossible non plus que le caractère déstabilisant de cet épisode en explique aussi l'évanouissement. Une des caractéristiques du régime de publicité de l'affaire des Dames Maltaises est qu'il y a un conflit, sinon même une contradiction, entre les différents types de publicité et de publications des événements et des actions. Or, les écrits qui interviennent à partir de 1661 évacuent complètement le rôle joué par la présence de l'autorité royale dans la ville, signe, on l'a dit, que ces écrits concèdent pratiquement le *forum publicum* à l'autorité politique, concession sans laquelle ces publications ne seraient pas sans menacer l'ordre sociopolitique mais encore l'ordre public de l'honneur qui les permet et les légitime. L'extinction de l'affaire se fait avant son passage devant le public plus large des controverses jansénistes que les pièces produites localement essaient pourtant de mobiliser.

Est-ce parce que les acteurs reculent devant les risques de leurs propres actions? Rien ne permet de le dire et il est frappant en revanche de voir comment et combien les écrits privés des sœurs au cœur de cette affaire publique sont rapidement occultés par la suite. Dès 1660, alors même que le visiteur n'est plus directement en charge de la doctrine des sœurs, l'acte public qu'est le procès-

48. Catherine Maire parle de «jansénisme au second degré», *De la cause de Dieu à la cause de la Nation*, *op. cit.*, p. 48.

verbal de la visite entoure ces écrits de silence. Il décrit ainsi l'armoire qui les contient :

Sur le mesme dortoir du costé droit entre les fenestres et une chambre est un grand armoire servant à tenir les livres pour l'usage de la Communauté où aurions trouvé entre autres la Ste Bible en françois de la traduction des docteurs de Louvain, les Status de n[ôtre] Ordre, l'année Sainte, les œuvres de Grenade *et autres* en nombre de quatre vingts, en tant de volumes. Et en ce dortoir de mesme qu'en l'autre nous aurions exhortées lesd[ites] Religieuses à garder le silance en icelluy et de ne se visiter dans leurs chambres⁴⁹.

La visite suivante reprendra exactement ce catalogue qui anéantit tout problème dans le silence d'une courte liste, sans rappeler cette fois aux sœurs de se taire dans le dortoir. C'est en tout cas le silence qui est la condition nécessaire du retour à l'ordre communautaire, social (c'est-à-dire aussi sexuel) et ecclésial. Du moins dans le cas de l'épisode toulousain des Dames Maltaises, ce silence semble-t-il encore possible⁵⁰.*

jpgay@unistra.fr

49. Voir le procès-verbal de la visite [archives départementales de la Haute-Garonne 216H 35, fonds des Dames Maltaises, non paginé] à la date du 20 janvier 1660. Nous soulignons.

* Je remercie très chaleureusement M. Nicolas Lyon-Caen de ses remarques, suggestions et corrections à propos de ce texte et M. Emmanuel Lacam de son aide pour rassembler une documentation complète sur cet épisode.