

Religieuses en voyage (1604-1727) : le travail de la description dans leurs récits fondationnels

Carlota VICENS-PUJOL

Universidad de las Islas Baleares

cvicens@uib.es

<https://orcid.org/0000-0001-7491-6685>

Resumen

A partir del Concilio de Trento (1563) se multiplicaron en Europa las fundaciones de conventos de diferentes órdenes. Muchas religiosas emprendieron largos viajes para fundar nuevos conventos, bien en otras ciudades francesas, bien en Nueva Francia; algunas de ellas dejaron constancia escrita de estos viajes realizados durante el Antiguo Régimen. Este artículo pretende analizar algunos de estos relatos de viaje, poniendo el acento en el tratamiento de los pasajes descriptivos. Ello resulta especialmente interesante, pues, durante sus desplazamientos, las religiosas debían guardar la clausura: escasean así las descripciones del espacio exterior, mientras que las de los espacios interiores, sobre todo los interiores consagrados, adquieren especial relevancia. Se aborda asimismo la caracterización de la figura del Otro, ya sea *salvaje* o *hereje*.

Palabras clave: relato de viajes, descripción, mujeres, clausura, alteridad.

Résumé

Depuis le Concile de Trente (1563), les fondations de couvents de différents ordres se multiplièrent, de nombreuses religieuses entreprirent de longs voyages pour aller fonder de nouveaux couvents soit dans d'autres villes françaises, soit en Nouvelle France. Le présent article entend se pencher sur quelques-uns des récits de voyage écrits par des religieuses sous l'Ancien Régime, plus particulièrement sur les passages descriptifs. Le travail de la description s'avère d'autant plus intéressant que pendant leurs déplacements, les moniales devaient garder la clôture : la description des lieux parcourus fait alors défaut tandis les espaces intérieurs sont fortement valorisés, surtout lorsqu'il s'agit d'intérieurs consacrés. Nous nous interrogerons également sur la caractérisation de l'Autre, que celui-ci soit *sauvage* ou *hérétique*.

Mots clé : récit de voyages, description, femmes, clôture, altérité.

Abstract

Since the Council of Trent (1563), the foundations of convents of different Orders multiplied in Europe; Many nuns undertook long journeys to found, either in other French

* Artículo recibido el 7/04/2024, aceptado el 29/10/2024.

cities or in New France. This article aims to analyze some of them left writings of those journeys under the Ancien Régime, placing emphasis on the treatment of the description. This is especially interesting because, during their journey, the nuns had to maintain the cloister: descriptions of the exterior space are thus scarce, while those of interior spaces, especially the consecrated interiors, acquire special relevance. There will also be an analysis of the figure of the Other, whether *savage* or *heretic*.

Keywords: travel writings, description, women, closure, otherness.

1. Introduction

« S'il fallait indiquer le phénomène le plus caractéristique dans le contexte du récit de voyage français du XVII^e siècle, il n'y aurait probablement qu'une seule réponse : les voyages des missionnaires » (Wolfzettel, 1996 :165). Cette tautologie, adoucie il est vrai par l'adverbe, devrait mener à une réflexion préalable sur la situation du catholicisme en France après les Guerres de Religion et jusqu'au royaume de Louis XIV. S'il n'est pas dans notre propos de nous arrêter sur ce point, il faut néanmoins situer dans ce contexte assez instable la fièvre chrétienne d'évangélisation suite à laquelle de nombreux missionnaires s'embarquèrent vers des pays d'outre-Atlantique, afin de donner à connaître aux *sauvages* la loi de Jésus-Christ, de leur apprendre à vivre selon cette Loi. C'est ainsi que naquit une littérature missionnaire qui prit notamment la forme de la lettre et jouit vite de la faveur populaire comme de celle de la noblesse et de la royauté. Parallèlement se multiplièrent les voyages qu'on appellera *fondationnels*¹ et, en conséquence, leurs récits.

Si ces relations ont mérité l'attention de la critique², ce n'est pas de même (du moins jusqu'à des dates très récentes) pour les écrits des religieuses, à quelques exceptions près³. Dans leur cas, il faut tenir compte qu'après le Concile de Trente (1563) toutes les religieuses étaient soumises à la clôture et, de ce fait, ne devaient se consacrer qu'à la prière. Ceci suscita d'énormes controverses, d'autant plus que pas toutes les religieuses avaient prononcé le vœu de la clôture lors de leurs prises d'habits. María-José Arana offre de très riches témoignages contre cette imposition, vécue en Espagne comme une punition injuste :

Nosotras no hemos pecado para que nos impongan tan dura pena ni ha habido costumbre en contrario [...]; de aquí nace el persuadirnos que este rigor en que nos quieren obligar a la

¹ Ayant pour but la fondation de monastères et couvents de différents ordres religieux dans l'espace européen et ailleurs.

² Nous renvoyons à l'étude, très riche et approfondie, des relations et des lettres de missionnaires Jésuites, due à Pierre Berthiaume (1987 : 356-501). Signalons que parmi l'extraordinaire documentation qui est à la base de cette thèse de Doctorat, aucune relation d'une missionnaire femme n'a été retenue.

³ Voir note 6.

clausura que no hemos tenido, amenazándonos con preceptos y censuras, da a entender que la clausura es penal. Ahora faltan voces a nuestro dolor [...] (Arana, 1992 : 193)⁴.

Ce fut de même en France, de manière singulière chez les Ursulines, historiquement consacrées à l'instruction des filles. C'est ainsi que « certaines ursulines continuèrent à combattre la *clausura*⁵ et à réclamer leur indépendance et leur apostolat de missionnaires actives » et « exprimèrent publiquement leur profonde angoisse de la claustration » (Keller-Lapp et McKenzie, 2010 : 23-24).

En l'occurrence on pourrait envisager cette interdiction de sortir hors des murs conventuels comme étant une des causes de la prolifération de voyages fondationnels entre les XVII^e et XVIII^e siècles. La vocation missionnaire et la détermination des femmes qui décidaient d'entreprendre le voyage ont fait le reste. Dans le cas des Ursulines, l'influence des Pères jésuites eût un rôle déterminant, car ils comprirent que « la conversion des Amérindiens [...] reposait sur la conversion réussie des épouses et des mères amérindiennes. Les Jésuites avaient besoin des Ursulines pour réussir cela » (Keller-Lapp et McKenzie, 2010 : 29). Source de connaissances de tout ordre, les relations de ces religieuses permettent des approches théologiques, socio-historiques, ethnologiques, géographiques, de genre ou transdisciplinaires, comme en témoigne une bibliographie croissante datant notamment de ce deuxième millénaire⁶.

En ce qui nous concerne, nous entendons nous concentrer sur le travail de la description dans quelques-uns de ces récits. Indépendamment de l'ordre religieux auquel appartenaient les moniales, ainsi que de la durée ou la difficulté du déplacement,

⁴ [Nous, nous n'avons pas péché pour qu'on nous inflige une peine aussi sévère, et il n'y a pas non plus eu d'habitude contraire [...] : de là vient la conviction que cette rigueur avec laquelle on veut nous forcer au cloître, obligation que nous n'avons pas, en nous menaçant avec des préceptes et des censures, donne à penser que la clôture est punitive. Maintenant, il manque des voix à notre douleur...]. S'appuyant sur des documents manuscrits, María José Arana offre des témoignages du fort impact que le *Motu Proprio* de Pie V (Constitution de Saint Pie V *Decoris ethonestitati*, du 1er février 1570) eut sur l'esprit des moniales. L'étude d'Arana s'avère indispensable pour comprendre la question de la clôture féminine à une époque où « non seulement la religieuse [...] vivait un chemin vers un plus grand confinement. La laïque voyait également les serrures de sa maison et les douanes renforcées » (Arana, 1992 : 25). Je traduis, comme pour le reste des textes en espagnol à l'original.

⁵ En italiques à l'original.

⁶ Nous devons renvoyer notamment au Centre d'Études sur Marie de l'Incarnation, à l'Université de Laval (<https://www.cemi.ulaval.ca>), très dynamique et, parmi d'autres –et outre ceux qui sont cités dans la bibliographie– aux études de Alessandra Ferraro dont « Autobiographie, biographie, hagiographie : la construction du mythe de Marie de l'Incarnation » (2008), « Attività missionaria et mediazione interculturale » (2009), « Une voix qui perce le voile : émergence de l'écriture autobiographique dans la *Relation* de 1654 de Marie de l'Incarnation » (2010) ou « Les récits personnels de Marie de l'Incarnation ou de l'écriture autobiographique détournée » (2014). Les autres récits qui sont à la base du présent travail n'ont été que rarement étudiés. Aucune des études dont nous avons connaissance n'a mis l'accent sur le travail de la description.

on constate que les séquences descriptives de ces récits visent le (con)sacré, voire l'élan mystique des missionnaires. En outre, elles offrent une vision bien intéressante aussi bien de la figure des *sauvages* que de la France *hérétique* de l'époque.

Nous nous appuierons sur deux relations de voyage outre-Atlantique, –celles des Mères ursulines Marie de l'Incarnation (vers le Québec en 1639) et Marie-Madeleine de Saint Stanislas (vers la Nouvelle Orléans en 1726) – et deux autres qui constituent à elles seules un aller-retour: la Mère Louise de Jésus rédigea en 1620 le voyage aller-retour qui la mena en 1604 de Paris à Salamanca, ville où elle alla chercher des religieuses pour fonder le premier Carmel de Paris, dont Ana de Jesús. Celle-ci relata à son tour le parcours inverse, de Salamanca à Paris.

Pendant leurs déplacements, ces religieuses devaient garder la clôture. Aussi dans leurs témoignages la description des lieux parcourus fait défaut, le « non vu » semble l'emporter sur le « vu ». Par contre, les espaces intérieurs sont, eux, fortement valorisés, surtout lorsqu'il s'agit d'intérieurs consacrés. Le lecteur se trouve alors devant des *pauses* descriptives de deux types : un premier groupe s'arrête sur la description des lieux saints où les voyageuses faisaient halte, sur lesquels on s'arrêtera de plus près ; un second groupe, sur celle des lieux « reconvertis » en lieux saints, donnant accès à l'intimité du je narrateur. On verra que plus on approche du moi et de l'intime, plus la description est riche en détails. Finalement, nous nous interrogerons sur la description/appropriation de l'Autre, que celui-ci soit *sauvage* ou *hérétique*. Mais donnons d'abord un aperçu des textes qui sont à la base du présent travail.

2. Les religieuses [et] [face à] leurs textes

Tracer la biographie des religieuses qui nous occupent est hors des limites de notre approche. Nous devons toutefois insister sur l'instruction et l'intelligence aussi bien de Marie de l'Incarnation (Marie Guyard, 1599-1672) que de Marie Madeleine de Saint Stanislas (Marie Madeleine Hachard, 1704-1760) et d'Ana de Jesús (Ana de Lobera Torres, 1545-1621)

Arrivée au Québec le 1^{er} août 1639, Marie de l'Incarnation maîtrisa vite plusieurs langues autochtones et « rédigea des catéchismes, des prières, des dictionnaires ainsi qu'une Histoire sacrée des choses spirituelles en algonquin, huron, montagnais et iroquois » (Keller-Lepp et McKenzie, 2010 : 36). Après sa mort, son fils⁷, le Bénédictin Claude Martin, publia, outre ses *Lettres* (1681), *Retraites... avec une exposition succincte du Cantique des Cantiques* (1688) et *École sainte* (1684). Elle signa également la *Relation de 1654*, qui est à la base de la biographie due à son fils, d'où un texte polyphonique, tantôt à la première personne (les pages dues à la religieuse), tantôt à la troisième (les pages dues à son fils), ce qui est signalé dès la préface : « Il y a plus d'un auteur ; il y en a deux, et l'un et l'autre étaient nécessaires pour achever l'ouvrage », cette deuxième

⁷ Mariée à 18 ans, mère et veuve à 19 ans, Marie de l'Incarnation entra au couvent des Ursulines de Tours en 1631.

voix servant à expliquer « ce qui pourrait être trop obscur à ceux qui n’auraient pas assez de lumière pour pénétrer les secrets de la vie sublime où Dieu l’a élevée » (Martin, 1677 : snp)⁸.

Pour l’analyse des passages descriptifs racontant le périple outre-Atlantique de cette moniale, nous avons retenu les lettres I à XVIII de *Lettres de la vénérable Mère Marie de l’Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle France* (1681) et les chapitres XVII et XVIII du Livre 2, et I à III du Livre 3 de *La vie de la véritable Mère Marie de l’Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle France. Tirée de ses lettres et de ses écrits* (Martin : 1677)⁹, c’est-à-dire, les lettres et les chapitres qui rendent compte du voyage, depuis les préparatifs jusqu’aux premiers contacts avec les Amérindiens.

De sa part, Marie Madeleine de Saint Stanislas n’a laissé, semble-t-il, que le récit de son périple depuis Rouen jusqu’à la Nouvelle Orléans, où elle débarqua le 6 août 1727. Elle était pourtant, à n’en pas douter, une femme cultivée dont le père, procureur à Tours, eut l’initiative de publier les lettres qu’elle lui envoya¹⁰. Les cinq lettres qui composent la relation de ce voyage, recueillies sous le titre *Une Rouennaise à la Nouvelle-Orléans au XVIII^e siècle. Relation du voyage des Ursulines (1726-1728)*, débordent de joie, mais aussi de curiosité et de connaissances de tout ordre comme le souligne Chantal Théry dans son introduction :

À la Nouvelle Orléans, notre relationnaire se lance dans un cours de géographie, de physique, d’hydrographie, d’économie, d’urbanisme et d’architecture, d’histoire humaine et juridique. Certes, elle vise à informer son père, mais aussi à faire la promotion du pays – climat, faune, flore, ressources – à valoriser [...] sa nouvelle « terre de promission ». Son souci de la terminologie et son désir de trouver les mots justes pour nommer des réalités nouvelles sont manifestes (Théry, 2022 : 3).

Que ces relations obéissent aux normes du genre épistolaire ou autobiographique¹¹, les allocutaires sont toujours désignés. Marie de l’Incarnation rédige sa *Relation de 1654* pour son fils : « L’amour et l’affection que j’ai pour vous [...] m’ont fait surmonter moi-même pour envoyer les écrits que vous avez désirés de

⁸ Pour une vision plus complète de cet entrelacement de textes, assez complexe, voir la préface entière, où Claude Martin explique largement la façon dont il a procédé. Voir également Ferraro (2010).

⁹ Les deux livres sont disponibles sur www.gallica.fr. Pour plus de simplicité, les références aux différentes relations seront : Marie de l’Incarnation : (MI, *Lettres* : page) et, pour la *Vie* – qui contient de longs passages de l’autobiographie de cette Mère – (Martin, 1677 : page) ; Marie Madeleine de Saint Stanislas (MMH : page) ; Louise de Jésus (LJ, I : page) et (LJ, II : page) ; Ana de Jesús (AJ : page).

¹⁰ Sous le titre *Relation du voyage des dames ursulines de Rouen à la Nouvelles Orléans. Parties le 22 Février & arrivée à la Louisiane le 23 Juillet de la même année*, cette première édition parut à Tours, chez Antoine Le Prévost, fin 1728.

¹¹ Mais on le sait, tout récit de voyage qui s’en veuille est autobiographique.

moi » (Martin, 1677 : snp); ses lettres, par contre, adressées à des destinataires divers, n'affectent pas ce genre de commentaires. Elles semblent au contraire obéir à un besoin personnel : « Je ne puis m'empêcher de vous écrire », confie-t-elle à la supérieure des Ursulines de Tours (MI, *Lettres* : 316) et, à son frère : « Je m'assure que l'affection que vous avez pour moi vous fait désirer d'apprendre le succès de notre voyage et de mon arrivée au Canada (MI, *Lettres* : 321) ». L'humilité propre à sa condition, prend la forme de la *captatio benevolentiae* aussi bien que de l'exercice métatextuel dans le sens d'autocommentaire fait par le narrateur du récit qu'il signe :

Ne croyez pas que les cahiers que je vous envoie aient été prémédités pour y observer un ordre comme on le fait dans les ouvrages bien digérés [...] Lorsque j'y ai pris la plume pour commencer je ne savais pas un mot de ce que j'allais dire, mais en écrivant, l'esprit de la grâce qui me conduit m'a fait produire ce qu'il lui a plu, me faisant prendre la chose dans son principe et dans sa source, et me la faisant conduire jusqu'à l'état où il me tient aujourd'hui (Martin, 1677 : 86).

Marie Madeleine, quant à elle, écrit sa relation de voyage à la demande de son père : « Vous me demandez un détail exact de tout ce qui s'est passé dans notre route [...]. Il est juste de contenter vos désirs pour vous satisfaire » (MMH : 46) ou encore : « Vous m'avez témoigné, mon cher père, souhaiter d'avoir une relation de notre voyage [...] » (MMH : 81). Dans ce cas, on pourrait ranger du côté du métatextuel les hésitations de la religieuse pour se référer à son texte, le classer typologiquement. Celui-ci est tantôt « une espèce de Journal » (MMH : 46), tantôt « notre Journal » (MMH : 50), tantôt « une Relation de tout notre voyage » (MMH : 80), tantôt « une confession générale » (MMH : 81). Soulignons encore que la troisième lettre, la plus longue, s'intitule : « *Relation*¹² à la Nouvelle Orléans, ce vingt-septième octobre 1727 », le mot relation étant ainsi défini par Furetière en 1690 : « se dit plus particulièrement des aventures des voyageurs, des observations qu'ils font de leurs voyages », définition – élargie par la suite – qui sera reprise dans l'édition de 1704 du Dictionnaire de Trévoux. On en reviendra.

Le voyage de Louise de Jésus (Louise Gallois, 1569-1628) a pour but d'aller chercher dans les monastères d'Espagne des religieuses qui, héritières de Sainte Thérèse d'Avila, voudraient fonder à Paris un monastère de Carmélites. Si le voyage se réalisa en 1604, sa mise en écriture, sous le titre *Le voyage d'Espagne*, date de 1620, ce qui est signalé à la fin du texte – texte requis à son tour par M. de Bérulle, qui avait fait lui aussi partie de l'expédition et en devient l'allocutaire principal. De ce récit se dégagent,

¹² En italiques à l'original. Toutes les lettres sont, effectivement, titrées : « Lettre à Lorient, ce 22 de [sic] février 1727 » ; « Lettre à la Nouvelle-Orléans, ce vingt-septième octobre 1727 » ; « *Relation* à la Nouvelle-Orléans, ce vingt-septième octobre 1727 » ; « Lettre à la Nouvelle-Orléans, ce premier janvier 1728 » et « Lettre à la Nouvelle-Orléans, ce vingt-quatrième avril 1728 ».

comme des précédents, quelques réflexions métatextuelles : « Nous allons dire une petite récréation, puisque nous n'en avons encore dit nulle [...] » (LJ, I : 96), tirade où la première personne du pluriel vient substituer la troisième personne, ce qui fait l'objet d'une deuxième réflexion : « Ceci est écrit en tierce personne afin que l'on n'en tire que ce qu'il conviendra pour ce que l'on aura affaire et que ce soit avec plus de commodité et de facilité » (LJ, II : 98). Cette relation, comme on l'a signalé, est complétée par celle (encore sous la forme de lettre) d'Ana de Jesús, qui se déplaça de Salamanca à Paris, pour fonder le premier Carmel. Très proche de Thérèse d'Avila, qu'elle rencontra en 1570, et de saint Jean de la Croix, son directeur spirituel de 1578 à 1579, elle joua un rôle fondamental dans la publication et traduction des œuvres des deux mystiques espagnols.

Arrivée à Paris le 15 octobre 1604, le couvent du Carmel de l'Incarnation se fonda quelques jours après, le 18. Revenant au récit, Pilar Manero se réfère plutôt à une « chronique fondationnelle », considérée « genre » dans le cadre de la littérature conventuelle de l'ordre des Carmes déchaux. Cette chronique garde néanmoins la structure habituelle des lettres traitant des thèmes élevés, à savoir : *salutatio*, *exordium*, *narratio*, *petitio*, *conclusio* (Manero, 1993 : 648-649). Cette « Lettre à un religieux espagnol »¹³, datée à Paris le 8 mars 1605, répond à la commande d'un supérieur ecclésiastique (AJ : 662), principal destinataire, qu'elle ne veut pourtant pas trop fatiguer avec la lecture « d'une si longue lettre » (AJ : 662 et 665). Elle lui demande en outre de donner à connaître le contenu de la lettre à la communauté, comme quoi le destinataire ultime est, dans ce cas, pluriel¹⁴.

Indépendamment de leur typologie textuelle, ces récits (comme par ailleurs tout récit viatique) indiquent avec plus ou moins de rigueur l'itinéraire, les dates et les aléas du voyage. Concernant ceux qui nous occupent, deux aspects sont à souligner : les risques inhérents au voyage – tempêtes, rencontre de corsaires, maladies, difficultés des chemins – sont magnifiés et vécus comme autant d'épreuves envoyées par Dieu¹⁵ et le maintien de la clôture pendant le déplacement (Pellegrin, 2008 : 83) : « Durant notre voyage [...] nous étions dans le carrosse et dans les hôtelleries comme dans notre Monastère » (Martin, 1677 : 381) ; « [...] les Mères furent mises en l'un [carrosse] et les Françaises en l'autre pour entrer en la ville [...], ayant les portières abaissées » (LJ,

¹³ Il existe une version française dans l'Archive conventuel des RRMM Carmélites déchaussées d'Anvers, couvent également fondé par Ana de Jesús.

¹⁴ Les lettres des missionnaires hommes semblent répondre elles aussi à la demande d'un tiers et utilisent des formules très semblables. Voyons un exemple : « Je ne puis me refuser plus longtemps aux aimables instances que vous me faites dans toutes vos lettres [...] de vous informer, un peu en détail, de mes occupations et du caractère des Nations Sauvages [...] » (*apud* Berthiaume, 1987 : 398).

¹⁵ « De nombreux textes – note Nicole Pellegrin (2008 : 83) – mettent en exergue ces dangers car ils prouvent et les vertus des femmes chéries par la Providence et l'efficacité de leurs prières. Les formes d'intervention divines sont variées, des plus prosaïques aux plus grandioses [...] ».

II : 95)¹⁶.

Ce deuxième point nous intéresse tout particulièrement, ayant une relation directe avec l'exercice de la description. Contraintes à rester enfermées autant que possible, à quel moment du parcours (et du discours) les narratrices peuvent-elles faire des *pauses* (descriptives) ? Et surtout, ont-elles le droit de regarder dehors ? Ces mots de Marie Madeleine à Versailles nous en font douter : « [...] j'eus souvent la pensée de fermer les yeux pour me mortifier : ce genre de mortification ne laisse pas de coûter » (MMH : 53). Un autre récit datant de 1636 est à ce sujet beaucoup plus explicite :

Apenas salieron de Madrid cuando la Madre Abadesa advirtió a las compañeras que el caminar en coche no era por comodidad, sino en atención a la Clausura; y que esta se debía guardar no sólo en contener los pies dentro del coche, sino también la vista; a cuya causa no permitió resquicio alguno por donde pudiesen ver el campo, entonces delicioso por ser primavera, que no fue pequeña mortificación [...] (*apud* Serra de Manresa, 2002 : 364)¹⁷.

3. Description des lieux

« Il ne faut pas oublier, en effet, que la description, à moins qu'il ne s'agisse de récit de voyage, ne doit pas faire le fond d'une œuvre, mais seulement en être l'ornement », affirme Pierre Larousse pour continuer : « en prose [le genre purement descriptif] ne devrait survivre que dans les ouvrages où il a réellement une raison d'être, c'est-à-dire, dans les livres de voyage » (Larousse, 1870 : s.v. *Descriptif, -ive*). Depuis, les différentes définitions du genre viatique insistent toutes sur le fait que la description l'emporte sur la narration, qu'elle est même le noyau du discours. Ces séquences descriptives sont intimement liées au sens de la vue, comme l'a très bien senti Roland Barthes, qui va encore plus loin :

¹⁶ En écho, l'Espagnole Clara M^a Ponce de León explique dans la relation de son voyage (1662), écrit également à la troisième personne : « En llegando a los lugares buscaban un aposento, el más retirado, y cerraban puertas y ventanas con llave, si la había, y si no, echaban candados por todas partes [...] », « Y solas las madres y cerradas las cortinas, entraron en la ciudad » (Vicens-Pujol, 2022 : 634 et 635 respectivement) [« Lorsqu'elles arrivaient sur les lieux, elles cherchaient une pièce, la plus isolée qui fut, et elles fermaient les portes et les fenêtres à clé, s'il y en avait, et sinon elles mettaient partout des cadenas. », « Restées seules (dans le carrosse), avec les rideaux tirés, elles firent son entrée dans la ville »].

¹⁷ [À peine avaient-elles quitté Madrid que la Mère Abbessse avertit les compagnes que marcher en voiture ce n'était pas par commodité, mais par attention à la Clôture ; et que cela devrait être respecté non seulement en gardant les pieds à l'intérieur de la voiture, mais aussi la vue. C'est pour cette raison qu'elle ne laissa aucun espace à travers lequel elles pourraient voir le champ, alors délicieux parce que c'était le printemps, ce qui n'était pas une mince mortification]. Il s'agit du voyage réalisé en 1636, de Madrid jusqu'à Plasencia (Cáceres), de huit religieuses, dont la Mère Buenaventura Maturana, première Abbessse de ce couvent de Capucines. Comme celui-ci, d'autres récits fondationnels hors du contexte francophone nous serviront d'appui.

Toute description littéraire est une *vue*. On dirait que l'énonciateur, avant de décrire, se poste à la fenêtre, non tellement pour bien voir, mais pour fonder ce qu'il voit par son cadre même : l'embrasure fait le spectacle. Décrire c'est donc placer le cadre vide que l'auteur réaliste transporte toujours avec soi (plus important que son chevalet) devant une collection ou un continu d'objets [...] ; pour pouvoir en parler, il faut que l'écrivain, par un rite initial, transforme d'abord le « réel » en objet peint (encadré) ; après quoi il peut décrocher cet objet, le tirer de sa peinture : en un mot : le dé-peindre [...]. Ainsi le réalisme [...] consiste non à copier le réel, mais à copier une copie (peinte) du réel (Barthes, 1970 : 61).

Si Barthes se réfère dans ces lignes à l'esthétique réaliste, ces mots pourraient concerner aussi bien la description subjective des paysages romantiques et, en amont dans le temps, la description des lieux et objets des récits dits *savants* comme de ceux des religieuses. Or, on l'a vu, l'embrasure des fenêtres est niée à ces dernières, et ce au double sens : littéral, puisque les rideaux du carrosse où elles se déplacent sont en général tirés, et métaphorique, du moment où elles doivent se mortifier, se nier le moindre plaisir¹⁸. Quels sont, alors, les fragments descriptifs insérés dans leurs relations de voyage ? À quoi obéissent-ils ? Par quelle opération s'insèrent-ils ?

Avançons d'ores et déjà que rien n'est dit des paysages traversés durant le périple, des gens rencontrés ni des lieux où on a dû faire halte : s'ils sont parfois nommés, ils ne sont jamais décrits¹⁹. L'arrivée au lieu de destination permet, au contraire, de s'arrêter pour regarder autour (parcours) et, par conséquent, décrire (discours). Ces descriptions se déploient normalement par l'entremise d'une phrase introductrice dont l'un des rôles est d'avertir le lecteur qu'il est devant une description *de seconde main* : « C'est une chose merveilleuse d'entendre parler de la beauté et de la bonté de ce pays-là. Il y a une très grande étendue toute défrichée, on y voit de très belles prairies où l'herbe croît haute comme des hommes [...] » (MI : 617). Il se peut aussi que ces phrases servent à s'excuser...

a) de voir, de décrire :

Notre ville est fort belle, bien construite et régulièrement bâtie, autant que je m'y peux connaître et que j'en ai vu le jour de notre arrivée en ce pays, car depuis ce jour-là nous avons toujours resté

¹⁸ Le devoir de la clôture y est pour quelque chose. Ainsi, en arrivant à Madère, Marie Madeleine de Saint Stanislas note : « [...] nous crûmes devoir édifier le public en demeurant attachées à notre clôture de la Gironde, plutôt que de paraître dans une ville où les femmes séculières ne se montrent pas » (MMH : 88-89).

¹⁹ Mais il est vrai que « la désignation la plus sobre des éléments et des circonstances d'un procès peut déjà passer pour une amorce de description » (Genette, 1969 : 57).

dans notre clôture. Les rues y sont très larges et tirées en cordeau
[...] (MMH : 118).

b) de chercher à savoir : « J'ai été curieuse de m'informer de l'état du terrain de ce pays afin, mon Père, de pouvoir vous en donner quelque petite idée » (MMH : 70), après quoi s'ensuit une longue description encyclopédique tirée, semble-t-il, de lectures préalables.

De seconde main est également la description de l'église du couvent des Jésuites, à Madère : « Nos Révérends Pères trouvent l'église de ces Pères jésuites très magnifique : le contretable et le devant de l'autel en est d'argent massif [...] » (MMH : 89). Mais en général, les intérieurs consacrés (donc jamais les hôtelleries, par exemple) font normalement l'objet de descriptions de *première main*, comme c'est le cas du Monastère de saint Denis, décrit par le biais de l'analogie :

Todos están con gran reverencia y con tan ricos ornatos, que es nonada lo del Escorial comparado con los tesoros que hay aquí; de reliquias no se puede decir, engastadas en piedras preciosísimas: un clavo y gran parte de la Vera Cruz y mucho de la corona de espinas y la túnica que quedó entera de Nuestro Salvador [...] El templo es tan admirable que parece el de Salomón porque, no sólo las paredes, más el suelo que se pisa, está labrado de oro. Las cajas y vasos en que están los cuerpos [...] son preciosísimos [...] (A J : 660-661)^{20/21}.

Paradoxalement, il faut que les paroles manquent, que le langage ordinaire soit incapable de dire l'inouï (« cela ne peut pas être dit », « que je ne saurais pas l'écrire ») pour que la description ait lieu, procédé destiné, bien entendu, à souligner la magnificence des lieux saints. Ceci est surtout vrai lorsqu'on décrit non pas le lieu saint mais, à l'intérieur, l'objet sacré –objet qui contient, dans sa petitesse même, cet inouï. C'est le cas du Saint-Crucifix de Burgos :

Il est très dévot et ne fait-on point de Crucifix semblable, ni si au naturel ni si bien proportionné, car il ne semble point une peinture, mais un homme vraiment mort, les cheveux tombant sur les côtés du col, les doigts marqués en la joue de meurtrissure

²⁰ [L'Escurial n'est rien comparé aux trésors qui se trouvent ici ; on ne saurait rien dire sur les reliques, serties de pierres précieuses : un clou et une grande partie de la Vraie Croix et une grande partie de la couronne d'épines et de la tunique qui resta entière de notre Sauveur [...]. Le Temple est si admirable qu'il ressemble à celui de Salomon, car non seulement les murs, mais aussi le sol sur lequel on marche, sont sculptés en or. Les coffres et verres dans lesquels sont conservés les corps sont magnifiques].

²¹ D'autres descriptions ont également recours à l'analogie, comme celle de Marie Madeleine : « Le collège de Rennes est mille fois plus beau que celui de Rouen : les bâtiments en sont magnifiques et très commodes. Quoique l'église soit très belle, je trouve cependant dans l'église du collège de Rouen quelque chose de plus frappant et de plus auguste. Je donnerais aussi la préférence au jardin du collège de notre bonne ville » (MMH : 57).

du soufflet que reçut pour nous le Sauveur du monde. Tout le saint corps est tout verges et plaies partout, même les bras et jambes, et les genoux sont gros et meurtris des chutes que notre seigneur faisait sur eux, portant le lourd et pesant fardeau de la sainte Croix pour tous les péchés du monde. Ô chose indicible [...] (LJ, II : 88).

La fonction perlocutive que la rhétorique ancienne prêtait à l'*évidentia* trouve dans ces lignes un exemple extraordinaire, d'autant plus qu'il n'y a aucune autre description dans un texte à dominante narrative comme celui-ci.

Les descriptions²², on le voit, se présentent différemment selon qu'elles « mettent devant les yeux » du lecteur les espaces extérieurs ou les espaces consacrés (églises ou monastères) ; puis, à l'intérieur de ceux-ci, le petit objet hautement symbolique. Qui plus est, la description est vraiment riche en détails de toutes sortes lorsqu'il s'agit de montrer ce dedans de soi, « el más profundo centro » de Saint Jean de la Croix, où après un ébranlement intime a lieu la rencontre mystique. Nous nous référons aux visions de Marie de l'Incarnation, qui se plaît à décrire par le menu et bien poétiquement les lieux qu'elle vit en songe avant son départ :

[...] nous arrivâmes à une belle place, à l'entrée de laquelle il y avait un homme vêtu de blanc [...] il était le gardien de ce lieu et par un signe de main nous donna à entendre que c'était là qu'il fallait passer, n'ayant pas d'autre chemin [...]. Le lieu était ravissant, il n'y avait point d'autre couverture que le Ciel, le pavé était comme de marbre blanc ou d'albâtre par carreaux et les liaisons d'un beau rouge ; le silence y était grand, ce qui faisait une partie de sa beauté. J'avançai et de loin j'aperçus à main gauche une petite Église de marbre blanc, ouvragée d'une belle architecture à l'antique, et sur cette petite église la sainte Vierge qui était assise [...] et qui tenait son petit Jésus entre ses bras, sur son giron. Au bas de ce lieu qui était très éminent, il y avait un grand et vaste pays plein de montagnes, de vallées et de brouillards épais qui remplissaient tout, sauf une petite maison qui était l'Église de ce pays-là, laquelle seule était exempte de ces bruines. La sainte Vierge mère de Dieu regardait ce grand pays, autant pitoyable qu'effroyable [...] (Martin, 1677 : 229)²³.

²² Ajoutons que les moniales ne manquent pas de décrire les chambres où elles se reposent (MMH : 83), surtout lorsque ces chambres tiennent lieu de couvent, en miniature, certes. À la fois dortoir et réfectoire, elles sont aussi les lieux où garder les Règles de l'Ordre et où faire l'Office en Chœur (Martin, 1677 : 394, 408 ; MMH : 60).

²³ Cette même vision est racontée dans la première lettre historique, signée à Tours le 3 mai 1633 et adressée à son directeur spirituel : « [...] nous trouvâmes un homme solitaire qui nous fit entrer dans une place grande et spacieuse, qui n'avait point de couverture que le ciel. Le pavé était blanc comme de l'albâtre, sans nulle tache, mais tout marqueté de vermeil. Il y avait là un silence admirable. [...] ». Nous

Arrivée au Canada, Marie de l'Incarnation, reconnaîtra les lieux qui lui furent montrés six années auparavant (Martin, 1677 : 408).

Suivant les fonctions diégétiques de la description établies par Genette (1969 : 58), on pourrait conclure que les séquences descriptives qui donnent à voir des paysages, le dehors, sont de l'ordre du décoratif (de l'*ornement*, d'après la terminologie de Pierre Larousse) ; que plus ils racontent le dedans (des lieux saints ou de soi-même) plus ils glissent du côté du symbolique et sont riches en détails.

3. Représentation de l'Autre

Au même titre que la prééminence de la description sur la narration, l'altérité (étymologiquement « ce qui est autre ») est une des constantes du récit de voyage, le définit même. Il s'agit de retracer la rencontre avec l'Autre par le biais de l'expérience. Le moi auctorial témoigne, a été sur les lieux, donc « dit vrai », ce que met en exergue le *Dictionnaire* de Trévoux dans son édition de 1732, puis dans celle de 1771 : pour réussir une relation, peut-on y lire, il faut que « celui qui entreprend de peindre les mœurs des peuples et de représenter les Arts, les Sciences, les religions du Nouveau Monde » ait été « témoin de la plupart des évènements qu'il raconte » (*apud* Berthiaume, 1987 : 681).

Lorsqu'il est question de représenter l'Autre, les frontières entre la narration et la description se brouillent... pour autant qu'elles existent, pourrait-on ajouter. Et soutenir avec Genette (1969 : 56-61) aussi bien la finalité narrative de la description que la présence d'éléments descriptifs dans toute narration. C'est donc par commodité qu'on utilise ici le mot description dans un sens restreint.

Encore faut-il signaler que bien comprendre la représentation de l'Autre dans ces relations viatiques c'est tenir compte à la fois du discours apologétique où elle est intégrée et du moment socio-historique, sous un double plan : la propulsion du catholicisme en France sous l'emprise du cardinal Richelieu et la pratique du commerce d'esclaves suite aux grandes découvertes et à la création, sous le patronage de la monarchie, de la Compagnie des Indes occidentales en 1664²⁴ : dépersonnalisé, l'esclave devient chose, objet de marchandage, comme il en ressort du texte de Marie Madeleine de Saint Stanislas : « En arrivant ici [Nouvelle Orléans], le Révérend Père de Beauvois, nous apprit qu'il venait de perdre neuf Nègres [...] : c'est une perte de

aperçûmes à un coin de ce lieu un petit hospice ou maison fait de marbre blanc, travaillé à l'antique d'une architecture admirable. Il y avait sur le toit une embrasure faite en forme de siège sur lequel la sainte Vierge était assise tenant le petit Jésus entre ses bras [...] » (MI, *Lettres* : 306-307). Dans la *Lettre* XLVII, où elle fait une semblance de la vie de la Mère Marie de Saint Joseph, partie au Canada avec elle, Marie de l'Incarnation raconte des visions semblables de cette Mère. A propos des songes ou des visions des religieuses, voir Thery (1997 : 9-10).

²⁴ Suivirent, en 1673, la Compagnie du Sénégal et, en 1684, la Compagnie de la Côte de Guinée.

neuf mille livres. La Compagnie des Indes nous en a donné huit il y a quelques jours » (MMH : 75)²⁵.

Pour revenir à la représentation de l'Autre, ce qui frappe d'emblée est l'absence d'une description physique (prosopographie) quelconque : quelle est la taille des Amérindiens, la couleur de leur peau, de leurs cheveux ? Sont-ils vraiment velus et vont-ils vraiment nus, comme le veut Furetière²⁶ ? La description physique qui nous fait défaut arrive de la part d'un homme qui, lui, a vu : le missionnaire Paul Lejeune (1591-1664) qui, à son tour, écrivit la relation de son voyage vers le Québec, entrepris en 1632 :

De dire comment ils sont vêtus, il est bien difficile. Les hommes, quand il fait un peu chaud, vont tous nus, hormis une pièce de peau qu'ils mettent au-dessous du nombril jusqu'aux cuisses [...]. Ils vont tous tête nue, hommes et femmes. Ils portent les cheveux longs, ils les ont tous noirs, graissés et luisants. Ils les lient par derrière, sinon quand ils portent le deuil. Les femmes sont honnêtement couvertes. Elles ont de peaux jointes sur les épaules avec des cordes, et ces peaux leur battent depuis le col jusqu'aux genoux [...]. Au reste, ils sont de bonne taille, le corps bien fait, les membres très bien proportionnés et ne sont point si massifs que je les croyais. (Lejeune, 2020 : 32-33).

À noter encore que ces *sauvages* ne sont jamais pris dans leur individualité, mais faisant partie d'un tout et que c'est dans la succession des faits et des événements racontés –donc la narration– que le lecteur aura accès aux qualités morales, aux us et coutumes de ces peuples (ethopée, dans un sens large).

Dans les relations de voyage outre-Atlantique de nos missionnaires le mot plus usuel pour désigner l'Autre est « Sauvage » ou « Sauvagesse » ; puis, en fonction du pays d'arrivée, Hurons, Iroquois ou Algonquins (ou encore Montagnez ou Attikamek), pour le Canada, Nègres / Negresses pour la Nouvelle Orléans.

Les *Lettres*²⁷ de la Mère Marie de l'Incarnation constituent un très riche observatoire des mœurs et coutumes des différentes tribus canadiennes²⁸, dont on ne

²⁵ D'après Chantal Théry (2022 : 68), au recensement de 1726 la population de la Louisiane était de 2.228 Européens, 276 serviteurs et engagés, 1.540 esclaves noirs et 229 esclaves amérindiens.

²⁶ Sauvage : « Se dit aussi des hommes errants, qui sont sans habitations réglées, sans Religion, sans Loix & sans Police. Presque toute l'Amérique se trouve peuplée de Sauvages. La plus-part des Sauvages sont Antropophages. Les sauvages vont nus et & sont velus, couverts de poil ». Marie Madeleine l'affirme ainsi sans néanmoins l'avoir vu de ses propres yeux : « [...] cette île n'est habitée que par des Sauvages, qu'on nous dit être très cruels. Non seulement ils mangent les Blancs, mais ils leur font souffrir auparavant de tourments mille fois plus rudes que la mort ! » (MMH : 97), ce que confirme par ailleurs Paul Lejeune : « [...] ils les font souffrir tout ce que la cruauté et le diable leur mettent dans l'esprit. Enfin, pour dernière catastrophe, ils les mangent et les dévorent quasi tout crus » (Lejeune, 2020 : 36).

²⁷ Plus de 250, d'après Keller-Lapp et McKenzie (2010 : 34).

²⁸ Nous remettons, parmi d'autres, à la Lettre LXXXVI, adressée à son fils, où « Elle répond à quelques demandes qu'il lui avait faites touchant la religion, les mœurs et la police des Sauvages ». En introduction

peut donner ici qu'un aperçu. D'une part, notre correspondante raconte l'aspect féroce et cruel de ces peuples : « Le Père Ragueneau et plusieurs de sa compagnie ont été outrageusement battus et grièvement blessés. Un Sauvage [un Huron] ayant levé le bras pour lui fendre la tête, la hache s'attacha à ses cheveux sans pouvoir passer outre [...] » (MI, *Lettres* : 330)²⁹. D'autre part, en femme sensible et cultivée, elle met en exergue des mœurs dévoilant un univers symbolique précieux, d'un intérêt indéniable. Réunis les Français avec des représentants des différentes tribus amérindiennes, on apprend que :

[...] les Hiroquois avaient fait planter deux perches et tendre une corde de l'une à l'autre pour y pendre et attacher, ainsi qu'ils disaient, les paroles qu'ils nous devaient porter, c'est-à-dire, les présents qu'ils nous devaient faire : car tout parle, parmi eux, et leurs actions sont significatives, aussi bien que leurs paroles.

Ces présents consistaient en trente mille graines de porcelaine qu'ils avaient réduits à dix-sept colliers qu'ils portaient partie sur eux, partie dans un petit sac placé tout auprès d'eux. Tous étant assemblés et chacun ayant pris sa place, le Grand Hiroquois (je l'appelle ainsi parce qu'il était d'une grande et haute taille) se leva et regarda premièrement le Soleil, puis ayant jeté les yeux sur toute la compagnie, il prit un collier de porcelaine en sa main, et commença sa harangue [...] (MI, *Lettres* : 395).

Prenant l'un après l'autre les différents colliers, l'Iroquois explique les pouvoirs de chacun d'eux : le quatrième, par exemple, « était pour nous assurer que la pensée de leurs gens tués en guerre ne les touchait plus, et qu'ils mettaient leurs armes sous les pieds » ; le septième pour « donne[r] la bonace au grand lac de Saint Louis, pour le rendre uni comme une glace et pour apaiser les colères des vents, des tempêtes et des eaux », comme quoi aucune différence n'est établie entre le concret et l'abstrait, entre ce qui dépend de la volonté des hommes ou de celles des *dieux* (MI, *Lettres* : 398). Tout cela fut si bien dit que Marie de l'Incarnation resta émerveillée devant le naturel et la naïveté avec lesquels il s'exprima : aucun comédien français ne saurait le faire pareil, assure-t-elle (MI, *Lettres* : 396).

Au binôme cruauté / délicatesse, s'ajoute le binôme homme / femme. Le regard de Marie de l'Incarnation sur les jeunes filles que les moniales instruisent est dans

à la Lettre, on lit : « [...] par cette lettre je répons distinctement aux questions que vous me faites touchant nos Sauvages [...]. Vous y verrez les absurdités des hommes, qui n'ont ni la foi, ni même les lumières naturelles, à cause de la Nature corrompue qui est toute vivante en eux avant le Baptême » (MI, *Lettres* : 652).

²⁹ L'intervention divine, encore, empêche le pire. Marie de l'Incarnation ne semble pas se rendre compte de la réponse également cruelle, à nos yeux, de la communauté occidentale. Si les Attikamek ont massacré avec sauvagerie le Père Buteux, deux de leurs capitaines devenus prisonniers ont été, eux, brûlés vifs (MI, *Lettres* : 462).

l'ensemble plein de finesse³⁰. Mettant en avant le travail d'instruction et d'évangélisation³¹ mené à terme par la communauté, elle décrit ces jeunes filles comme étant « pleines de grâce et d'adresse » (MI, *Lettres* : 330) et donne des détails précis sur la difficulté de les garder au couvent, car il y en avait qui étaient :

[...] comme des oiseaux passagers et n'y demeurent que jusqu'à ce qu'elles soient tristes, ce que l'humeur sauvage ne peut souffrir : dès qu'elles sont tristes, les parents les retirent, de crainte qu'elles ne meurent [...]. Il y en a d'autres qui s'en vont par fantaisie et par caprice ; elles grimpent comme des écureuils notre palissade [...] et vont courir dans les bois (MI, *Lettres* : 258).

Il s'agit, comme pour toute mission évangélisatrice, d'intégrer l'Autre au Même, ce Même étant supérieur dans l'ordre hiérarchique établi par le narrateur. Or, aux dires de Chantal Théry (1997 : 304), « les missionnaires femmes ont la conviction que les *images du Barbare et de la Barbarie* qu'on leur avait données ne correspondent pas à la réalité, et que l'Autre, en définitive, diffère peu de soi ». Dans le cas de Marie de l'Incarnation, elle attribue « les difficultés réelles de la conversion à l'incompréhension et au désintérêt des Amérindiens à l'égard des dogmes, du travail, de la hiérarchisation française, à leur tendance à mêler rêve et réalité » (Théry, 1997 : 305). Son regard devança dans ce sens celui de Joseph François Lafitau, qui dans ses *Mœurs des Sauvages américains* (1724) affirme que les missionnaires ont voulu juger des Amérindiens « para nos manières & par nos usages ; de sorte que ne voyant rien de cette Police qui est établie parmi nous, pour la Religion & pour le Gouvernement civil, ils les crurent sans Religion, sans Loix & sans forme de République » (*apud* Berthiaume, 1987 : 495)³².

De sa part, le récit – plus stéréotypé – de Marie Madeleine, est émaillé de mots et de syntagmes tels que « vices », « mauvaise vie », « mauvaise conduite », « mœurs corrompues » : à la Nouvelle-Orléans « tous les vices règnent [...] avec une abondance démesurée » (MMH : 119).

N'oublions pas que la communauté ursuline à la Nouvelle Orléans a été engagée comme hospitalière par la Compagnie des Indes ; le contrat, tel qu'il a été transcrit par Chantal Théry (2022 : 158), explicite dans son article 5 : « Les Nègres et Negresses, bestiaux, meubles, lits, linges, ustensiles destinés pour l'usage dudit hôpital [...] seront réunis pour inventaire auxdites religieuses, qui seront tenues en compter à

³⁰ Parfois elle tombe néanmoins sur des stéréotypes : « La saleté des filles sauvages [...] nous faisait quelque fois trouver un soulier dans notre pot, tous les jours des cheveux, des charbons et semblables ordures » (Martin, 1677 : 408).

³¹ « [...] on leur disait que [notre venue] c'était pour instruire leurs filles, afin qu'elles ne fussent pas brûlées dans le feu et pour leur enseigner comme il fallait vivre pour être éternellement heureux » (Martin, 1677 : 295).

³² Pour plus de renseignements voir Berthiaume (1987 : 425 et ss).

la Compagnie ». Inventoriés, Nègres et Negresses (tout comme les bestiaux et les meubles) sont dépourvus d'âme, réduits au stade d'objets. Il faut encore insister sur la distinction assez nette établie entre « nègre » et « sauvage », parfois sous un ton neutre : « des Negresses et de Sauvagesse viennent deux heures par jour pour être instruites » (MMH : 125), parfois en prenant partie :

Les Nègres sont aussi faciles à instruire quand une fois ils savent parler français. Il n'en est pas de même des Sauvages, qu'on ne baptise qu'en tremblant à cause du penchant qu'ils ont au péché, surtout les femmes, qui sous un air modeste cachent des passions de bête (MMH : 119).

Dans ce cadre, des punitions assez cruelles, comme celle de mettre ces filles « sur un cheval de bois et les [faire] fouetter de tous les soldats du régiment » (MMH : 126), sont, semble-t-il, à l'ordre du jour.

Le sauvage est substitué par l'hérétique, c'est-à-dire le protestant, dans le récit d'Ana de Jesús, arrivée en France à un moment où les rebellions protestantes n'étaient nullement finies et l'Espagne était le véritable bastion du catholicisme romain. Malgré les mauvais chemins et les lieues que le cortège doit parcourir à pied, cette moniale ne ressent les fatigues du voyage que lorsqu'une fois traversée la frontière, elle voit « tan mal tratado el Santísimo Sacramento. No es posible decir cómo lo tienen en muchas partes, en una hallamos hirviendo de gusanos la misma hostia [...] » (AJ : 657)³³. Le cortège trouve des hérétiques aux « visages de condamnés » (AJ : 659) dans tous les villages traversés et, une fois installée et devenue Mère Supérieure, Ana de Jesús avoue de fortes réticences à admettre au couvent des filles nées ou grandies *en hérésie* (AJ : 662). Sur ce point il semble intéressant de comparer le récit d'Ana de Jesús (espagnole) avec celui de Louise de Jésus (française) qui firent ensemble, ne l'oublions pas, ce voyage jusqu'à Paris. L'extrait qui suit montre l'espièglerie de Louise de Jésus ainsi que les relations plus ouvertes et naturelles qui devaient exister en France entre hommes et femmes, entre catholiques et protestants :

Voyant les Mères avec les grands voiles abattus sur la face³⁴, ne les salua autrement, mais il³⁵ salua les Françaises comme à l'ordinaire en France. Voyant cela, les Mères furent bien

³³ [(elle voit) si maltraité le Saint-Sacrement. Il n'est pas possible de dire comment ils l'ont dans de nombreux endroits, dans un endroit nous trouvâmes la même hostie bouillante de vers...].

³⁴ Dans le récit d'une autre Espagnole, la Mère Clara M^a Ponce de Léon (1622) on lit : « Al salir y entrar de los lugares y del coche, iban tan cubiertas con unos velos muy grandes que, no sólo las caras, pero todo el cuerpo les cubría » (Vicens-Pujol, 2022 : 634). [En sortant et en entrant dans les lieux et dans le carrosse, elles étaient tellement couvertes avec de très grands voiles que ceux-ci couvraient non seulement leur visage, mais le corps en entier]. Si les Espagnoles semblent plus attachées à la clôture que les Françaises, celles-ci le sont plus que les Portugaises, à en croire Marie Madeleine (89) qui, ayant fait halte au Portugal, assure : « les religieuses, moins attachées à la clôture que nous à la nôtre [...] ».

³⁵ Il s'agit d'un gentilhomme flamand, connu des Mères françaises, qui logea les moniales à Bordeaux.

étonnées et marries, ne pouvant calmer leurs pensées : « Avec quels gens sommes-nous venues ». La Mère Anne de Jésus et les autres ne purent se tenir de le dire assez sèchement aux Françaises. Une d'elles, se récréant lui dit comment c'était la coutume des Français, [...] que c'était bien le contraire qu'en Espagne. Et ainsi elle les calma. [...] Mais qu'eût-ce été si elles eussent su que celui-ci était hérétique ? (LJ, II : 96).

4. En guise de conclusion

Tout au long du XVII^e siècle un nombre important de religieuses quittèrent leurs couvents pour aller fonder ailleurs. Leurs relations de voyage s'avèrent très riches aussi bien du point de vue religieux ou ethnologique, que de l'apodémique. C'est à ce dernier aspect que nous nous sommes intéressés, plus particulièrement aux passages descriptifs, toujours déterminés par le vœu de clôture des moniales.

À les systématiser, nous avons établi des binômes : le vu *vs* le non-vu, le dehors *vs* le dedans, les espaces non consacrés *vs* les espaces consacrés, le plus éloigné du moi *vs* le plus intime, voire secret ; descriptions de première ou de seconde main, décoratives ou symbolico-narratives. Si on peut conclure que les descriptions privilégient le clos, c'est que celui-ci est finalement ouverture vers un au-delà mystique.

Or si, concernant la description des lieux, les frontières entre narration et description sont plus ou moins nettes (mais jamais tout à fait), et ce par des procédés tels que les phrases introductrices ou le chleuasma, lorsqu'il s'agit de caractériser l'Autre les frontières s'estompent : ce sera à l'intérieur de longs passages narratifs où les événements se succèdent, que le lecteur approchera des traditions, us et coutumes du *Sauvage*, cet Autre qu'il faut intégrer au Même, tout comme l'hérétique. Contrairement aux récits des missionnaires hommes, aucune description ne sera donnée ni du physique ni des demeures des habitants rencontrés.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ANA DE JESÚS (1993 [1605]) : « Carta a un religioso de España. Relación de la fundación del primer Carmelo Descalzo de París ». *Bulletin Hispanique*. 95 : 2, 656-666. URL: https://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1993_num_95_2_4808
- ARANA, María José (1992) : *La clausura de las mujeres. Una lectura teológica de un proceso histórico*. Bilbao, Ed. Mensajero / Universidad de Deusto.
- BARTHES, Roland (1970) : *S/Z Essais*. Paris, Éditions du Seuil.
- BERTHIAUME, Pierre (1987) : *Périple français en Amérique au XVIII^e siècle : du voyage à l'écriture*. Thèse de Doctorat d'État. Université de Grenoble III.

- FERRARO, Alessandra (2010) : « Une voix qui perce le voile : émergence de l'écriture autobiographique dans la *Relation* de 1654 de Marie de l'Incarnation ». *PontilPonts. Langues, littératures, civilisations*. 9 (Saintetés), 57-69.
- GENETTE, Gérard (1969) : *Figures II*. Paris, Éditions du Seuil.
- KELLER-LAPP, Heidi & Caroline MCKENZIE (2010) : « Devenir des Jesuitesses : les missionnaires ursulines du monde atlantique ». *Histoires et missions chrétiennes*, 16 : 4, 19-51.
- LAROUSSE, Pierre (1870) : *Grand Dictionnaire Universel du XIX^e siècle*. URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k205358f/f6.item>
- LEJEUNE, Paul (2020 [1632]) : *Brève relation du voyage de la Nouvelle-France*. Québec. Presses de l'Université de Laval.
- LOUISE DE JÉSUS (2024 [1620]), « Le voyage d'Espagne ». *Carmel*, 113, 63-97 et *Carmel*, 114, 74-98.
- MANERO, M^a Pilar (1993) : « Ana de Jesús, cronista de la fundación del primer Carmen descalzo de Paris ». *Bulletin Hispanique*, 95 : 2, 647-672. URL : https://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1993_num_95_2_4808
- MARIE DE L'INCARNATION (1681), *Lettres de la vénérable Mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle France*. Paris, chez Louis Billaine. URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1105381>
- MARIE MADELEINE HACHARD (2022 [1728]) : *Une Rouennaise à la Nouvelle Orléans au XVIII^e siècle. Relation du voyage des Ursulines (1726-1728)*. Québec, Presses de l'Université de Laval.
- MARTIN, Claude (1677) : *La vie de la véritable Mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle France. Tirée de ses lettres et de ses écrits*. Paris, chez Louis Billaine. URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k87277755>
- PELLEGRIN, Nicole (2008) : « La Clôture en voyage (fin XVI^e - début XVIII^e siècles) ». *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 28, 77-98. URL : <https://journals.openedition.org/clio/7942>
- SERRA DE MANRESA, Valentí (2002) : *Les Clarisses-Caputxines a Catalunya i Mallorca: de la fundació a la guerra civil (1599-1939)*. Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya.
- THÉRY, Chantal (1997) : « Chemins de traverse et stratégies discursives chez Marie de l'Incarnation ». *Laval théologique et philosophique*, 53 : 2, 301-315.
- THÉRY, Chantal (2022) : « Introduction » et « Annexes », in *Une Rouennaise à la Nouvelle Orléans au XVIII^e siècle. Relation du voyage des Ursulines (1726-1728)*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 1-33 et 143-195.
- VICENS-PUJOL, Carlota (2022) : « Relación inédita de un viaje fundacional: de Zaragoza a Mallorca en 1662 ». *Castilla. Estudios de literatura*, 13, 612-641. URL: <https://revistas.uva.es/index.php/castilla/article/view/relacion-inedita-viaje-fundacional-zaragoza-mallorca-1662>
- WOLFZETTEL, Friedrich (1996) : *Le discours du voyageur. Le récit de voyage en France, du Moyen Âge au XVIII^e siècle*. Paris, PUF.