

Université de Montréal

**Deux religieuses se prononcent sur l'éducation des femmes
en contexte colonial catholique :
Marie de l'Incarnation et Sor Juana Inés de la Cruz**

Par :
Hélène Rompré

Département d'histoire
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de maîtrise en histoire

Déposé le :
31 août 2005

© *Hélène Rompré* 2005



D

7

U54

2006

V. 006

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Deux religieuses se prononcent sur l'éducation des femmes en contexte colonial
catholique : Marie de l'Incarnation et Sor Juana Inés de la Cruz

présenté par :
Hélène Rompré

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Monsieur John A. Dickinson

président-rapporteur

Madame Dominique Deslandres

directrice de recherche

Monsieur Ollivier Hubert

membre du jury

30 NOV 2005

Résumé

Ce mémoire établit un parallèle entre la vie et l'oeuvre de deux religieuses vivant au XVIIe siècle dans deux colonies américaines catholiques : Marie de l'Incarnation (1599-1672), sœur ursuline fondatrice de la première communauté enseignante de la Nouvelle-France, et Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), sœur hiéronymite et poétesse mexicaine. Elles ont en commun une prise de position pour l'éducation féminine, ce qui est rare pour l'époque, et une carrière menée avec succès dans deux villes coloniales importantes. Ces femmes d'exception, en énonçant des idées hors de la norme, ont été d'importants relais d'une culture par et pour les femmes dans un contexte colonial catholique.

Le mémoire résume d'abord le contexte historique distinct de chaque territoire en mettant l'accent sur la place des femmes et de l'éducation féminine. Ensuite, une analyse des textes autobiographiques et de la correspondance des deux religieuses permet de dresser un portrait de leurs visions respectives de l'éducation. Ces religieuses cloîtrées ont réussi à utiliser les minces ouvertures mises à la disposition des femmes dans leurs sociétés respectives pour prendre la parole, enseigner et avoir une influence sur leurs pairs. Si elles partagent une même religion et une même profession, la stratégie des deux religieuses est fort différente et témoigne d'une bonne compréhension des conditions politiques, religieuses et sociales particulières à leur milieu.

Ce mémoire cherche à contribuer à l'avancement des connaissances dans le domaine des études comparatives de la colonisation européenne du continent américain, en particulier en ce qui concerne la place de la femme.

Mots-clés : *éducation; femmes; colonisation; catholicisme; société; Amérique; Nouvelle-France; Nouvelle-Espagne; XVIIe siècle*

Abstract

This masters thesis establishes a parallel between the life and works of two nuns living in the 17th century in two catholic colonies on the American continent : Marie de l'Incarnation (1599-1672), Ursuline nun and founder of the first teaching community of New France, and Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), Jeromite nun and Mexican poet. They both speak out in favor of women's education, which is uncommon for the period, and led a successful career in two important colonial cities. These women of exception formulated ideas that were out of the norms imposed by the Church and became important vectors of a culture transmitted by women in a colonial and catholic historical context.

The thesis first illustrates the different historical context of both territories with an emphasis on women's place in society and on women's education. Then, an analysis of autobiographical accounts and correspondence of the two nuns allows us to build a portrait of their respective views concerning education. These cloistered nuns successfully used the slim openings offered to women in their respective societies to speak out, teach and gain influence over their peers. Even if they share a same religion, the strategy of both nuns is very different and demonstrates a good comprehension of the political, religious and social conditions particular to their environment.

This thesis is looking forward to contributing to the furthering of knowledge in the field of comparative studies of European colonization in the American continent and, more specifically, the place of women in this particular setting.

Keywords: *education; women; colonization; Catholicism; society; America; New France; New Spain; 17th century*

Table des matières

Résumé	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Liste des sigles et des abréviations	v
Remerciements	vi
Introduction	1
L'éducation des femmes en Amérique coloniale.....	19
1.1. La Nouvelle-Espagne et l'éducation des femmes.....	20
1.1.1. L'éducation en Espagne à l'époque moderne	21
1.1.2. Le premier système d'éducation néo-hispanique : l'éducation dans l'entreprise missionnaire au XVI ^e siècle.....	24
1.1.3 L'éducation des femmes créoles.....	30
1.1.4. Le rôle des couvents dans l'éducation féminine	35
1.1.5. La menace des <i>castas</i> : séparation des races et <i>limpieza del sangre</i>	39
1.1.6. Sor Juana Inés de la Cruz et son époque.....	43
1.2. La Nouvelle-France et l'éducation des femmes.....	46
1.2.1. L'éducation en France à l'époque moderne.....	46
1.2.2. Les missions intérieures et extérieures en France et en Nouvelle-France	52
1.2.3. L'éducation des Français en Nouvelle-France.....	57
1.2.4. Le rôle des couvents dans l'éducation féminine	60
1.2.5. Le métissage en Nouvelle-France	63
1.2.6. Marie de l'Incarnation et son époque.....	66
Marie Guyart de l'Incarnation	68
2.1. Une vie consacrée à l'enseignement	68
2.2. Les buts éducatifs de Marie de l'Incarnation	77
2.2.1 Les multiples visages de la conversion.....	77
2.2.2. Bâtir un pays nouveau.....	81

2.2.3. Une vision de la femme et de ses capacités	86
2.3. Les pratiques éducatives de Marie de l'Incarnation	90
2.3.1. Inculquer des savoirs.....	90
2.3.2. Développer l'autonomie.....	92
Juana Inés Ramirez de Asbaje de la Cruz.....	97
3.1. Une vie consacrée à l'étude	97
3.2. Les buts éducatifs de Sor Juana Inés de la Cruz	108
3.2.1. Étudier : un moyen privilégié de s'approcher de Dieu	108
3.2.2. Peupler le pays de femmes instruites	112
3.2.3. À la défense du droit des femmes au savoir	115
3.3. Les pratiques éducatives de Sor Juana.....	122
3.3.1. La création de modèles de femmes savantes	123
3.3.2. Les <i>villancicos</i> , ou l'art de s'adresser au peuple.....	126
Une comparaison de la vie et l'œuvre de Marie de l'Incarnation et de Sor Juana Inés de la Cruz.....	133
4.1. Une même mission : l'éducation.....	134
4.2. Dissension et sainteté, deux chemins pour s'exprimer	140
Conclusion	146
BIBLIOGRAPHIE.....	151
Annexes	- 1 -
I - Autodefensa Espiritual o Carta de Monterrey (1681).....	- 1 -
II - Petición Causídica (1693)	- 6 -
III - Protesta (1694).....	- 7 -

Liste des sigles et des abréviations

MI : Mère Marie de l'Incarnation

MI COR : Marie de l'Incarnation, *Correspondances (1626-1671)* [cédérom], Les Ursulines de Québec, 1985.

MIA 1633 : Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques (1633), tome 1 (Tours)*, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, [Desclée de Brouwer, 1929].

MIA 1654 : Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques (1654), tome 2 (Québec)*, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, [Desclée de Brouwer, 1929].

JC : Sor Juana Inés de la Cruz

JC CAT: Juana Inés de la Cruz, « Villancicos à Sainte Catherine d'Alexandrie » (1691), *Le divin Narcisse, Premier Songe et autres textes*, préface Octavio Paz, traduction française de Frédéric Magne, Florence Delay et Jacques Roubaud, Paris, NRF, Gallimard, 1987.

JC EMP : Sor Juana Inés de la Cruz, *Los empeños de una casa (1683)*, ed. Celsa Carmen García Valdés, Barcelona, PPU, 1989.

JC MONT : Juana Inés de la Cruz, « Autodefensa espiritual, o Carta de Monterrey » (1681), édition électronique, par Villar, Luis M., « The Sor Juana Inés de la Cruz Project », The Department of Spanish and Portuguese Studies, Hanover, N.H., U.S.A. : <http://www.dartmouth.edu/~sorjuana/> (Site consulté le 7 juin 2005) et lien : <http://dciswww.dartmouth.edu:50080/>. (Annexe 1)

JC NAR : Juana Inés de la Cruz, divers poèmes, *Le divin Narcisse, Premier Songe et autres textes*, préface Octavio Paz, traduction française de Frédéric Magne, Florence Delay et Jacques Roubaud, Paris, NRF, Gallimard, 1987.

JC OBR : Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz / edición, prólogo y notas de Alfonso Méndez Plancarte*. México : Fondo de Cultura Económica, 1951-1957.

JC REP : Juana Inés de la Cruz, « Réponse de la poétesse à la très excellente soeur Philotée de la Croix » (1691), *Le divin Narcisse, Premier Songe et autres textes*, préface Octavio Paz, traduction française de Frédéric Magne, Florence Delay et Jacques Roubaud, Paris, NRF, Gallimard, 1987.

Remerciements

J'aimerais remercier ma directrice, madame Dominique Deslandres, qui a été d'un soutien fondamental au cours de mes recherches et de ma rédaction. Parce qu'elle n'a jamais calculé son temps pour répondre à mes nombreuses questions, qu'elle a cru en mon projet et a su m'encourager, merci !

Un mémoire qui cherche à comparer le passé de deux pays demande un travail de recherche mené sur deux fronts. J'aimerais remercier monsieur Claude Morin et madame Cynthia Milton qui ont servi à maintes reprises de personnes ressources en m'éclairant sur l'histoire du Mexique et en suggérant des livres à ajouter à ma bibliographie.

Un gros merci à ma famille qui a su encourager ma « vocation » pour l'histoire. À mon père Claude pour ses lectures critiques, à ma mère Sylvie pour le soutien psychologique, à Josée-Anne ma vaillante secrétaire, à Gabriel pour avoir offert ses conseils d'historien junior et aux deux François qui ont résolu (*in extremis*) les problèmes informatiques.

Sincères remerciements à la plus polyvalente des traductrices, Elsa et à ses dictionnaires, à mon collègue Simon pour ses conseils et finalement à Nora qui m'a offert en cadeau le film sur la vie de Sor Juana. Une petite pensée pour mes amis Jean-Michel, Daniel, Mathilde, Hammideh et à tous les autres qui ont partagé avec moi cette période très spéciale de ma vie. Finalmente, gracias Daniel por haber estado conmigo y nunca haberme permitido decir : « yo, la peor de todas ».

Ce mémoire a été rendu possible grâce au soutien financier du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada.

Introduction

a) Présentation générale

Il existe plusieurs ressemblances frappantes entre Marie Guyart de l'Incarnation (1599-1672), fondatrice des Ursulines de Québec, et Juana Inés Ramirez y Asbaje de la Cruz (1651-1695)¹, hiéronymite poétesse chérie du Siècle d'Or mexicain. Ces femmes ont toutes deux choisi la vie religieuse cloîtrée dans un contexte historique présentant maintes similarités. La Nouvelle-France et la Nouvelle-Espagne du XVII^e siècle ont *a priori* en commun la présence de l'Église catholique comme religion d'État, de l'absolutisme comme régime politique et du patriarcat comme règle prédominante de structure sociale. Ces trois piliers de la société entravaient bien souvent l'accès des femmes instruites et cultivées aux rôles de pouvoir et d'influence, particulièrement lorsque celles-ci ne pouvaient utiliser la noblesse de leur sang ou leur fortune pour défendre leurs intérêts.

Mère Marie de l'Incarnation et Sor Juana Inés de la Cruz font exception. Femmes instruites sans fortune, elles se sont démarquées par leur force de caractère, par leur talent ainsi que par leur intelligence. Ces deux voix féminines, d'une valeur inestimable pour les historiens actuels, sont parvenues jusqu'à nous grâce à l'abondance des œuvres littéraires, traités religieux, correspondance personnelle et autobiographies qu'elles nous ont laissés. Malgré leur réclusion dans un couvent et leurs vœux d'obéissance, elles ont réussi à étendre leur sphère d'influence jusqu'aux confins de leurs colonies respectives et à y jouer un rôle social actif. Les visites au parloir des plus grands noms de la science ou de

¹ Il a déjà existé une controverse au sein de la communauté scientifique quant à l'année de naissance de Sor Juana Inés de la Cruz. Octavio Paz, par exemple, place cette date à 1648. Pourtant, la date de 1651 est privilégiée par la majorité des historiens actuels. En effet, lors du congrès international des sorjuanistes tenu à Mexico en 1995, l'année 1651 a fait l'unanimité. Voir à ce sujet le *Coloquio internacional Sor Juana Inés de la Cruz y el pensamiento novohispano 1995*, Antonio Alatorre ed., Toluca: Instituto mexiquense de la cultura, 1995.

l'art dans le cas de Juana Inés de la Cruz, et des autorités politiques et ecclésiastiques coloniales dans le cas de Marie de l'Incarnation, témoignent de la reconnaissance dont elles jouissaient alors.

Pourtant, ces deux femmes sont résolument différentes. Tandis qu'on a loué Marie de l'Incarnation pour son amour de la vie religieuse et ses dons mystiques qui lui ont valu d'être considérée comme sainte par ses contemporains, Juana Inés de la Cruz a souvent tourné l'autorité religieuse en dérision et a été sévèrement blâmée pour son manque de piété. Alors que Marie de l'Incarnation est reconnue pour ses écrits spirituels et religieux, Juana Inés de la Cruz est surtout admirée en tant qu'écrivain de littérature profane. Bref, si les deux femmes nous ont toutes deux laissé énormément d'écrits, elles n'ont certes pas choisi la même approche ni le même ton.

Au-delà de ces considérations, Marie de l'Incarnation et Juana Inés de la Cruz, tout en suivant des chemins parfois très distancés, ont livré un combat semblable. La fondatrice des Ursulines insistera sur l'importance de mettre à la disposition des peuples de la Nouvelle-France, tant français qu'autochtone, un système d'éducation pour les jeunes filles. Juana Inés de la Cruz, quant à elle, luttera pour l'accessibilité des femmes néo-hispaniques au savoir, et même, à l'érudition. On retrouve donc au cœur de leur œuvre la même conviction : les femmes doivent recevoir et avoir accès à l'éducation.

b) Études coloniales : pourquoi comparer deux colonies américaines ?

L'Amérique est parfois considérée comme un ensemble de trois petits continents, fractionnés par des différences régionales, des écarts de développement économique et divers obstacles géographiques. Pourtant, elle peut aussi être perçue comme un seul continent, uni à certains égards par son histoire et par l'empreinte de son colonialisme.

L'Amérique est encore aujourd'hui imprégnée de quatre anciennes dominations européennes : celles de l'Espagne et du Portugal, de l'Angleterre et de la France. On ajoute parfois la Hollande à ce tableau. Dans son livre *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*, le sociologue et historien Gérard Bouchard définit en trois points les caractéristiques de l'*Américanité*. Ces sociétés ont toutes été « créées à distance, à la suite d'un transfert migratoire intercontinental »², puis elles se sont établies sur un territoire vaste se prêtant à un mouvement de découvertes, de conquête et de développement. Enfin, chacune s'est retrouvée confrontée à des populations autochtones qu'elles ont dû « circonvenir d'une manière ou d'une autre »³ pour arriver à ses fins. Le livre de Gérard Bouchard contient un plaidoyer pour que la communauté québécoise se mette à l'étude de son histoire en effectuant des comparaisons avec d'autres nations issues du colonialisme européen.

En 1996, Serge Gruzinski, dans le prologue de son livre *Le Nouveau Monde, mondes nouveaux*, déplorait l'absence de dialogue et de mise en parallèle des diverses recherches portant sur les colonies américaines. Son livre était donc un effort pour réunir sous une même couverture des études historiques, ethnohistoriques et anthropologiques, portant aussi bien sur les États-Unis que sur le Pérou ou le Brésil : « Laboratoire de notre modernité, champ d'essai livré à de vastes entreprises religieuses, intellectuelles et politiques, les Amériques hispaniques et anglo-saxonnes nous tendent le miroir de notre histoire »⁴. Bien qu'il soit dommage que ce Français ait omis d'inclure la Nouvelle-France à son tableau d'ensemble, une invitation était lancée aux chercheurs à poursuivre dans la même veine.

L'ouvrage dirigé par Allan Greer et Jodi Billinkoff, *Colonial Saints : Discovering the Holy in the Americas*, est un bon exemple de cette nouvelle

² Gérard Bouchard, *Genèse des nations et des cultures du Nouveau Monde*, Montréal, Boréal, 2000, p. 16.

³ *Idem.*

⁴ Serge Gruzinski, « Introduction », *Le Nouveau Monde, mondes nouveaux : l'expérience américaine*, éd. Serge Gruzinski et Nathan Wachtel, Paris, Éditions recherche et civilisations, 1996, p. VII

tendance. Cet ouvrage regroupe des articles touchant à la sainteté dans différentes colonies américaines.⁵ Il est original par son choix d'articles étudiant le XVII^e siècle en exposant des lieux géographiques diversifiés. De plus, il utilise le catholicisme comme point de comparaison central entre ces colonies. Un autre bon exemple de ce phénomène est l'article de Dominique Deslandres, « Le Christianisme dans les Amériques », paru dans l'ouvrage encyclopédique *L'histoire du Christianisme*, qui rassemble sous la même couverture les caractéristiques essentielles du christianisme sur le continent américain au sein des quatre grandes dominations coloniales.⁶

L'étude de l'*Américanité* en est encore à ses débuts et beaucoup de travail reste à faire pour élargir ce champ d'études. À l'ère de la mondialisation, les études historiques comparatives se multiplient. Néanmoins, il faut encore approfondir la recherche de similarités et de différences qui pouvaient exister entre les colonies françaises et espagnoles en Amérique, connaissant toutes deux au XVII^e siècle une impressionnante ferveur catholique stimulée par le mouvement européen de Réforme catholique.

La Nouvelle-Espagne et la Nouvelle-France du XVII^e siècle ont plusieurs caractéristiques communes qu'il est intéressant de souligner. Dans les deux cas, on remarque dans la dénomination même de ces colonies la volonté de reproduire une société espagnole et française sur un nouveau continent, ce qui suppose l'implantation graduelle de structures sociales européennes. D'autre part, on peut chercher des points de comparaison dans les idées ayant cours en Europe à cette époque, par exemple celles sur la place des femmes dans la société. Finalement, il ne faut pas exclure l'importance de la religion commune,

⁵ Allan Greer et Jodi Billinkoff, dir. *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas*, London/New York, Routledge, 2003.

⁶ Dominique Deslandres, « Le Christianisme dans les Amériques », dans *Histoire du Christianisme. L'âge de raison, 1620-1750*, t.IX, dir. Marc Venard, Paris-Tournai, Desclée-Fayard, 1997, pp. 615-736.

le catholicisme, qui pousse les autorités ecclésiastiques à mener des campagnes d'unification de la foi avant et après le concile de Trente.⁷

Voyons maintenant quelques différences à souligner. Environ cent ans séparent la conquête de Mexico et la fondation de la ville de Québec, ce qui est significatif à plusieurs points de vue, dont celui de la démographie. En effet, à la même époque, la poignée de colons de la Nouvelle-France se mesure difficilement aux milliers d'âmes qu'on retrouve dans la seule ville de Mexico.⁸ De plus, si ces sociétés européennes doivent toutes deux faire face aux cultures autochtones, la Nouvelle-Espagne tente déjà, au milieu du XVII^e siècle de reproduire la culture castillane sur son territoire en camouflant son passé aztèque, alors qu'au même moment, la colonie laurentienne doit encore défendre les raisons mêmes de son existence précaire face aux Iroquois et aux Anglais.

Sor Juana Inés de la Cruz naît dans une société où l'élitisme espagnol n'est pas remis en question. Elle est donc encouragée à écrire de la poésie ou du théâtre par la cour vice-royale, une institution coloniale qui tente de reproduire les modèles de raffinement et de vie courtisane de l'Europe. Elle a aussi accès à des livres pour étudier et au silence paisible d'un monastère. De plus, elle habite dans une société résolument métissée où la démarcation est de plus en plus floue entre les divers groupes ethniques. Ses rapports avec le monde autochtone sont différents de ceux de Marie de l'Incarnation. Il ne s'agit pas ici de convertir les âmes autochtones, car l'évangélisation se fait loin de la capitale. Sor Juana habite dans un couvent réservé aux religieuses de race blanche et les seules

⁷ Le Concile de Trente, 1545-1563, visait à trouver une réponse officielle de l'Église catholique à la propagation fulgurante de la Réforme protestante. Même s'il n'a pas réussi à ramener les schismatiques vers Rome, le concile a fixé les dogmes catholiques et a lancé le mouvement de la Contre-Réforme. Pour sa mise en application dans les Amériques, voir Deslandres, « Le Christianisme dans les Amériques », pp. 615-736.

⁸ Le recensement de la Nouvelle-France mené en 1665-1666 indique une population française de 2915 colons dont 547 dans la ville de Québec. Voir E-STAT, recensement 1665-66 : <http://estat.statcan.ca/cgi-win/CNSMCGI.EXE>. (Site consulté le 15 octobre 2001.) Pour la ville de Mexico, aucun recensement n'existe avant 1791. En 1636, avant la grande inondation de la ville, Louise Schnell Hoberman évalue la population de la capitale vice-royale à 40 000 à 50 000 familles. Voir Louise Schell Hoberman, *Mexico's Merchant Elite, 1590-1660*, Durham : Duke University Press, 1991, p. 291.

Amérindiennes côtoyées sur une base quotidienne sont soit esclaves, soit employées à faible rémunération.

Marie de l'Incarnation, pour sa part, arrive à Québec en 1639, dans une ville dénuée de confort au sens européen du terme, parmi des colons qui ont à peine appris à dominer l'hiver. Les nouveaux arrivants demeurent entièrement dépendants des ressources financières et des biens importés d'Europe, mais ils doivent aussi soigner leurs relations avec les autochtones qui composent la majorité de la population et qui ont développé depuis des millénaires des techniques de survie adaptées aux rigueurs du climat. Ainsi, Marie de l'Incarnation est confrontée à l'Autre, l'Amérindien qui ne sait presque rien de la culture européenne, et qu'elle espère convertir pour la plus grande gloire de Dieu. De plus, elle doit vivre avec des inquiétudes d'ordre pratique : celle des attaques « hiroquoises », celle de manquer de fonds, celle de voir la France délaissier son aide aux colonies.⁹ Au cours de la vie de Marie de l'Incarnation, le succès de la colonisation de Québec ne sera jamais réellement assuré.

Dans le cadre de mes recherches, je n'ai pas trouvé d'essais ou de livres tentant de mettre en parallèle les vies de religieuses de Nouvelle-Espagne et de Nouvelle-France. En comparant la vie et l'œuvre de deux femmes vivant dans des couvents situés dans les deux villes les plus importantes de leurs colonies (Québec en Nouvelle-France et Mexico en Nouvelle-Espagne), j'effectue une mince ouverture vers une recherche comparée plus globale que semblent souhaiter de nombreux chercheurs désireux de mieux saisir ce qu'est l'*Américanité*.

⁹ Voir par exemple la lettre CXLII à son fils datée du 1^{er} septembre 1652. Marie de l'Incarnation, *Correspondances*, ed. Guy-Marie Oury, Solesme, Abbaye Saint-Pierre, 1971, p. 475. Ci-après, cette source sera abrégée **MI COR** (Voir le tableau des abréviations en page 7).

c) Problématique

Nous avons choisi comme point de départ deux femmes foncièrement différentes, mais jouissant d'un renom assez grand dans leurs sociétés respectives. Ce sont certes des femmes d'exception. Elles étaient instruites à une époque où le sexe féminin fréquentait peu les bancs d'école et pas du tout les collèges et les universités. Sans être nées dans des familles riches, elles n'étaient pas non plus issues de milieux pauvres. Elles représentent ce qu'on appellerait aujourd'hui la classe moyenne.¹⁰ Enfin, elles ont délibérément choisi l'état de religieuse parce que celui-ci leur permettait de se réaliser spirituellement, socialement et professionnellement.

La question principale à laquelle ce mémoire tente de répondre est la suivante : en quoi ces deux religieuses sont-elles des produits de leur société, de leur milieu et de leur époque ? Marie de l'Incarnation et Sor Juana Inés ont formulé leur défense de l'éducation féminine en tenant compte des lacunes et des besoins qu'elles voyaient autour d'elles. Leurs propos démontrent une compréhension presque anthropologique du monde qui les entourait. Qu'est-ce que les propos de cette épistolière française et de cette poète mexicaine nous apprennent sur leur réalité et sur notre passé ?

Elles témoignent à leur façon du passage de l'identité européenne à l'identité américaine. À des degrés différents, bien entendu, car le rythme de la colonisation était distinct. Alors que le pouvoir espagnol et religieux est implanté depuis un siècle dans la ville de Mexico et que la communauté des sœurs de Saint-Jérôme est établie depuis 1585, la communauté des Ursulines de Québec

¹⁰ Marie de l'Incarnation est issue d'une famille de la bourgeoisie marchande et Juana Inés, d'une famille de petits propriétaires terriens. Elles n'étaient ni nobles ni très riches. À titre d'exemple, elles ont dû avoir recours à l'appui d'un bienfaiteur pour payer la dot d'entrée au couvent. Marie de l'Incarnation avoue sa gêne parce qu'elle ne peut être reçue que « sous le titre de la charité ». Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques*, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p.270 ci-après abrégé **MIA 1633**. De la même manière, Sor Juana Inés de la Cruz a reçu les trois milles pesos nécessaires de la bourse de don Pedro Velásquez de la Cadena. Voir Julio Jiménez Rueda, *Sor Juana Inés de la Cruz en su época, 1651-1951*. México : Editorial Porrúa, 1951, p.38.

est la toute première fondée sur le territoire colonial français. Sor Juana Inés de la Cruz est une Créole¹¹ née en terre américaine dans une société où les cultures européennes et aztèques se sont déjà amplement métissées. Toutefois, par ses lectures et par son retrait du monde extérieur (à la cour et ensuite au couvent), elle baigne dans un monde d'idées espagnoles, mais elle incarne à sa manière la « créolité » émergente.¹² Marie de l'Incarnation est d'abord et avant tout une Française expatriée, malgré le sentiment d'appartenance qu'elle développera graduellement pour ce pays où il fait si froid.¹³

Une seconde question soulevée par cette étude comparative est sans contredit celle de la place faite aux femmes. Dans une société qui demandait aux dames, et particulièrement aux religieuses, le silence et l'obéissance, comment l'ursuline et la hiéronymite ont-elles réussi à transmettre leurs idées particulières sur l'éducation féminine malgré le droit de parole limité des religieuses ?

Marie de l'Incarnation a d'abord eu pour objectif la conversion des jeunes filles amérindiennes au catholicisme. Tout en appliquant les méthodes d'enseignement en vigueur en France à l'époque et en suivant à la lettre le mandat d'éducation des Ursulines, Marie Guyart espérait familiariser ses jeunes protégées avec le mode de vie français, et surtout la religion catholique, dans l'espoir que ces dernières puissent servir d'intermédiaires pour rejoindre leurs parents, leurs amis, les membres de leurs communautés.

¹¹ Le mot « créole » dans ce présent mémoire fait référence aux individus de race blanche dont les ancêtres étaient originaires d'Espagne et qui sont nés dans une colonie hispanoaméricaine (la Nouvelle-Espagne dans le cas présent). *Dictionnaire Larousse en couleurs*, Paris, Larousse, 1991, p. 258.

¹² En tant que créole, Sor Juana Inés de la Cruz est très attachée à la culture européenne, mais se considère différente d'une espagnole péninsulaire. Marie-Cécile Bénassy-Berling (*Humanisme et religion chez Sor Juana Inés de la Cruz, La femme et la culture au XVIIe Siècle*, Collection Thèses, Mémoires et Travaux, no.38, Paris, Éditions Hispaniques, 1982) démontre les influences européennes de Sor Juana, en la plaçant dans le courant de la philosophie humaniste. Jean-Michel Wissmer (*La religieuse mexicaine, Sor Juana Inés de la Cruz, ou le scandale de l'écriture*. Genève, Metropolis, 2000.) tente de retracer ses influences américaines, comme par exemple l'utilisation de la langue *nahuatl* et de symboles amérindiens dans sa poésie.

¹³ Dominique Deslandres démontre bien l'influence qu'a eue Marie de l'Incarnation sur ses élèves autochtones. Voir par exemple : « Un projet éducatif au XVIIe siècle », *Recherches Amérindiennes au Québec*, Vol. XIII, no 4, 1983, pp. 277-285 et « Qu'est-ce qui faisait courir Marie Guyart? », *Laval Théologique et philosophique*, 53, 2, juin 1997, pp. 285-300.

Sor Juana Inés de la Cruz, quant à elle, luttait pour une participation des femmes à la vie intellectuelle de sa société. En s'appuyant sur des exemples de femmes instruites, elle a misé sur son influence ainsi que sur sa plume pour lancer un débat. Ses protecteurs sont d'abord et avant tout des laïcs, ceux qu'elle attaque sont des religieux. Cette position était difficile à maintenir pour une sœur hiéronymite. Pourtant, ce qui a suscité le plus de rage chez ses ennemis (par exemple l'archevêque de Mexico), ce ne sont ni les poèmes où elle vante les mérites de l'amour profane ni les comédies se moquant des travers de ses contemporains. Le véritable pied de nez à l'Église fût sans contredit la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, texte autobiographique où elle a construit une argumentation en faveur de l'instruction féminine, attirant sur elle les foudres des autorités religieuses.

À ma connaissance, il n'existe aucun travail littéraire ou historique comparant ces deux religieuses. Mon mémoire présentera des éléments utiles pour mieux saisir la condition féminine au Siècle Classique en France aussi appelé le Siècle d'Or en Espagne. Ces deux femmes d'exception, en énonçant des idées hors de la norme établie par l'Église, ont été d'importants relais d'une culture par et pour les femmes dans un contexte colonial catholique.

d) Historiographie

Il serait trop long de faire l'inventaire complet de l'historiographie de ces deux religieuses. Marie de l'Incarnation et Sor Juana de la Cruz sont deux figures mythiques nationales pour le Canada et le Mexique respectivement. Des centaines d'ouvrages en tout genre ont été publiés à leur sujet depuis le XVII^e siècle. Je me contente donc de souligner plusieurs références qui m'ont été particulièrement utiles dans le cadre de ce mémoire parce qu'elles étaient davantage en lien avec mon sujet, l'éducation des femmes.

Marie de l'Incarnation

Il existe une quantité impressionnante d'ouvrages sur Marie de l'Incarnation. Quelques-uns cherchent à commémorer son œuvre ou à faire d'elle un modèle à suivre, voire une héroïne¹⁴. Plusieurs romans et biographies romancées tentent également de raconter sa vie au grand public. De plus, ses écrits, particulièrement son *Autobiographie spirituelle*, ont été étudiés d'un point de vue théologique. Comme le souligne Françoise Deroy-Pineau, les historiens sont loin d'être seuls à s'intéresser à elle : « Le modèle de femme qu'elle propose inspire une réflexion reliée à de nouveaux paradigmes, à la sémantique, à la sociologie, à la psychanalyse... »¹⁵

Le premier biographe de Marie de l'Incarnation a été son fils, Claude Martin, qui a publié, en 1677, *La Vie de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation, Première supérieure des Ursulines de la Nouvelle-France, tirée de ses lettres et de ses Écrits*.¹⁶ Un second biographe, le jésuite François-Xavier Charlevoix, a essentiellement repris des passages du livre de Martin et fait paraître en 1724 *La Vie de la Mère Marie de l'Incarnation*.¹⁷ Puis, l'ursuline est tombée graduellement dans l'oubli, en même temps que l'engouement populaire pour le mysticisme.

Quelques ouvrages mineurs ont été publiés au XIX^e et au XX^e siècle, mais c'est véritablement Henri Brémond, auteur de *l'Histoire du sentiment religieux en France* qui a relancé, en 1923, l'intérêt généralisé pour la fondatrice des

¹⁴ Par exemple, Lionel Groulx fait d'elle un modèle à suivre pour toutes les femmes du Québec dans son ouvrage de vulgarisation historique *La grande dame de notre histoire*. Montréal, Fides, 1947.

¹⁵ Françoise Deroy-Pineau, « Survol des œuvres contemporaines sur Marie de l'Incarnation », *Marie Guyard de l'Incarnation, un destin transocéanique*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 2000, p. 50. Il est à noter que cet ouvrage regroupe les actes d'un colloque consacré à Marie de l'Incarnation qui s'est tenu à Tours.

¹⁶ Guy-Marie Oury, « Introduction », dans Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques*, Québec, Ursulines de Québec, 1985, [Desclée De Brouwer, 1929], p. 107.

¹⁷ François-Xavier Charlevoix, *La Vie de la Mère Marie de l'Incarnation*, Paris, 1724.

Ursulines de Québec¹⁸. En reprenant plusieurs de ses textes et en les commentant, Brémond a poussé l'étude de Marie Guyart au-delà du « cercle des lecteurs habituels de vies de saints »¹⁹. L'ursuline était donc consacrée par le fait même écrivain de grande importance dans l'histoire de la religion catholique française, ce qui, au cours des décennies subséquentes, mérita l'attention de chercheurs des deux côtés de l'Atlantique.

Plusieurs ouvrages sur Marie de l'Incarnation sont parus en France depuis les vingt dernières années. Par exemple, la biographie de dom Guy-Marie Oury, *Marie de l'Incarnation*, parue en deux tomes, démontre un impressionnant effort de recherche à la fois à Tours et à Québec et a pour principale qualité les connaissances théologiques que vulgarise l'auteur.²⁰ Plus récemment, on retrouve le livre de l'historienne Natalie Zemon Davis, une pionnière de la recherche sur la femme européenne à l'époque moderne. Dans *Juive, Catholique et Protestante : Trois femmes en marge au XVIIe siècle*, le périple de Marie de l'Incarnation sert d'exemple pour démontrer qu'il était possible d'être active et différente au XVII^e siècle.²¹

De plus en plus d'historiens québécois font de Marie de l'Incarnation un sujet d'étude. On retrouve dès le début des années quatre-vingt les travaux de Dominique Deslandres portant à la fois sur la mission de Marie de l'Incarnation pour franciser et catholiciser ses élèves amérindiennes et sur l'instruction des petites Françaises.²² Chantal Théry, quant à elle, étudie la correspondance de la

¹⁸ Henri Brémond s'intéresse surtout à Marie de l'Incarnation en tant que mystique : Henri Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris, Bloud et Gay, 1923, tome VI.

¹⁹ Guy-Marie Oury, *Marie de l'Incarnation*, Tours, Société archéologique de Touraine, 1973, p. VI

²⁰ *Idem*.

²¹ L'auteure présente la vie de Marie de l'Incarnation à côté de deux autres femmes de religions différentes vivant à la même époque afin de démontrer que la religion n'était pas un facteur significatif dans l'émergence de femmes fortes et déterminées, capables « d'affirmation de soi face aux vicissitudes de l'existence ». Natalie Zemon Davis, *Juive, Catholique, Protestante : Trois femmes en marge au XVII^e siècle*. Paris, Seuil, 1997.

²² Voici une liste abrégée d'articles qui touchent au travail éducatif de Marie de l'Incarnation en plaçant celui-ci dans le contexte historique du mouvement missionnaire français : Dominique Deslandres, « Femmes missionnaires en Nouvelle-France : Les débuts des ursulines et des hospitalières de Québec »,

mystique d'un point de vue littéraire.²³ Enfin, le livre de Marcel Trudel, *Les écolières des Ursulines de Québec (1639-1685)*, est d'abord et avant tout une histoire événementielle de cette congrégation enseignante.²⁴

Sor Juana Inés de la Cruz

L'intérêt pour l'œuvre de Juana Inés de la Cruz a connu plusieurs fluctuations dans l'histoire littéraire mexicaine. Il est certain qu'il y a eu une période creuse de plus d'un siècle où elle est presque tombée dans l'oubli, phénomène explicable par la perte de popularité du style baroque. Marie-Cécile Bénassy-Berling ajoute : « Lorsque l'antiféminisme et le positivisme anticlérical s'ajoutent au goût académique, la pauvre hiéronymite est sérieusement malmenée. »²⁵ Redécouverte tièdement par les romantiques dans la seconde moitié du XIX^e siècle, c'est vers la fin du XX^e siècle que s'est scellé son retour en force. Kathleen Ann Myers explique ce phénomène par la montée en flèche du féminisme : « Il est probable qu'un des points tournants s'est produit dans la décennie 1980 alors que les mouvements politico-intellectuels ont désigné Sor Juana comme précurseur du mouvement de libération féminine. »²⁶

dans J. Delumeau, *La religion de ma mère*, Paris, Le Cerf, 1992, pp. 209-224; « L'éducation des Amérindiennes d'après la correspondance de Marie Guyart de l'Incarnation », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, XVI01 (1987), pp. 91-119; « Qu'est-ce qui faisait courir Marie Guyart? Essai d'ethnohistoire d'une mystique d'après sa correspondance », *Laval, théologique et philosophique*, 53 2 (juin 1997), pp.285-300. Son livre *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle*, Paris, Fayard, 2003, est particulièrement utile car il dresse un portrait d'ensemble des missions en France et en Nouvelle-France au XVII^e siècle; les chapitres XXIII et XXIV s'intéressent tout particulièrement aux missions féminines.

²³ Chantal Théry s'intéresse à la volonté d'écrire des religieuses de la Nouvelle-France et aux stratégies rhétoriques qu'elles utilisent : « Marie de l'Incarnation intimée et intime, à travers sa Correspondance et ses Écrits spirituels », dans M. Brunet et S. Gagnon, *Discours et pratiques de l'intime*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1993; « Entre humilité et héroïsation, Des femmes de plume et de tête en Nouvelle-France ». *Critique et littérature québécoise*, Montréal, Triptyque, 1992.

²⁴ Trudel publie une liste des séminaristes inscrites chez les Ursulines. Il avance quelques statistiques sur l'âge, la classe sociale, la provenance et la durée de fréquentation de chaque fillette. Marcel Trudel, *Les écolières des Ursulines de Québec*, Montréal, Hurtibise-HMH, 1999.

²⁵ Bénassy-Berling, *Humanisme et religion*, p. 91.

²⁶ «Perhaps one of the most notable turning points, however, occurred in the 1980s when the larger political-intellectual trends of feminism embraced Sor Juana as a precursor of the women's right movement.» Kathleen Ann Myers, *Neither Saints Nor Sinners : Writing the Lives of Women in Spanish America*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2003, p. 95.

Après la mort de Sor Juana, le jésuite Diego Calleja, qui n'a pas connu personnellement la religieuse, mais qui a correspondu avec elle et qui a interrogé plusieurs de ses proches, a publié en 1700 un récit exemplaire de sa vie.²⁷ Il est souvent considéré comme son hagiographe²⁸, parce qu'il a tenté d'atténuer les taches à la réputation de la poète et qu'il recherche dans sa vie les manifestations de la sainteté. Par exemple, il interprète le silence littéraire de la fin de sa vie comme le signe d'un appel extraordinaire de Dieu.²⁹ Cet ouvrage est utilisé comme référence par les sorjuanistes parce qu'il nous renseigne sur des périodes de la vie de Juana Inés qu'elle n'a pas abordée dans son autobiographie.

À ce jour, l'ouvrage d'Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz : les pièges de la foi*, paru dans sa version originale castillane en 1982, demeure le travail le plus complet et le plus reconnu au sujet de « la dixième muse du Mexique ».³⁰ Ce livre de plus de 600 pages regroupe un bilan historiographique, une récapitulation du contexte historique, une analyse psychanalytique, une généalogie familiale et, ce qui n'est pas à négliger de la part de ce récipiendaire du prix Nobel (1990), une critique exhaustive de son œuvre littéraire (poésie, théâtre profane, théâtre religieux et essais). En plus de relancer l'intérêt pour la

²⁷ Voir Diego Calleja, *Fama, y obras posthumas del Fenix de México, decima musa, poetisa americana, Sor Juana Inés de la Cruz, religiosa profesada en el convento de San Geronimo de la imperial ciudad de México*. Madrid, imprenta de Manuel Ruiz de Murga, 1700. Il est à noter que des photographies de chaque page de l'édition électronique de ce manuscrit sont disponibles sur le site Internet suivant : <http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/delacruz/fama/>. Site de la Bielefeld University Library, Allemagne. (Site consulté le 7 juin 2005). L'édition la plus récente est : Sor Juana Inés de la Cruz, *Fama y obras postumas*. Antonio Alatorre, ed. México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

²⁸ « L'hagiographie est une forme d'écriture particulière qui raconte la vie des saints. Il s'agit pour eux d'un récit édifiant. (...) [Par édifier on entend] donner un bon exemple d'une personne au moyen de sa vie et de ses coutumes, entraînant les autres à l'imiter ». (« La hagiografía es una escritura particular, que narra la vida de los santos. Es por ello, una escritura edificante. (...) [Edificar significa dar buen ejemplo uno con su vida y costumbres llevando a los demás tras sí como imitarle. »]) Voir Margo Glantz, *Sor Juana Inés de la Cruz : ¿Hagiografía o autobiografía?*, México, Grijalbo Universidad Autónoma de México, 1995, p.169.

²⁹ Voir Octavio Paz, *Las Trampas de la fe*, pp.90-91. Il est à noter qu'Octavio Paz considère Calleja comme un biographe « édifiant » et Glantz comme un hagiographe (p.169), le point de vue peut varier.

³⁰ Pour la rédaction de ce mémoire, nous avons préféré utiliser l'original en espagnol du livre d'Octavio Paz, mais nous avons utilisé la traduction française de Frédéric Magne lorsque nous voulions citer textuellement l'auteur. Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz y las trampas de la fe*, Barcelona, Seix Barral, 1982 et *Sor Juana Inés de la Cruz, les pièges de la foi*, Paris, NRF Gallimard, 1987.

société coloniale que les intellectuels mexicains délaissent parfois au profit de la période de l'indépendance nationale, ce livre a ouvert la voie à une activité intense dans la recherche académique sur Sor Juana Inés de la Cruz et sur les couvents de religieuses des anciennes colonies hispaniques.

La plupart des études portant sur Sor Juana sont d'abord et avant tout littéraires. Pourtant, de plus en plus d'historiens, par exemple Marie-Cécile Bénassy-Berling, s'intéressent à elle. Bénassy-Berling a publié sa thèse, *Humanisme et religion chez Sor Juana Inés de la Cruz* en 1982 et ne cesse de faire paraître des articles qui tentent de replacer la poète dans son contexte historique.³¹ Asunción Lavrin est également une figure importante de l'étude de Juana Inés de la Cruz. Cette historienne rappelle sans cesse que la poète était d'abord une religieuse et dénonce les chercheurs qui tentent d'oublier cette caractéristique fondamentale. Selon elle, l'œuvre littéraire de la religieuse ne peut être dissociée du contexte historique dans lequel il a été écrit.³²

Josefina Muriel a tracé la voie de la recherche historique sur les couvents à une époque où très peu d'historiens s'intéressaient à l'apport des femmes dans la religion catholique ibéro-américaine. Son livre *Conventos de monjas en la Nueva España* est à ce jour la référence en matière d'études religieuses au Mexique et il situe méthodiquement chaque communauté religieuse féminine et l'apport de celles-ci dans la vice-royauté.³³ Enfin, il est important de mentionner les travaux de Pilar Gonzalbo Aizpuru dans le domaine de l'éducation en

³¹ Marie-Cécile Bénassy-Berling est une chercheuse polyvalente et prolifique qui s'intéresse à Sor Juana tant d'un point de vue littéraire qu'historique depuis son premier article paru en 1968. Voir entre autres *Humanisme et religion*; « Le diable, oui, les diableries non. Sor Juana Inés de la Cruz face au monde infernal », *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, Paris, Puf, 1996, pp. 341-350; « Sor Juana Inés de la Cruz une expression des élites culturelles mexicaines du XVIIe siècle », *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* 67, no 23, 1997, pp. 23-36; « Actualidad del sorjuanismo », *Colonial Latin American Review*, vol. 9, no. 2 (Déc. 2000), pp. 277-293.

³² Voir entre autres Asunción Lavrin, « Unlike Sor Juana? The Model Nun in the Religious Literature of Colonial Mexico », in Stephanie Merrim, *Feminist Perspectives on Sor Juana Inés de la Cruz*, Detroit, Wayne State University Press, 1991, p. 61. Voir également: *Latin American Women Historical Perspectives*, Westport, CT and London, Greenwood Press, 1978.

³³ Josefina Muriel de la Torre, *Conventos de monjas en la Nueva España*, Mexico, Editorial Santiago, 1946; *Cultura femenina novohispana*, Mexico, Universidad Autónoma de Mexico, 1982; *Las mujeres de Hispanoamérica: Época colonial*, Madrid : MAPFRE, 1992.

Nouvelle-Espagne. Si elle a peu abordé la vie et l'œuvre de Sor Juana Inés de la Cruz, l'historienne mexicaine offre des pistes de recherche fort importantes pour comprendre la condition féminine et celle des enfants de toutes les origines ethniques dans la ville de Mexico aux XVI^e et XVII^e siècles.³⁴

Le film de l'argentine Maria Luisa Bemberg *Yo, la peor de todas* basé sur la biographie d'Octavio Paz a été présenté sur les grands écrans à travers le monde en 1990, ce qui a contribué à mieux faire connaître la poète dans les pays non hispanophones. La vie de la religieuse continue d'inspirer de nombreuses œuvres artistiques, que ce soit dans le domaine de la littérature, des arts visuels ou du théâtre.

e) Méthodologie

Les vies de Marie de l'Incarnation et de Sor Juana Inés de la Cruz se chevauchent. Cinquante-deux ans séparent leurs naissances respectives et leurs vies couvrent presque entièrement le XVII^e siècle. Les bornes chronologiques de ce mémoire sont imposées par la période de création littéraire des deux religieuses, 1626 à 1691.

Marie de l'Incarnation est née à Tours en octobre 1599 et est morte à Québec en avril 1672. Elle a laissé deux autobiographies spirituelles datées de 1633 et de 1654.³⁵ Sa correspondance s'étale, quant à elle, de 1626 à 1671.³⁶

³⁴ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México, 1998; *La educación en la época colonial. El mundo indígena*, México, El Colegio de México, 1990; *La educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, México, El Colegio de México, 1990; *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 1987.

³⁵ Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques*, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985. Ci-après, ces deux ouvrages seront abrégés comme suit : **MIA 1663** pour le premier tome et **MIA 1654** pour le second tome.

³⁶ La correspondance a d'abord été publiée par Claude Martin à Paris en 1681 sous le titre de *Lettres spirituelles et historiques de la Vénérable Marie de l'Incarnation*, complétée et publiées en 1929 par Dom Albert Jamet : Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, Solesme, Abbaye Saint-Pierre, 1971. Le travail de Dom Jamet a été réédité en 1985 par les Ursulines de Québec. L'intégral est maintenant disponible aux chercheurs sur cédérom (Ursulines de Québec), version que j'ai utilisée.

C'est Claude Martin, le fils de Marie de l'Incarnation³⁷, qu'on doit remercier d'avoir fait passer les écrits de sa mère à la postérité. Il a tout d'abord publié une biographie basée sur ses souvenirs personnels et sa correspondance avec la religieuse.³⁸ Afin de retracer le cheminement spirituel de la mystique, il a compilé la correspondance et conservé deux autobiographies écrites par Marie de l'Incarnation. Il est à noter que les deux autobiographies n'ont pas été écrites pour être lues par un vaste public. La première, celle de 1633, avait été commandée à Marie de l'Incarnation par son directeur spirituel et la seconde, celle de 1654, par Claude Martin désireux de mieux connaître sa mère.

Sor Juana Inés de la Cruz quant à elle, a vécu de novembre 1651 à avril 1695. Sa production littéraire s'étale sur l'ensemble de son adolescence et de sa vie adulte, mais devient plus soutenue après son entrée à la cour vice-royale comme dame de compagnie en 1662, et se poursuit de plus belle après 1669, date de son entrée au couvent de Saint-Jérôme.

L'œuvre de Sor Juana Inés de la Cruz a été publiée de façon informelle à Mexico au cours de sa vie, mais c'est en Espagne que ses œuvres ont été réunies sous une même couverture pour la première fois. La Marquise de Laguna, une amie influente de la poète, a fait publier les deux premiers volumes de l'oeuvre complète en 1689 et 1692.³⁹ Le jésuite Diego Calleja a fait publier en 1700 le troisième tome, posthume, accompagné de son hagiographie.⁴⁰

³⁷ Marie de l'Incarnation a été mariée et a eu un enfant avant d'entrer chez les Ursulines. (voir chap. 2)

³⁸ Claude Martin a fait paraître *la Vie de la vénérable Mère Marie de l'Incarnation* en 1677, Voir l'édition moderne suivante publiée par les moines de Solesmes : Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1981.

³⁹ Les deux premiers volumes publiés par la Marquise de Laguna, sont intitulés *Inundación Castálida* (Madrid, 1689) et *Segundo Volumen* (Séville, 1692). Voir les éditions les plus récentes : Sor Juana Inés de la Cruz, *Inundación Castálida*. Edited by Aureliano Tapia Méndez, Tarsicio Herrera Zapién, and Guadalupe V. García. Morelos Ote.: Instituto Mexiquense de Cultura, 1995, et Sor Juana Inés de la Cruz, *Segundo tomo de las obras de Sor Juana Inés de la Cruz*. Edited by Fredo Arias de la Canal. México: Frente de Afirmación Hispanista, 1995.

⁴⁰ Diego Calleja, *Fama, y obras posthumas del Fenix de México*. Pour plus de détails, voir note 26 plus haut.

Aujourd'hui, les historiens s'entendent pour reconnaître l'édition contemporaine de Mendez Placarte et Alberto G. Salceda comme la plus complète. Celle-ci est divisée en quatre volumes : *Lirica personal, Villancicos y letras sacras, Autos y loas, Comedias, sainetes y prosa*.⁴¹ Les textes découverts après 1957 n'y figurant pas, nous avons également utilisé une version électronique des œuvres complètes tenue à jour par l'université de Dartmouth.⁴² De plus, une traduction française existe pour un nombre restreint de ses œuvres. Par exemple, *Le divin Narcisse* publié par Gallimard en 1987 contient les œuvres majeures de Sor Juana sélectionnées par le poète mexicain Octavio Paz : quelque quatorze poèmes, quatre villancicos, une pièce de théâtre et un texte de prose.⁴³

Il est à noter que lorsque nous en avons eu l'occasion, nous avons utilisé les traductions françaises de l'œuvre de Sor Juana Inés de la Cruz.⁴⁴ Par contre, son *Obra completa* (œuvre complète) n'est pas disponible en français. Lorsque le nom du traducteur n'est pas mentionné, nous nous sommes chargés de ce travail. Toutes les citations traduites se retrouvent dans leur langue originale en bas de page.

La méthodologie employée dans la rédaction de ce mémoire sera l'analyse littéraire des textes combinée avec la lecture de plusieurs études, qui nous permettront de préciser le contexte historique dans lequel ils ont été écrits. Nous tenterons, dans un premier temps, d'établir un parallèle entre le contexte historique colonial particulier à la Nouvelle-France et à la Nouvelle-Espagne en mettant l'accent sur leurs entreprises éducatives respectives. Dans le deuxième et troisième chapitre, nous allons illustrer la défense de l'éducation dans les

⁴¹ Voir Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz* / edición, prólogo y notas de Alfonso Méndez Plancarte. México : Fondo de Cultura Económica, 1951-1957.

⁴² Villar, Luis M., « The Sor Juana Inés de la Cruz Project », The Department of Spanish and Portuguese Studies, Hanover, N.H., U.S.A. : <http://www.dartmouth.edu/~sorjuana/> (Site consulté le 7 juin 2005). La plupart des textes disponibles sur ce site Internet sont de l'édition de Méndez Plancarte.

⁴³ Sor Juana Inés de la Cruz, *Le divin Narcisse, Premier Sonnet et autres textes*, préface Octavio Paz, traduction française de Frédéric Magne, Florence Delay et Jacques Roubaud, Paris, NRF, Gallimard, 1987.

⁴⁴ *Idem*.

écrits de Marie de l'Incarnation et de Sor Juana Inés de la Cruz, en exposant d'abord leurs buts, puis leurs pratiques éducatives. Enfin, nous allons tenter dans la dernière partie de faire une comparaison entre les idées et les actions de ces deux religieuses d'exception.

Chapitre 1 : L'éducation des femmes en Amérique coloniale

Instruire : « Former l'esprit de quelqu'un en lui donnant des connaissances nouvelles. »

Éduquer : « 1. Former l'esprit de quelqu'un, développer ses aptitudes intellectuelles, physiques, son sens moral. 2. Apprendre (à qqn) les usages de la société, les bonnes manières. »⁴⁵

Les débuts de l'époque moderne sont caractérisés par des changements religieux profonds dans tous les pays d'Europe. Dans ce contexte de désordre idéologique, les autorités religieuses cherchent à limiter encore plus qu'avant la participation des femmes à la vie publique, toujours avec le même mot d'ordre : « être chaste, silencieuse et obéissante ». ⁴⁶ Par « silence », on entend les directives de Saint Paul dans l'épître aux Corinthiens : « Que les femmes se taisent dans les assemblées : elles n'ont pas la permission de parler ». ⁴⁷ En d'autres termes, elles doivent s'abstenir d'émettre des opinions et de les enseigner, particulièrement en tout ce qui a trait à la religion.

Pourtant, le XVII^e siècle marque aussi l'essor d'une campagne sans précédent pour l'éducation, sur l'ancien continent, puis sur le nouveau. Il faut bien le reconnaître, les femmes sont des vecteurs essentiels de transmission de la foi à leurs enfants, d'où l'importance de ne pas les laisser dans l'ignorance. Décence oblige, seul des personnes du même sexe peuvent faire la classe aux enfants, le besoin d'enseignantes qualifiées en sera donc multiplié. En France par exemple, même si les femmes ne reçoivent pas systématiquement une éducation, elles seront de plus en plus nombreuses à apprendre à lire, écrire et compter dans les petites écoles et les couvents qui ouvrent leurs portes à travers

⁴⁵ *Larousse en couleur*, Paris, Larousse, 1991, pp. 362 et 542.

⁴⁶ Sherrin Marshall, *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe*, Bloomington, Indiana University Press, 1989, p. 2.

⁴⁷ Saint-Paul, *Première lettre aux Corinthiens* (14, 34). Nous verrons plus loin (chapitre 3) que Sor Juana Inés de la Cruz tourne habilement cette citation à l'avantage des femmes dans un de ses textes.

le pays.⁴⁸ L'Espagne, quant à elle, tarde à reconnaître l'importance de l'éducation féminine et traîne par rapport à son voisin nordique en ce qui a trait à la quantité de petites écoles et à la qualité de l'éducation conventuelle.

Au XVI^e et au XVII^e siècle, l'empire ibérique est en plein Siècle d'Or dans le domaine des arts et des lettres. La France, en plein Siècle Classique, voit depuis la Renaissance les femmes de haute société prendre les rênes de la culture.⁴⁹ En France comme en Espagne, les femmes cultivées épatent donc par leur savoir et leur raffinement. Il existe donc pour certaines femmes deux portes d'accès au savoir : la Cour et l'Église.⁵⁰

Ces distinctions se transposent naturellement dans les colonies américaines. Le chapitre qui suit vise à comparer le contexte éducatif en Nouvelle-Espagne et en Nouvelle-France, afin de comprendre dans quel milieu Marie de l'Incarnation et Sor Juana Inés de la Cruz ont construit leurs arguments en faveur de l'éducation féminine.

1.1. La Nouvelle-Espagne et l'éducation des femmes

Avant d'aborder le sujet de l'histoire de l'éducation en Nouvelle-Espagne, il est utile d'observer les idées circulant en Espagne moderne. En effet, dès la Conquête, le modèle éducatif espagnol sera transposé dans la colonie américaine. La population migrante apportera avec elle sa mentalité européenne lorsqu'elle traversera l'Atlantique, dont son attitude particulière par rapport à l'éducation des femmes.

⁴⁸ Voir par exemple : Dominique Julia, « L'enfance aux débuts de l'époque moderne », *Histoire de l'enfance en occident de l'antiquité au XVII^e siècle*, tome I, Paris, Seuil, 1996; CHARTIER, Roger, Dominique Julia et al. *L'éducation en France du XVI^e au XVII^e siècle*. Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1976; Linda Timmermans, *L'accès des femmes à la culture sous l'Ancien régime*. Paris, Champion, 1993.

⁴⁹ Linda Timmermans, *L'accès des femmes à la culture (1598-1715)*, Paris, Champion, 1993, p. 19.

⁵⁰ Alors que la cour est une institution généralement fermée aux classes populaires, la religion fut un moyen important d'accéder à la culture et à la vie intellectuelle pour les femmes de diverses classes sociales au XVII^e siècle. Voir Timmermans, p.809.

1.1.1. L'éducation en Espagne à l'époque moderne

L'idée d'étendre l'instruction à l'ensemble du peuple plutôt que de la réserver à la seule élite naît relativement tôt en Espagne moderne, car elle précède les réformes du concile de Trente. Dès le mariage calculé de la reine Isabelle de Castille et du roi Ferdinand d'Aragon en 1469, la pacification et l'unification du territoire sont au goût du jour. La Couronne cherche à briser les divisions féodales et à étendre son pouvoir sur une Espagne morcelée. Le mouvement s'accroît après la reconquête de Grenade en 1492. La Couronne s'allie avec le pouvoir religieux pour faire la promotion d'une éducation pour les adultes comme pour les enfants, centrée sur la religion, la morale et la langue officielle, le castillan, particulièrement dans les provinces récalcitrantes.

L'Espagne est confrontée à une diversité religieuse et linguistique particulière. En effet, des populations de *conversos*, anciens juifs et musulmans forcés à adopter la religion d'État, peuplent le territoire.⁵¹ De plus, l'unification linguistique des différentes provinces passe par l'imposition du castillan. L'auteur de la première grammaire espagnole, Nebrija, intellectuel influent, fait ainsi dès 1492 la promotion de l'éducation « à tous les niveaux » pour unifier le pays.⁵²

Les évêques donnent le mandat aux curés de paroisse de veiller à l'instruction religieuse de leurs paroissiens. Pourtant, il ne faut pas conclure que l'éducation en Espagne moderne va de pair avec l'apprentissage de la lecture et de l'écriture. Les lettres demeurent plus longtemps qu'ailleurs le privilège d'une population urbaine et fortunée et un « moyen important d'ascension sociale ».⁵³

⁵¹ Extrait du *Synode et capitulations de la cathédrale de Grenade (1541)* qui démontre bien les intentions éducatives espagnoles : « Les peuples doivent être enseignés dans notre sainte foi catholique. Or, comme la plus grande partie de notre archevêché et province est peuplée de personnes nouvellement converties à notre sainte foi catholique qui procèdent de la secte mahométane et quelques-uns du judaïsme (...) nous ordonnons et décidons que dans toutes les églises de notre archevêché, (...) tous les dimanches de l'année et fêtes d'obligation, le curé (...) enseigne au peuple [les prières et les pratiques catholiques]. ». Bartolomé Bennassar, *L'Homme espagnol*, Paris, Éditions Complexe, 1992, [1975] p. 208-209.

⁵² Pilar Gonzalbo Aizpuru. *Historia de la educación en la época colonial : La educación de los criollos y la vida urbana, Mexico*, Colegio de México, 1990, p. 10.

⁵³ Bennassar, p. 197.

Selon Antonio Frago, « en comparaison avec d'autres pays européens, une des caractéristiques de l'expansion de l'alphabétisation en Espagne depuis 1500 est le manque de promotion et de support religieux, politique et idéologique ferme et soutenu. »⁵⁴ En effet, si l'Église catholique relève le défi d'évangéliser la population dans son ensemble, elle le fait surtout oralement, par la mémorisation, par le chant et la musique et par le théâtre sacré, mais aussi visuellement, au moyen d'images, de processions, de statues et d'ornements.⁵⁵

De plus, « le réseau scolaire des ordres religieux à vocation enseignante ne s'est pas développé en Espagne avec la même intensité qu'en France catholique au cours des XVII^e et XVIII^e siècles. »⁵⁶ Les premières écoles primaires tenues par des moines n'ouvrent leurs portes qu'à la fin du XVII^e siècle. Les Jésuites, par exemple, sont originaires d'Espagne, mais préfèrent se consacrer à l'enseignement secondaire. Les familles désirant instruire leur progéniture doivent donc avoir recours à des tuteurs privés ou à des écoles tenues par des laïcs.⁵⁷ Bartolomé Bennassar, qui reconnaît à l'Espagne de 1600-1750 un certain retard culturel par rapport à ses voisins nordiques,⁵⁸ dénombre à Madrid seize collèges pour une population d'environ 147 543 habitants vers le milieu du XVII^e siècle, alors que la même ville compte 66 couvents.⁵⁹

Les efforts pédagogiques visant la population féminine sont presque inexistantes. Un des rares ouvrages à offrir quelques conseils pratiques pour élever une bonne chrétienne, *Instrucción de la mujer cristiana* de Luis Vives (1524), connaît un vif succès à travers l'Europe. Il recommande de tenir la petite

⁵⁴ Antonio Viñao Frago, "The History of Literacy in Spain: Evolution, Traits, and Questions", *History of Education Quarterly*, vol.30, no4, (Winter, 1990), p. 573.

⁵⁵ Frago, p. 583.

⁵⁶ Frago, p. 582.

⁵⁷ Les écoles privées ou académies ne font leur apparition en Espagne vers le milieu du seizième siècle, ce qui démontre bien l'emprise qu'avait le clergé sur l'éducation depuis le Moyen âge. Voir Malcom K. Read, "Language, Education, and the Absolutist State", *Culture and the State in Spain, 1550-1850*, T. Lewis and F. Sanchez ed, New York and London, Garland Publishing, 1999.

⁵⁸ Bennassar, p. 197. L'auteur souligne que si l'Espagnol « moyen » est ignorant, sans doute par faute d'un réseau éducatif accessible et étendu, le XVII^e siècle est néanmoins appelé le Siècle d'Or à cause de l'abondance et de la finesse de sa littérature.

⁵⁹ Bennassar, p. 42.

fille loin des sources du mal, ce qui implique une séparation physique du sexe masculin dès l'enfance, et de lui inculquer trois valeurs fondamentales : la chasteté, la modestie et la force de caractère.⁶⁰ Le livre de Vives est pionnier parce qu'il reconnaît la nécessité d'instruire les femmes, mais aussi parce qu'il postule que ces dernières doivent être élevées différemment des hommes. L'ouvrage sera lu dans les colonies espagnoles d'Amérique et dans plusieurs pays européens, comme la France.⁶¹

L'ouvrage de Vives est caractéristique de la plus grande préoccupation espagnole de l'époque : le maintien de l'honneur.⁶² Pour les femmes, la bonne réputation passe par le contrôle de la sexualité : « L'honneur d'une jeune fille réside dans sa virginité, celui de la femme mariée, dans sa fidélité. »⁶³ Comme chaque membre d'une même famille, et surtout la figure d'autorité patriarcale, peut souffrir de tout accroc à l'honneur d'un de ses membres, il faut prendre des mesures pour empêcher les grossesses hors mariage ou adultères. Dans ce contexte, il n'est pas étonnant que plusieurs parents choisissent de placer leurs filles, parfois dès leur tout jeune âge, en apprentissage dans un couvent. Comme la circulation des laïcs à l'intérieur des grilles y est contrôlée, cette solution vise davantage à isoler les filles du contact masculin qu'à l'acquisition de savoirs. Par exemple, l'entrée au couvent ne garantit guère qu'elles apprennent à lire ou à écrire. Nous en reparlerons plus en détail dans la section traitant du rôle des couvents dans l'éducation en Nouvelle-Espagne.

En conclusion, en Espagne moderne, la volonté d'instruire dans la foi catholique l'ensemble de la population est présente, surtout dans un but

⁶⁰ Asunción Lavrin, *Latin American Women*, Westport, Greenwood Press, 1978, p.26.

⁶¹ Paru sous le titre français *De l'institution de la femme chrétienne*. Voir Martine Sonnet, « Une fille à éduquer », *Histoire des femmes en Occident*, Tome III, Paris, Perrin, 2002 [Plon, 1991], p.132.

⁶² L'honneur peut être défini comme la valeur d'un individu ou de sa famille attribuée par les autres membres de la société. Il s'agit d'une « forme particulière de l'orgueil [qui] exige le dépassement de l'individu au prix, s'il y a lieu de la vie. Cela signifie que la manifestation de l'honneur est presque toujours publique, elle réclame des témoins. C'est par ce caractère public que l'honneur devient une valeur socialisée fondée sur la réputation et qu'il dépasse l'individu. (...) » Bennassar, p. 168.

⁶³ Bennassar, p. 169.

d'unification religieuse. Dans les régions rurales, le prêtre a la responsabilité de catéchiser les habitants de sa paroisse, mais pas de leur enseigner la lecture et l'écriture. Les habitants des villes ont la possibilité d'envoyer leurs enfants dans des écoles primaires, tenues par des laïcs ou de rares communautés religieuses masculines, mais il existe peu de possibilités pour la majorité du peuple. L'éducation des filles est très limitée, ne dépassant généralement pas l'apprentissage du catéchisme de base, et consiste surtout d'endoctrinement aux valeurs associées au sexe féminin, par exemple, la chasteté.⁶⁴ Comme nous le verrons, ce modèle espagnol sera essentiellement le même qui sera transposé en Nouvelle-Espagne.

1.1.2. Le premier système d'éducation néo-hispanique : l'éducation dans l'entreprise missionnaire au XVI^e siècle

La ville de Mexico, fondée par les Aztèques⁶⁵ vers 1325 sous le nom de Tenochtitlan, est tombée le 21 août 1521 aux mains d'un petit groupe d'Espagnols, surnommés les *conquistadors*. La particularité de cette prise de possession espagnole est qu'elle a été largement improvisée par des aventuriers avides de richesses : « la Conquête, l'exploration du Nouveau Monde sont œuvre, pour l'essentiel, de l'entreprise privée. »⁶⁶ Dès le départ, la Couronne doit lutter pour imposer son autorité sur le territoire. Jalouse de garder le contrôle sur les âmes et l'économie, elle doit souvent arbitrer des conflits d'intérêts, par exemple ceux qui divisent l'Église missionnaire et les nouveaux propriétaires terriens sur la place des Amérindiens dans la société coloniale.

⁶⁴ Le premier recensement tenant compte de l'alphabétisation en Espagne confirme que le taux de femmes sachant lire était moins important que celui des hommes. Selon les données compilées en 1841, 90% des femmes contre 60% des hommes étaient illettrées en Espagne. Frago, p. 578.

⁶⁵ L'État aztèque finançait un réseau d'éducation sur l'ensemble de son territoire. Les enfants nobles entraient au *Calmeacac* alors que les enfants de la classe « guerrière » entraient au *Telpuchcalli*. Déjà chez ce peuple, il existait un fossé énorme entre la formation intellectuelle des garçons, qui pouvaient maîtriser des savoirs aussi variés que l'écriture hiéroglyphique et l'astronomie, et des filles qui apprenaient les tâches ménagères, la danse et le chant. De plus, la religion jouait un rôle primordial dans le contenu éducatif. Les Espagnols n'ont donc pas introduit au Mexique un système éducatif original. Voir par exemple Clark C. Gill, *Education in a Changing Mexico*, Austin, University of Texas, 1969.

⁶⁶ Pierre Chaunu, *Les Amériques, XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècle*, Paris, A. Colin, 1976, p. 109.

Le clergé régulier est le premier à prendre en charge l'éducation des Amérindiens en Nouvelle-Espagne. L'objectif principal est de convertir des populations entières au catholicisme. Ce sont trois ordres mendiants, les moines franciscains (1524),⁶⁷ dominicains (1526),⁶⁸ puis augustins (1533),⁶⁹ qui lancent les premières opérations missionnaires. Les essais préliminaires s'adressent à l'ensemble de la communauté, jeunes et moins jeunes : « Il s'agi[t] de modifier radicalement les coutumes, de manière large qui comprenait les relations familiales, les méthodes de travail, les activités sociales et la vie communautaire à partir d'une transformation de la conscience individuelle. »⁷⁰ Il faut également combattre le polythéisme, l'idolâtrie, la polygamie, l'anthropophagie et les sacrifices humains.⁷¹ Les prédications ne connaissent guère de succès. Les missionnaires se résignent à apprendre les langues autochtones et à traduire les concepts théologiques en images. L'adoption du vernaculaire a marqué un pas décisif dans le processus d'endoctrinement des Amérindiens.⁷² Pourtant, cela a également produit une indigénisation du catholicisme, le message ayant été reçu à travers un filtre linguistique et culturel particulier.

À travers la vice-royauté, les entreprises éducatives sont éparpillées, fruit d'efforts individuels et de financement incertain. Alors que certains maîtres se

⁶⁷ Les franciscains s'établissent d'abord à Mexico, à Texcoco, Texcala et Huexotzinco. Chacune de ces villes abrite un monastère principal qui devient le point de départ d'une campagne d'évangélisation de leurs provinces respectives. Comme ils sont les premiers sur place, c'est à eux que l'on doit « la réflexion théologique et pédagogique engendrée par le phénomène culturel indien », les autres ordres suivent leurs traces. En 1596, on dénombre environ 200 couvents franciscains qui opèrent pour la plupart une école en annexe. Christian Duverger, *La conversion de la Nouvelle-Espagne*, Paris, Seuil, 1987, p. 141.

⁶⁸ Les dominicains souffrent de la concurrence de leurs rivaux. Ils s'installent dans les villes délaissées par les franciscains, comme par exemple Puebla ou Oaxaca. En 1596, l'ordre opère 90 couvents dans la colonie. Duverger, p. 144.

⁶⁹ Les augustins arrivent plus tard, en 1533. Comme ils se veulent d'un naturel plus humble et effacé que leurs confrères, ils se consacrent, entre autres aux régions montagneuses et inhospitalières. À la fin du XVI^e siècle, les augustins ont soixante-treize monastères en Nouvelle-Espagne. Duverger, p. 145.

⁷⁰ « Se trataba de modificar radicalmente las costumbres, en un ámbito tan amplio que abarcaba las relaciones familiares, los métodos de trabajo, las actividades sociales y la vida comunitaria, a partir de una transformación de la propia consciencia individual. » Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial: El Mundo indígena*, México, Colegio de México, 1990, p. 14.

⁷¹ Josefina Muriel, *Las mujeres de Hispanoamérica: Época colonial*. Madrid, MAPFRE, 1992, p. 61.

⁷² Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La educación de los criollos y la vida urbana*, p. 17.

consacrent à l'enseignement de la lecture et de l'écriture aux enfants, d'autres préfèrent transmettre des techniques importées d'Europe, par exemple celles du domaine de l'agriculture. L'éducation est souvent le seul moyen de permettre aux Amérindiens de saisir les nouvelles règles sociales imposées par les conquérants, « de comprendre le nouvel ordre des choses ».⁷³ Tel que mentionné dans la section précédente au sujet de l'instruction populaire en Espagne, l'éducation populaire en Nouvelle-Espagne ne passe pas nécessairement par l'alphabétisation. Les méthodes utilisées font davantage appel à la tradition orale. On peut penser aux sermons et discours, à l'utilisation de peintures et de fresques, au théâtre, aux processions, à la décoration des églises, etc.

Les Franciscains adoptent d'abord la stratégie de conversion *générale* (ou de masse), qui s'adresse à l'ensemble d'une communauté, mais se replie ensuite sur la *sélective*, qui consiste à identifier des individus susceptibles d'influencer le plus grand nombre de leurs compatriotes.⁷⁴ Ils décident de se concentrer d'abord et avant tout sur l'instruction des enfants de bonne famille, en particulier ceux des caciques amérindiens.⁷⁵ Une série d'écoles primaires pour garçons est fondée dans les principales villes coloniales à partir de 1523.⁷⁶ Afin d'accélérer les apprentissages, particulièrement celui de la langue espagnole, la formule de pensionnat gagne rapidement en popularité. L'objectif ultime est de former de futurs prêtres, de bâtir un clergé bilingue, ayant de l'influence au sein des populations. Le Collège *Santa Cruz* de Tlatelolco est un bon exemple de cet idéal : il offre même une formation en théologie, en latin et en philosophie.⁷⁷ En

⁷³ Pilar Gonzalbo Aizpuru. *El Mundo indígena*, Mexico, Colegio de México, 1990, p. 19.

⁷⁴ Maria Teresa Jarquín, « Educación franciscana », article publié en ligne sur le site *Diccionario de Historia de la Educación en México*, de l'Université autonome de Mexico : <http://biblioweb.dgscs.unam.mx/diccionario/htm/indart.htm> (site consulté le 30 mars 2005), sans pagination.

⁷⁵ Duverger, p. 127.

⁷⁶ Gill, p. 15.

⁷⁷ Parmi les premiers élèves des franciscains, certains sont devenus très instruits et sont devenus à leur tour professeurs : « De entre ellos salieron ayudantes de los frailes en la cristianización, gramáticos trilingües (español, náhuatl y latín) que fueron aprovechados por los sacerdotes para la elaboración de sus libros. » La survie de ce collège n'est toutefois pas longue: il opère de 1536 à 1576, ce qui s'explique par des

raison de la qualité de l'enseignement donné, les écoles des religieux missionnaires deviennent fort recherchées par les caciques amérindiens.⁷⁸

Après l'ouverture d'une série d'écoles pour garçons, l'idée d'ouvrir un pendant féminin fait surface. L'éducation des femmes semble nécessaire pour une raison majeure : contrôler leur sexualité. En effet, après les abus et le chaos de la conquête, plusieurs Amérindiennes étaient devenues, de gré ou de force, concubines des Européens. Les premiers enfants métis, le plus souvent illégitimes, causaient des remous dans une société basée sur l'opposition entre les deux groupes ethniques, les Amérindiens et les Européens. Un des objectifs premiers de l'éducation des femmes amérindiennes était donc d'éradiquer certaines pratiques ancestrales, comme la polygamie, et de les instruire sur l'importance de l'honneur au sens espagnol du terme.⁷⁹ De plus, il fallait convaincre ces femmes de l'importance de la cérémonie du mariage afin de légitimer leur descendance selon les normes en vigueur dans la péninsule ibérique.

Un premier établissement destiné aux filles de caciques ouvre ses portes entre 1530 et 1540, parrainé par les Franciscains. Il s'agit d'abord et avant tout de former de bonnes chrétiennes, les futures épouses des finissants des écoles pour garçons. Parce qu'ils choisissent, comme dans le cas des garçons, d'adopter la formule du pensionnat, les Franciscains doivent avoir recours à des enseignantes de sexe féminin. D'abord, ils reçoivent l'appui de la Reine Isabelle de Castille : la *Mission impériale* pour recruter des femmes espagnoles prêtes à aller enseigner aux petites Amérindiennes en 1530 est composée de six béates.⁸⁰ Par la suite, la stratégie de cet ordre consiste à engager des tierces

différences d'opinion entre les créoles et les religieux sur la place des Amérindiens dans la société. Voir Jarquín, « Educación franciscana », sans pagination.

⁷⁸ Duverger, p. 128.

⁷⁹ Asunción Lavrin, "Introduction", *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1989, p. 3.

⁸⁰ Muriel, p. 66.

franciscaines, jamais des religieuses.⁸¹ Malgré toutes les bonnes intentions, la courte vie du collègue, à peine dix ans, témoigne du manque d'appui reçu au projet. D'une part, il est difficile de trouver du financement dans une société qui valorise très peu l'instruction féminine, et d'autre part, la difficulté de recruter des enseignantes espagnoles rend difficile l'immersion des filles dans la nouvelle langue. Les résultats sont décevants.

Partout, une même lacune, « le manque de consensus sur la place des Amérindiens dans la société coloniale ».⁸² Les pouvoirs économiques et politiques ont leurs exigences qui vont à l'encontre des utopies ecclésiastiques. Les pouvoirs vice-royaux et religieux s'accordent sur le fait que l'assimilation des Amérindiens passe par leur évangélisation et leur connaissance de la langue castillane, mais les plans d'action ont peu d'effet. Les fonctionnaires royaux qui cherchent à mettre en application le projet de la Couronne de transformer les sujets américains en de fidèles vassaux par l'éducation sont confrontés à la résistance de groupes avec des intérêts bien différents : les *conquistadors*, partisans de l'esclavagisme, qui préfèrent voir les Amérindiens au travail que sur les bancs d'école, puis, le clergé régulier, qui cherche à recréer une chrétienté parfaite et à prendre en charge leur formation religieuse et sociale.⁸³

L'instruction pour Amérindiens a pris de l'ampleur jusqu'au milieu du XVI^e siècle, mais elle s'est soldée par un échec. Tout d'abord, les épidémies ont décimé les populations autochtones dans la seconde moitié du siècle. De plus, l'intérêt des bailleurs de fonds qui finançaient ces entreprises s'est essoufflé. Les Amérindiens ont été formellement bannis de la prêtrise sous prétexte de différences culturelles irréconciliables.⁸⁴ Enfin, les différences hiérarchiques entre

⁸¹ Muriel, p. 63.

⁸² « ...a lack of consensus on just how the natives would fit into the new society », Michael Burke, « Historia de la educación en la época colonial » (*Review of Pilar Gonzalbo Aizpuru*), *Hispanic American History Review*, Vol.70, no.1, February 1992, p. 124.

⁸³ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*. México, El colegio de México, 1987, p. 8.

⁸⁴ Deslandres, « Le Christianisme dans les Amériques », dans *Histoire du Christianisme. L'âge de raison, 1620-1750*, t.IX, dir. Marc Vénard, Paris-Tournai, Desclée-Fayard, 1997, p. 629.

les Amérindiens nobles (par exemple, les Aztèques) et le peuple se sont peu à peu atténuées du point de vue des Espagnols qui ressentait moins la nécessité d'honorer le pouvoir des caciques.⁸⁵ Le clivage entre les Indiens, payeurs de tribut, et les non indiens, exempts de tribut, exigeait un contrôle des individus basé sur la race. Le rôle des autochtones a donc été fixé à celui de travailleur manuel, et dans ce contexte, leur éducation n'était plus nécessaire.

Des conflits d'influence entre l'Église et l'État viennent également nuire aux entreprises de conversion. Dans la deuxième moitié du XVI^e siècle, « les circonstances changèrent en Europe et en Amérique sur le terrain politique et religieux... »⁸⁶ En Nouvelle-Espagne, on peut penser, entre autres, aux tensions grandissantes entre les pouvoirs religieux et étatiques. En effet, la Couronne espagnole est déterminée à éliminer toute influence de Rome dans les colonies. Ainsi, le gouvernement vice-royal préfère réunir les Amérindiens dans des paroisses sous l'autorité d'un prêtre (clergé séculier) afin de diminuer l'influence des ordres réguliers sur les Amérindiens. À la fin du siècle, après l'interdiction d'enseigner aux Amérindiens au moyen de tout autre livre que le catéchisme officiel, l'éducation se résume de plus en plus à un texte qu'il faut mémoriser.⁸⁷ Les entreprises de conversion se poursuivent tout au long de la période coloniale, mais de façon marginale après 1600. Les ordres réguliers continuent de financer des expéditions dans des régions lointaines où le christianisme n'a pas encore pris racine.⁸⁸

En conclusion, dans la première moitié du XVI^e siècle, les autorités vice-royales et religieuses ont d'abord appuyé la catéchisation des Amérindiens sans

⁸⁵ Mark Buckholder and Lymay Johnson, *Colonial Latin America*, fourth edition, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 198.

⁸⁶ «las circunstancias cambiaron en Europa y América en el terreno político y en el religioso...», Gonzalbo Aizpuru, *El Mundo indigena*, p. 11.

⁸⁷ À la fin du XVI^e siècle, la mise en application combinée des décrets du Concile de Trente et du Troisième concile provincial mexicain entraînent une série de mesures qui bloquent les initiatives personnelles (dont celle des missionnaires) et éloignent les Amérindiens des écoles. Gonzalbo Aizpuru, *El mundo indigena*, p. 238 et 241.

⁸⁸ Gonzalbo Aizpuru, *El mundo indigena*, pp. 243-244.

jamais en contrôler la direction. Les ordres réguliers masculins se lancent dans le missionnariat, sans jamais faire appel à leurs collègues de sexe féminin. Pourtant, la Couronne espagnole, soucieuse de maintenir un contrôle social plus efficace et se méfiant de l'influence grandissante des ordres réguliers dans les communautés amérindiennes, retire peu à peu son appui aux missions vers le milieu du siècle. De façon générale, les autochtones du XVII^e n'ont pas accès au réseau « officiel » de transmission du savoir.

1.1.3 L'éducation des femmes créoles

Si les premiers colons envoient leur progéniture dans des institutions métropolitaines, il faut vite trouver une solution pour contourner les coûts élevés et les dangers des traversées transatlantiques.⁸⁹ Des écoles et des séminaires ouvrent leurs portes dans le Nouveau Monde pour l'instruction des jeunes Créoles dès le début du XVI^e siècle. Si l'éducation reçue en Espagne demeure un symbole de prestige, les écoles américaines se développent néanmoins à bon rythme pour desservir les besoins d'une population blanche et métissée en pleine expansion.

Les habitants de la Nouvelle-Espagne étaient généreux lorsque venait le temps d'assurer la survie des institutions éducatives coloniales. Après tout, les garçons créoles pouvaient rendre des services utiles au pays. Certains intégreraient l'élite de la société, d'autres occuperaient des postes importants à combler, comme celui d'écrivain public par exemple. Mais qu'en était-il des femmes ? Charles Boxer démontre que la misogynie ibérique est très présente dans la colonie américaine :

Si les hommes étaient enclins à croire en l'infériorité fondamentale de leurs femmes dans leur pays d'origine, il est compréhensible que les choses n'aient pas été mieux de l'autre côté

⁸⁹ Buckholder, p. 234.

de l'océan, surtout dans des sociétés qui dépendaient des esclaves ou du travail faiblement rémunéré.⁹⁰

Asunción Lavrin postule que la plupart des femmes du Mexique colonial étaient illettrées, et de ce nombre, un seul groupe se distingue, celui des religieuses.⁹¹ Pourtant, la plupart des femmes d'Église n'ont fait l'acquisition que d'un savoir de base, rarement d'érudition. En général, le modèle d'éducation féminine en vigueur en Espagne (voir section précédente) s'applique à la société créole néo-hispanique du XVII^e siècle.⁹² À titre d'exemple, aucun ouvrage portant sur l'éducation féminine n'a été publié en Nouvelle-Espagne, mais plusieurs livres de référence et de manuels scolaires ont fait la traversée de l'Atlantique.⁹³

La différence entre les savoirs inculqués aux hommes et aux femmes est énorme. Les garçons reçoivent une formation en latin et étudient les arts libéraux. Les filles sont le plus souvent privées de nourriture intellectuelle. Les religieuses n'enseignent pas toutes à lire et à écrire à leurs élèves. L'essentiel est de savoir « régir la maison ». ⁹⁴ La priorité est placée sur : « la doctrine chrétienne, les bonnes manières, les travaux féminins et les règles pour devenir une bonne mère de famille ». ⁹⁵ La broderie et la musique sont des matières privilégiées. Une des fonctions premières de l'enseignement féminin est d'assurer un meilleur contrôle social. En effet, on compte sur les femmes pour assimiler et transmettre les normes officielles de conduite. Ces dernières ont le

⁹⁰ "If the men tended to believe in the basic inferiority of their womenfolk in their home country, it is understandable that things were no better overseas, especially in societies which depended heavily on slave or on dirt-cheap labour". Charles Boxer, *Mary and Misogyny, Women in Iberian Expansion Overseas*, London, Duckworth, 1975, p. 102.

⁹¹ Lavrin, *Latin American Women*, p. 25

⁹² La plupart des ordres religieux masculins et féminins opèrent des écoles en annexe de leur couvent. Cette formule permet aux élèves de retourner à la maison après les cours. Il est également possible pour les parents de placer leur enfant à l'intérieur des murs, sous l'œil vigilant d'un religieux, souvent un membre de la famille ou un proche. Voir Josefina Muriel, *Los conventos de mujeres en la Nueva España*, Mexico, Editorial Santiago, 1946.

⁹³ *Idem*.

⁹⁴ Muriel, p. 82.

⁹⁵ "la enseñanza consistía en doctrina cristiana, buenas costumbres, oficios mujeriles y cómo ser cristianas madres de familia..." Lino Gomez Canedo, *La educación de los marginados durante la época colonial. Escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España*, México, Porrúa, 1982, p. 97

devoir d'obéir aux hommes en position d'autorité : leur père, leur mari ou leur directeur spirituel.⁹⁶

Il existe des individus qui se consacrent à l'enseignement par et pour les femmes sans être religieuses, mais il s'agit d'efforts disséminés : on ne peut parler d'un réseau. Quelques *beatas*, des femmes consacrant leurs vies à Dieu sans être membres d'une congrégation religieuse, enseignent contre de modestes rétributions.⁹⁷ Elles ne sont pourtant pas appréciées des autorités religieuses parce qu'elles vont à l'encontre de l'ordre social et qu'elles ne sont pas supervisées par un des pôles du contrôle patriarcal. Certaines laïques décident également d'enseigner les savoirs de base : lecture, écriture et calcul. On les appelle les *amigas*, les amies.⁹⁸ Elles n'ont souvent reçu qu'une courte formation et ne jouissent pas d'une grande reconnaissance sociale. Elles ont un statut et un revenu semblable à celui des ouvrières, des couturières et des cuisinières. Il existe quelques écoles primaires pour fillettes, particulièrement dans les grandes villes coloniales, mais il est impossible de poursuivre ses études au-delà des matières de base. Les écoles normales et le réseau d'écoles publiques n'apparaîtront pas avant le règne de Charles III au XVIII^e siècle.⁹⁹ De plus, il faudra attendre le milieu du XIX^e siècle pour que les femmes aient accès à une école de niveau secondaire.¹⁰⁰

En fait, si les parents désirent que leurs filles poursuivent leurs études au-delà de l'apprentissage primaire, leur seul recours est d'engager un tuteur pour donner des leçons privées à domicile. Le problème, c'est que ces derniers sont

⁹⁶ Lavrin, *Latin American Women*, p. 25.

⁹⁷ Les béates sont des femmes qui vivent une vie religieuse sans faire partie d'un ordre: «Any pious retired woman devoted to prayer and good works, generally living alone, was called a *beata*», Ortega Costa, p. 111. Les béates ont l'avantage d'exiger un très maigre salaire et d'être dévouées à leur cause. Par contre, elles sont sans supervision masculine et causent parfois des remous dans les communautés. Canedo, p. 99.

⁹⁸ Silvia Arrom, *The Women of Mexico City*, Stanford, Stanford University Press, 1985, p.17. Par exemple, c'est une *amiga* qui enseigne à Juana de Asbaje alors qu'elle est enfant, parce que sa propre mère ne sait ni lire ni écrire. Voir Sor Juana Inés de la Cruz, « Réponse de la poétesse à la très excellente sœur Philotée de la Croix », *Le divin Narcisse, Premier Songe et autres textes*, traduction de Frédéric Magne, Paris, NRF Gallimard, 1987, p. 237, ci-après abrégé **JC REP**.

⁹⁹ Muriel, p. 111.

¹⁰⁰ Arrom, p. 25.

généralement de sexe masculin. Sor Juana Inés de la Cruz déplore cette pratique qui est surtout répandue dans la haute société :

... si quelques pères veulent que leurs filles étudient un peu plus que d'ordinaire, la nécessité et le manque de vieilles femmes instruites les obligent à recourir à des hommes pour qu'elles apprennent à lire, écrire et compter, à jouer d'instruments de musique et autres exercices, d'où il s'ensuit de grands dommages, comme on peut en voir chaque jour (...) C'est pourquoi les pères préfèrent que leurs filles restent barbares et incultes plutôt que de les exposer à un danger si notoire comme la familiarité avec les hommes...¹⁰¹

Le recours des femmes qui désirent s'instruire est donc de le faire par elles-mêmes de façon autonome. Les livres, soumis au contrôle de l'Inquisition, circulent largement en Nouvelle-Espagne. Bien que souvent importés d'Europe, les ouvrages érudits peuvent être aussi imprimés sur place. Au XVII^e siècle, on retrouve vingt imprimeries dans la seule ville de Mexico qui impriment en majorité des ouvrages religieux.¹⁰²

Les femmes proches de la cour étaient certainement les mieux éduquées de toute la colonie. Elles faisaient partie « [d']une société élégante et développée au sein de laquelle les femmes pouvaient jouer un rôle significatif ». ¹⁰³ Elles devaient faire montre de raffinement : savoir apprécier la poésie et la musique, danser ou chanter, faire de la peinture ou de la broderie. Pourtant, même les plus fortunées devaient aborder les sujets masculins avec prudence. L'enseignement des sciences et surtout de la théologie leur était généralement refusé.

Les Jésuites contrôlent l'éducation supérieure mexicaine dès leur arrivée en 1572, sans intégrer les femmes à leurs oeuvres. Ils opèrent un réseau d'écoles secondaires pour garçons.¹⁰⁴ Ce même ordre ouvre deux ans plus tard la première université, celle de Mexico, encore une fois réservée aux hommes.

¹⁰¹ JC REP, p. 261.

¹⁰² Francisco de la Maza, *La ciudad de México en el siglo XVII*, Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1968, p. 36.

¹⁰³ Boxer, p. 39.

¹⁰⁴ Gill rapporte 25 collèges jésuites pour la période coloniale. Voir Gill, p.18.

Le corpus à l'étude y est en tout point calqué sur le modèle de l'Université de Salamanca.¹⁰⁵ On y enseigne la théologie, la philosophie et le latin. Il s'agit d'un milieu plutôt conservateur, protégé des remises en question qui ont lieu en Europe. Les Jésuites veillent donc à la formation de l'élite religieuse masculine de la colonie, mais également celle des fonctionnaires, des officiers militaires et des marchands, jusqu'à leur expulsion en 1767.

On peut donc conclure qu'il existe un énorme fossé entre les ressources consacrées à l'éducation des hommes et des femmes créoles. En Espagne comme en Nouvelle-Espagne, l'instruction féminine est beaucoup moins valorisée que dans d'autres pays européens et coloniaux. Seules les femmes de l'élite, comme celles qui vivent à la cour, sont en contact avec les raffinements de la culture baroque, la littérature, la poésie, le théâtre et la musique. Les autres ont parfois accès à l'éducation primaire dans une école ou par l'entremise d'une maîtresse itinérante. L'enseignement n'en demeure pas moins, dans la vaste majorité des cas, teinté de morale, de vertu et de religion.

¹⁰⁵ Buckholder, p. 234.

1.1.4. Le rôle des couvents dans l'éducation féminine

Malgré les besoins criants et les demandes répétées de la part des habitants de Mexico, il semble que les autorités espagnoles aient longuement hésité à permettre l'établissement d'un ordre religieux féminin enseignant dans la colonie.¹⁰⁶ La spiritualité baroque et les idées ayant trait au rôle des femmes favorisent en effet les ordres religieux féminins contemplatifs.¹⁰⁷ Pourtant, il ne faut pas sous-estimer l'action sociale de ces établissements. En Espagne, la fonction première des couvents est de répondre aux problèmes de mariage, mais le contexte démographique est différent dans les colonies : les femmes sont minoritaires par rapport aux hommes. Pourtant, la fondation de couvents se poursuit au Mexique pendant toute la période coloniale, il ne faut donc pas sous-estimer l'importance cruciale des couvents féminins d'Amérique espagnole dans la vie coloniale :

[Ils] occupaient une part intégrante et active de la communauté : les religieuses géraient les ressources hydrauliques (l'eau potable), assuraient l'éducation des filles et des jeunes femmes, administraient des prêts, et contribuaient économiquement à reconstruire des quartiers après des désastres naturels (...) De plus, les couvents étaient des centres culturels importants dans les colonies, offrant de nombreuses possibilités aux musiciens, artistes, et écrivains les plus talentueux de l'Amérique espagnole.¹⁰⁸

Si les religieuses sont cloîtrées, cela ne les empêche pas d'utiliser des représentants masculins extérieurs pour surveiller leurs possessions, accorder des prêts usuraires et réclamer de l'argent à leurs débiteurs.¹⁰⁹ De plus, certains couvents sélectionnent leurs candidates parmi les meilleures familles de la colonie et peuvent compter sur de nombreux contacts dans le monde de la finance.

¹⁰⁶ Canedo, p. 288.

¹⁰⁷ José L. Sanchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1988, p. 139.

¹⁰⁸ « In reality, the Spanish American convent formed an integral and active part of the community: nuns managed water resources, provided education for girls and young women, administered loans, and contributed economic support for rebuilding of neighbourhoods after natural disasters. (...) Convents were, moreover, important centers for cultural activity in the colonies, providing opportunities for some of the most talented musicians, artists, and writers in Spanish America. » In Kristine Ibsen, *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, Gainesville, University Press of Florida, 1999, p. 8.

¹⁰⁹ Voir l'ouvrage de Kathryn Burns, *Colonial Habits : Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*, Durham and London, Duke University Press, 1999.

On retrouve des filles à éduquer dans les ordres conceptionnistes, clarisses urbanistes, dominicains, hiéronymites, augustins et brigittins.¹¹⁰ Il faut distinguer deux types d'élèves : celles à qui on fait la charité et celles dont les familles financent le séjour. Les couvents accueillent parfois des orphelines et des jeunes filles pauvres qui y reçoivent une éducation gratuite, mais la plupart des pensionnaires sont « payantes », majoritairement issues de familles riches.¹¹¹ Souvent, ces jeunes filles sont confiées au service d'une parente, une cousine ou une amie de la famille qui doivent veiller plus étroitement à leur éducation.

Le principe pédagogique est simple : séparer la fille des tentations et des vices du monde extérieur et former une personne pieuse et obéissante. L'étudiante apprendra son futur rôle de femme en imitant les adultes et n'aura, en dehors du parloir, aucun contact probable avec des représentants du sexe masculin. Le contenu intellectuel des apprentissages reste faible, mais les parents recherchent avant tout le respect d'une stricte orthodoxie religieuse.¹¹² L'éducation consiste à un solide « endoctrinement aux principes de la foi, une formation dans les soi-disant occupations féminines »¹¹³, par exemple la broderie ou la couture. Les jeunes filles participent également aux activités de financement propres à chaque couvent. Plusieurs établissements sont reconnus

¹¹⁰ Tous les ordres cités existaient déjà en Espagne ou au Portugal, mais les monastères mexicains n'étaient pas rattachés aux branches européennes. Les **conceptionnistes** sont les premières à s'établir dans la ville de Mexico en 1540. Dans toute la période coloniale, ils opèreront 15 couvents. Cet ordre accueille surtout les femmes espagnoles et créoles de l'élite coloniale. Les **clarisses urbanistes** s'établissent vers 1570 avec l'aide des franciscains et ouvrent au plus 5 couvents, dont trois dans la capitale, Mexico. Les **dominicaines** suivent leurs comparses masculins dans la ville d'Oaxaca en 1567, et, malgré la présence de 8 monastères dans la colonie, ne sont jamais très présentes à Mexico. Les **hiéronymites**, quant à elles, s'établissent à Mexico en 1585, mais l'ordre ne connaît jamais une expansion importante (trois couvents en tout). Voir Josefina Muriel, «La vida conventual femenina de la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII», *Coloquio internacional Sor Juana Inés de la Cruz, op.cit.*, pp. 285-86. Les **augustiennes**, qui appliquent la règle de vie de Saint-Augustin et privilégient un mode de vie austère, et les **brigittines**, appliquant la règle de sainte Brigitte de Suède, restent des ordres mineurs dans la ville de Mexico.

¹¹¹ Muriel, «La vida conventual...», p. 84

¹¹² Asunción Lavrin y Rosalva Loreto, *La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana*, México, Archivo General de la Nación. 2002, p. 7.

¹¹³ Asuncion Lavrin, «Unlike Sor Juana? The Model Nun in the Religious Literature of Colonial Mexico.», *Feminist Perspectives on Sor Juana Inés de la Cruz*, Detroit, Wayne State University Press, 1991, p. 64.

pour leur cuisine originale (par exemple des petits gâteaux), leur production artisanale ou encore pour leur chorale qui se produisent en concert devant public.¹¹⁴

L'étude d'Asunción Lavrin sur les écrits de religieuses du XVII^e siècle révèle dans une certaine mesure le type d'éducation que ces dernières ont reçu. Il s'agit d'une éducation « informelle »,¹¹⁵ souvent acquise par imitation et par reproduction. À moins d'avoir des contacts extérieurs au cloître pour les approvisionner en littérature profane, elles n'ont accès qu'à des ouvrages pieux conçus pour édifier l'esprit. Ces livres offrent des modèles de vies de saintes femmes et des conseils pour mener une existence exemplaire. Si la plupart des lectures sont faites à voix haute, par exemple lors des repas pris en commun, plusieurs religieuses ont également la possibilité de lire en privé, dans l'intimité de leurs cellules.¹¹⁶

Au milieu du XVII^e siècle, il existe une soixantaine de couvents féminins dans l'ensemble de la colonie. À Mexico, une quinzaine reçoivent des filles à éduquer, quarante-quatre pour toute la Nouvelle-Espagne.¹¹⁷ Ces couvents accueillent surtout les filles de bonne famille et sont classés par catégorie raciale. Il existe des établissements séparés pour les Espagnoles péninsulaires, pour les Créoles, pour les Métisses et un seul pour les nobles aztèques.¹¹⁸ Règle générale, les Amérindiennes sont exclues des écoles conventuelles : « Pendant 200 ans, les portes des écoles et des couvents se sont fermées pour elles, à

¹¹⁴ Muriel, *Las mujeres de Hispanoamérica*, p. 146.

¹¹⁵ *Idem*.

¹¹⁶ Rosalva Loreto Lopez, « Leer, contar, cantar, escribir. Un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual », Université Autonome du Mexique, journal en ligne, http://www.ejournal.unam.mx/historia_novo/ehn23/EHN02303.pdf, (Site consulté le 7 juillet 2005), p.90.

¹¹⁷ Muriel, *Las mujeres de Hispanoamérica*, p. 147.

¹¹⁸ Muriel, *Las mujeres de Hispanoamérica*, p. 140. Un accord entre le pape et le roi veut que les Amérindiennes nobles, filles de caciques, ayant reçu une éducation pareille à celle d'une Espagnole, puisse devenir religieuse. Pourtant, une bulle du pape Bénédict XIII ordonne que l'accès aux Espagnoles soit interdit dans le premier couvent pour Amérindiennes nobles, Corpus Cristi.

moins d'y entrer comme *mozas* [domestiques attachées aux tâches les plus humbles] ou servantes. »¹¹⁹

Il existe également une ségrégation économique dans les couvents de la Nouvelle-Espagne. Les établissements qui accueillent les religieuses et les élèves issus de l'élite sont les plus luxueux. On y retrouve des cellules spacieuses meublées avec goût. Plusieurs membres disposent de servantes et d'esclaves à leur service. D'autres ont la responsabilité d'élever une enfant, par exemple une nièce ou une filleule, et ont recours à l'emploi de nourrices ou de *criadas* (que l'on pourrait traduire en français par « gouvernantes »).¹²⁰

Même si c'est aux couvents péruviens et non mexicains qu'elle consacre son étude, Kathryn Burns donne une description imagée du rôle éducatif ambitieux que jouaient certaines communautés religieuses à l'époque coloniale :

[Elles] ont construit leurs propres maisonnées coloniales complexes, avec des nourrissons et des enfants, des adolescentes, des servantes et des esclaves – peut-être toutes en même temps – dans leurs cellules spacieuses. Les religieuses sont devenues les matriarches de leur propre famille alternative, qui incluait souvent leurs nièces, leurs sœurs, et d'autres parentes.¹²¹

En plus d'éduquer les jeunes filles, les religieuses pouvaient être appelées à faire de même pour les adultes. Certains couvents servaient de lieu de refuge pour femmes violentées ou en danger. Les autorités judiciaires condamnaient les criminelles ou femme de mauvaise vie à une réclusion dans les monastères. Ainsi, les religieuses pouvaient être appelées à user de pédagogie pour réformer les mœurs déficientes et attiser une ferveur religieuse chez les pénitentes.¹²²

¹¹⁹ Gonzalbo Aizpuru, *El Mundo indigena*, p. 243. “Durante 200 años se cerraron para ellas las puertas de colegios y conventos, a los que sólo podían ingresar como mozas o sirvientas.”

¹²⁰ Muriel, *Las mujeres de Hispanoamérica*, p. 291.

¹²¹ “The nuns of Santa Clara and Santa Catalina “constructed their own complex, colonial households, with infants and toddlers, adolescents, maids, and slaves – perhaps all at once – inside their capacious cells. Nuns became the matriarchs of their own alternative families, which often included their nieces, sisters, and other female kin”. Burns, *Colonial Habits*, p. 116.

¹²² *Idem*.

En conclusion, les couvents jouent un rôle important dans la formation et l'éducation des femmes de la Nouvelle-Espagne, particulièrement créoles et espagnoles, mais le savoir transmis est moins érudit que celui des hommes. Les communautés de femmes vivent de la richesse de la dot de leurs postulantes et des dons de particuliers ; leur apport éducatif est surtout limité à une catégorie raciale et économique particulière, celle de l'élite espagnole et créole.¹²³ Enfin, même si les ordres présents en Nouvelle-Espagne sont contemplatifs, ils se consacrent dans une certaine mesure à des œuvres de bienfaisance. Même si leur vocation première n'est pas de jouer un rôle social actif, plusieurs établissements s'approprient tout de même ce rôle.

1.1.5. La menace des *castas* : séparation des races et *limpieza del sangre*

L'éducation en Nouvelle-Espagne favorise le système social en place, car le contenu de l'enseignement, à forte teneur religieuse, permet d'instruire chacun sur le rôle qu'il doit jouer ou sur la place qu'il doit occuper dans la pyramide hiérarchique basée sur la race. En général, les hommes de race blanche reçoivent une formation qui convient à leur rang social, les femmes blanches doivent obéir à leurs pères et maris, alors que les Amérindiens des deux sexes apprennent que le travail acharné et le respect de l'autorité les mèneront sur la route du Ciel. La situation se modifie peu à peu à partir du XVII^e siècle avec le boom démographique au sein d'une autre catégorie raciale plus difficile à définir, celle des « sangs mêlés » (Métis, Mulâtres et autres). Comme nous le verrons dans cette section, l'éducation joue alors un rôle tout autre, car elle peut accroître les chances de l'individu de grimper dans l'échelle sociale.

Quelle était cette échelle sociale ? En Espagne moderne, la pyramide sociale reposait essentiellement sur deux statuts : la noblesse et la plèbe. Ce système d'origine féodale était lié à la possession des terres agricoles. La plèbe était identifiée par le travail manuel et devait payer les taxes. La noblesse

¹²³ Selon Josefina Muriel, toute forme de statistique est impossible à effectuer, car les registres des pensionnaires ont été égarés ou détruits lors de la dispersion des archives de Mexico en 1867, voir Muriel, *Las Mujeres de Hispanoamérica*, p. 147.

possédait généralement des terres et tirait ses revenus du travail manuel effectué par les plébéiens.¹²⁴ En Nouvelle-Espagne, un système comparable est mis en place. Les aventuriers du Nouveau Monde n'étaient pas tous des hommes de la noblesse, beaucoup ont choisi de tenter leur chance outre-Atlantique pour obtenir une mobilité sociale impossible dans leur pays d'origine. Les premiers colons « désiraient devenir 'seigneurs de vassaux' (...), mener une existence oisive et, en même temps, ils voulaient s'enrichir au plus vite. »¹²⁵ En Nouvelle-Espagne, ils sont devenus nobles sans en avoir le titre parce qu'ils étaient exempts de taxe. De plus, le *Repartimiento* a distribué entre eux la main-d'œuvre autochtone.¹²⁶ Les Amérindiens, mis à part quelques individus « anoblis », ont dès lors constitué la plèbe de la Nouvelle-Espagne et ont été condamnés à payer le tribut.¹²⁷

La société de la Nouvelle-Espagne est profondément raciste au sens suivant du terme : « Idéologie fondée sur la croyance qu'il existe une hiérarchie entre les groupes humains, les races. »¹²⁸ Au XVI^e siècle, la population est d'abord composée d'Autochtones, d'Espagnols et de Métis. Pourtant, la complexité raciale ne cesse de s'accroître avec l'arrivée d'Africains amenés comme esclaves, puis d'Asiatiques provenant des possessions orientales espagnoles telles les Philippines. Après quelques générations, il devient difficile de départager l'ascendance mixte du peuple mexicain. On désigne par le mot passe-partout *castas* tous ceux qui ne sont considérés ni blancs, ni Amérindiens. Ce mélange racial inquiète les dirigeants, car il remet en question les fondements du système d'exploitation économique, politique et social.¹²⁹

¹²⁴ Patricia Seed, *To Love, Honor and Obey in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford Univ. Press, 1988, p.22.

¹²⁵ Thomas Calvo, *L'Amérique Ibérique de 1570 à 1910*, Paris, Nathan, 1994, pp. 88-89.

¹²⁶ On désigne par le mot *encomendero* le seigneur du tribut des Amérindiens. Au XVII^e siècle, on constate un passage au terme *hacendado*, qui désigne le propriétaire d'un vaste domaine agricole (*hacienda*) qui a la mainmise à la fois sur les ressources naturelles, la main-d'œuvre et sur le marché économique : « L'hacienda a un double but : assurer l'accumulation du capital et permettre l'ascension (ou la survie) sociale du propriétaire ». Voir Calvo, p. 87.

¹²⁷ *Idem.*

¹²⁸ Définition tirée du *Larousse en Couleurs 1991*, p. 823.

¹²⁹ Voir Douglas Cope, *The Limits of Racial Domination: plebeian society in colonial Mexico City 1660-1720*. Madison: University of Wisconsin Press, 1994.

Les Espagnols misent sur une stricte ségrégation raciale pour gouverner leur colonie. L'attestation de « blancheur » sur un certificat de naissance est une clé qui ouvre bien des portes. Le concept de la *limpieza del sangre*,¹³⁰ ou de pureté du sang, devient des plus importants pour une élite inquiète de perdre ses privilèges. Déjà au XVI^e siècle, l'Église et l'État tentent de limiter les échanges, surtout sexuels, entre les communautés amérindiennes et européennes, afin de séparer les races, les langues et les styles de vie.

Les premiers Métis sont perçus comme le produit « de l'intempérance de leurs pères et de la faiblesse (...) de leurs mères ».¹³¹ Ils sont souvent abandonnés et ils sont les tout premiers à bénéficier des orphelinats érigés pour remédier au problème de la mendicité et du vagabondage.¹³² Deux institutions, le collège San Juan de Letrán vers 1529 pour les garçons et Nuestras Señora de la Caridad, vers la même époque, ont été ouverts à l'intention de ces enfants métis.¹³³

Nous savons que certains Métis et Mulâtres étaient reconnus par leur père blanc. Ces derniers ont généralement eu accès à une éducation de pointe quand ce parent les reconnaissait comme faisant partie de sa lignée ou même lorsqu'il

¹³⁰ Le concept de la pureté du sang est importé de l'Espagne alors que la société établit une discrimination entre les anciennes familles catholiques, celles qui ont un lignage pur, et celles qui ont eu des *conversos* dans la famille, d'anciens juifs ou musulmans convertis au catholicisme. En Nouvelle-Espagne, une démarcation s'effectue tout naturellement entre les familles dont tous les ancêtres étaient blancs et ceux dont l'arbre généalogique étaient métissés. Pourtant, un autre concept de pureté et d'honneur se greffe à celui de la race : l'illégitimité. Tout enfant né hors mariage perdait automatiquement ses prétentions à la pureté de sang. Ann Twinam a démontré que ce concept était malléable et que certains bien nantis pouvaient tenter un procès pour prouver leur pureté mise en doute et parfois, acheter leur certificat de pureté sanguine. Voir Ann Twinam. *Public Lives, Private Secrets : Gender, Honor, Sexuality and Illegitimacy in Colonial Spanish America*. Stanford : Stanford University Press, 1999.

¹³¹ « la intemperancia de sus padres y de la debilidad e indefensión de sus madres ». Gonzalbo Aizpuru, *El Mundo indígena*, p. 197.

¹³² *Idem*.

¹³³ San Juan Letrán propose à ses pensionnaires, tous de sexe masculin, une formation axée sur l'apprentissage artisanal qui dure trois ans, et sélectionne les six plus habiles pour un cours d'une durée de sept ans pour former de futurs professeurs. Au collège Nuestra Señora de la Caridad, l'équivalent féminin, il semble que le cours ait surtout mis l'accent sur le travail d'aiguille, la piété catholique et les bonnes manières. Gonzalbo Aizpuru, *El Mundo indígena*, p. 208

les désignait comme héritier légitime. Certains ont aussi obtenu la protection d'un des membres de leurs familles fortunées malgré leur illégitimité. Les garçons jouissant de ce privilège pouvaient espérer entrer à l'école primaire et secondaire, parfois même à l'Université, opérer un commerce ou faire partie de la bureaucratie vice-royale. Les filles bien dotées avaient de bonnes chances de contracter un mariage favorable.¹³⁴

Pourtant, la majorité des métis ont grandi auprès de leur mère, loin du monde espagnol, dans les *encomiendas* ou dans les quartiers ouvriers. Dans les communautés autochtones, ils savaient bâtir des ponts entre les mondes espagnols et amérindiens dont ils étaient issus. Leur bilinguisme leur permettait d'obtenir des postes plus prestigieux, par exemple ceux de contremaîtres, ou encore de prendre les rênes du pouvoir au sein des tribus.¹³⁵ Dans le cas des métis, l'instruction leur permettait de devenir professeurs (*maestro* pour les hommes et *amigas* pour les femmes) ou artisans. Enfin, ils avaient un avantage fiscal énorme sur les Amérindiens : ils étaient déchargés du paiement du tribut.

Au cours du XVII^e siècle, les sangs mêlés sont de moins en moins exclus des sphères du pouvoir : « la race est devenue un critère institutionnalisé de statut et les métis, ainsi que les mulâtres, ont reçu à contrecœur une place dans le système racial urbain ». ¹³⁶ Or, l'apparence physique n'est pas un facteur fiable pour déterminer les origines d'une personne dans une société multiraciale. Plusieurs historiens actuels croient que le concept de race n'était pas fixe en Amérique latine coloniale. Par exemple, un Amérindien éduqué et hispanisé pouvait réussir à se faire passer pour un métis. De la même manière, un Métis au teint clair adoptant les normes sociales des Créoles pouvait faire croire qu'il était né de deux parents à peau blanche.

¹³⁴ Gonzalbo Aizpuru, *El Mundo indigena*, p. 210.

¹³⁵ Gonzalbo Aizpuru, *El Mundo indigena*, p. 211.

¹³⁶ John Chance, « On the Mexican Mestizo », *Latin American Research Review*, Vol. 4, no.3, 1979, p. 159.

Dans le contexte de la mobilité raciale expliquée plus haut, il y a fort à parier que les Métis et Mulâtres éduqués, maîtrisant à la perfection l'espagnol et connaissant les dogmes de la religion catholique, aient eu plus de chance de grimper dans l'échelle sociale coloniale que leurs confrères considérés « ignorants » selon les standards espagnols. L'éducation a apporté une aide primordiale à ces individus désireux de pénétrer le cercle restreint de l'élite, autrefois réservé aux blancs, mais de moins en moins étanche au XVIIe siècle.

1.1.6. Sor Juana Inés de la Cruz et son époque

Nous pouvons conclure à la lumière de ce qui précède que de façon générale, la société de la Nouvelle-Espagne du XVIIe siècle est pourvue de plusieurs institutions éducatives, que ces dernières sont financées par des initiatives privées, surtout opérées par des communautés religieuses et, en général, réservées aux garçons de race blanche. La société néo-hispanique ne favorise ni l'éducation des femmes, ni l'éducation des groupes raciaux autres que blancs. Bref, l'éducation est un privilège qui sert à réaffirmer le fossé qui divise les personnes de différents statuts sociaux.

En Nouvelle-Espagne, l'éducation est un facteur de mobilité sociale pour les hommes, c'est, avec le concept de la *pureté du sang*, un important outil de démarcation entre ceux qu'on laisse entrer dans la bonne société et ceux qu'on laisse à l'extérieur. Pour les femmes toutefois, l'éducation n'est pas un facteur important de mobilité sociale comme le sont le mariage honorable ou l'entrée dans un couvent prestigieux.

Malgré tout et surtout malgré son sexe, Sor Juana Inés de la Cruz a joui de la reconnaissance pour son instruction : « Le monde colonial s'est reconnu en elle ». ¹³⁷ Le talent et le savoir lui ont permis de quitter sa petite hacienda pour se hisser plus haut dans l'échelle sociale qu'elle n'aurait pu l'espérer, à la fois à la

¹³⁷ Marie-Cécile Bénassy-Berling, « Sor Juana Inés de la Cruz une expression des élites culturelles mexicaines du XVIIe siècle », *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, no 67, 1997, p. 29.

Cour et à l'Église. La jeune femme a réussi à prendre sa place en tant que femme instruite dans la société de la Nouvelle-Espagne du XVII^e siècle, au moment même où le Mexique, à cheval sur son passé aztèque et espagnol, est à la recherche d'une nouvelle identité.¹³⁸

Pour la population créole, l'éducation est la principale façon de se familiariser avec une culture européenne qu'il pourrait être facile d'ignorer dans cette région éloignée de la métropole. Les Créoles sont en effet partagés entre leur volonté d'adhérer à un mode de vie et de pensée essentiellement espagnols et celle d'exprimer leurs différences par rapport à la métropole. Le XVII^e siècle voit grandir l'insatisfaction des Créoles, parce qu'ils ont souvent l'impression de devoir céder leur place et leur argent à des péninsulaires, trop orgueilleux d'être nés en Europe.¹³⁹ Ils sont engagés dans une perpétuelle compétition afin de prouver leur valeur. Ainsi, le travail intellectuel et scientifique en langue latine, l'écriture de vers selon les goûts baroques, le respect des conventions artistiques européennes, sont la preuve qu'il peut exister des grands esprits en Nouvelle-Espagne, des êtres cultivés, raffinés, instruits.¹⁴⁰ Pour espérer accéder aux trois institutions de prestige de la colonie, la Cour, l'Université ou l'Église, contrôlés en grande partie par de grandes familles ibériques, les Créoles doivent recevoir une solide éducation.

¹³⁸ L'identité créole est en pleine expansion au cours de la vie de Sor Juana. Octavio Paz donne en exemple les tumultes qui secouent la ville de Mexico en 1692, alors que le peuple s'attaque au palais vice-royal, comme une manifestation de l'identité émergente d'une société mexicaine distincte : « Les classes et les groupes sociaux qui ont participé [...] furent les mêmes qui, cent ans plus tard, se sont battus pour l'Indépendance [...]. Ce fut une négation de l'ordre social et de ses symboles. » (« Las clases y grupos sociales que participaron [...] fueron los mismos que, cien años después combatieron por la Independencia [...]. Fue una negación del orden social y sus símbolos... »), Paz, *Las Trampas de la Fe*, p. 613.

¹³⁹ Solange Alberro consacre un livre à l'émergence de la conscience créole néo-hispanique : « devenir différent des autres est une chose, mais l'affirmer, l'accepter et le revendiquer en est une autre, puisque l'affirmation d'une identité consiste à prendre conscience des différences et l'assumer distinctement » (« una cosa fue volverse distinto de los demás y otra advertirlo, aceptarlo y reivindicarlo, ya que la afirmación de una identidad consiste en tomar conciencia de las diferencias y asumirlas con propia »). L'apparition d'un discours créole date de 1648 et se développe pleinement vers la fin du XVII^e siècle, particulièrement sous la plume de Góngora (un ami personnel de Sor Juana). Solange Alberro, *Él águila y la Cruz. Los orígenes religiosos de la conciencia criolla*. México, El Colegio de México – Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 9-12.

¹⁴⁰ Alberro démontre que le discours créole du XVII^e siècle adopte la forme baroque qui prévaut en Espagne, mais qu'il utilise de plus en plus des symboles typiquement américains, par exemple celui de l'aigle en viendra à représenter l'identité mexicaine. Voir par exemple, Alberro, p. 175.

Pour la population métisse, l'éducation est une porte d'accès à la société « blanche » qui est loin de favoriser leur intégration. Pourtant, c'est en maîtrisant la culture espagnole que les Métis peuvent prouver qu'ils sont davantage fruits de leur père Jésus que de leur mère Tonantzin. Les Créoles, soucieux de freiner l'accession des Métis dans les sphères d'influence, valorisent d'autant plus l'érudition au sens européen du terme. C'est ce qui pourrait expliquer qu'une jeune fille talentueuse et blanche ait pu se hisser à l'avant-plan et faire, pendant la majeure partie de sa vie, l'éloge du savoir. Sa renommée a même gagné l'Espagne à un moment où très peu d'œuvres venant des colonies étaient considérées comme valables. Bien consciente de son succès outre-mer, elle écrit même dans un de ses *loas* : « Mais ne vois-tu pas l'impropriété/ de que ce soit écrit à Mexico/et représenté à Madrid ? », ce à quoi son personnage répond : « Est-ce donc une chose jamais vue/que l'on fasse une chose quelque/part pour qu'elle serve ailleurs ? »¹⁴¹

Sor Juana a pu être tolérée en tant que femme savante parce qu'elle était l'incarnation même des aspirations de la société créole de son époque en démontrant qu'il existe dans la colonie des êtres aussi talentueux qu'en Espagne : « Située entre deux mondes et deux époques, elle représente, d'une part, une sorte de crépuscule doré hispanique, (...) et d'autre part, l'aurore qui annonce une société nouvelle. »¹⁴² Ses écrits sont une source de fierté pour le Mexique colonial qui, le temps d'un instant, parce qu'elle écrit mieux que les hommes, accepte d'oublier qu'elle est une femme.

¹⁴¹ JC NAR, pp. 136-137

¹⁴² Octavio Paz, *Las Trampas de la Fe*, Barcelon, Seix Barral, 1982, p. 248.

1.2. La Nouvelle-France et l'éducation des femmes

Même si la plupart des enfants grandissent sans fréquenter l'école, le XVII^e siècle marque en France la naissance de l'idée que l'éducation ne doit pas être le privilège d'une noblesse de sang et que la prise en charge de l'instruction des enfants de familles pauvres peut bénéficier à l'ensemble de la société.¹⁴³ En Nouvelle-France, l'Église catholique s'intéresse d'abord à l'éducation des autochtones dans le but de former des petits chrétiens. Pourtant, la population de colons français réclame elle aussi des services éducatifs.¹⁴⁴ S'il n'existe jamais un réseau scolaire à proprement parler, on retrouve une certaine vitalité dans les petites écoles de la colonie. Malgré un vaste territoire à desservir et une population éparse, la Nouvelle-France peut se targuer de bien veiller à l'instruction de ses enfants.

1.2.1. L'éducation en France à l'époque moderne

Alors que l'Espagne tente d'unifier son territoire et de le nettoyer de toute influence juive ou musulmane, la France est aux prises avec des guerres de religion qui divisent profondément le pays. L'influence protestante sera déterminante dans l'essor éducatif français au XVII^e siècle. La France aura davantage recours que sa consœur européenne à l'instruction populaire de la lecture et de l'écriture : « l'histoire de l'alphabétisation de masse, comme celle de l'école, trouve ses origines dans l'affrontement conflictuel de la Réforme et de la Contre-Réforme. »¹⁴⁵

¹⁴³ Roger Magnuson, *Education in New France*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 1992, pp. 4-7.

¹⁴⁴ L'éducation est accessible aux enfants de colons très tôt dans l'histoire de la Nouvelle-France : les Jésuites ouvrent à Québec dès 1635 la première école élémentaire pour garçons qui deviendra un collège en 1655; les Ursulines s'occupent des filles françaises dès 1639; Trois-Rivière aura son école en 1652 et Montréal suivra avec une école mixte en 1657. Pour une chronologie voir Benoît Gendreau et André Lemieux, *Milieu scolaire québécois*, Ottawa, Éditions France-Québec, 1977, p. 9.

¹⁴⁵ François Furet et Jacques Ozouf, *Lire et écrire : l'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, Paris, Minuit, 1977, p. 70.

Martin Luther, apôtre de la Réforme protestante, croit que chaque fidèle devrait être en mesure d'assurer son propre salut et de lire la Bible, ce qui suppose une alphabétisation universelle.¹⁴⁶ Il croit qu'il est préférable d'enseigner aux enfants puisque les adultes sont, à ses yeux, des pêcheurs endurcis.¹⁴⁷ L'influence de Jean Calvin est plus importante encore en France. Il utilise la formule du catéchisme pour livrer son combat et fait de l'instruction un outil de propagande ; c'est d'ailleurs à lui que l'on doit la forme du catéchisme actuel.¹⁴⁸ Les autorités catholiques, qui se voient perdre de nombreux fidèles aux mains du luthéranisme et du calvinisme, cherchent à limiter les dégâts. La première réaction de l'Église, après 1520, est d'adopter une attitude négative face aux lettres : « Elle censure les livres, interdit d'éditer, de vendre ou de lire les traductions françaises de la Bible et surveille les régents et les maîtres d'école ». ¹⁴⁹ Pourtant, dans un deuxième temps, elle rectifie sa position : « Les décisions prises lors du concile de Trente (1545-1563), situent la réaction catholique sur le terrain même de l'adversaire protestant : l'instruction des fidèles en la juste doctrine, dès leur plus jeune âge. »¹⁵⁰

En France, l'éducation des enfants des classes populaires se traduit par deux institutions qui se développent au cours du XVII^e siècle sans pour autant toucher l'ensemble des Français, particulièrement ceux des régions rurales. D'une part, il y a l'enseignement du catéchisme par le curé de paroisse, et d'autre part, l'essor des petites écoles.

¹⁴⁶ « Luther rend nécessaire ce que Gutenberg a rendu possible : en plaçant l'Écriture au centre de l'eschatologie chrétienne, la Réforme fait d'une invention technique une obligation spirituelle. Elle substitue à l'immensité des commentaires savants et inaccessibles sur l'Écriture le texte même de la parole de Dieu, offert au fidèle dans sa langue. » Furet et Ozouf, p. 71.

¹⁴⁷ Dominique Julia, « L'éducation des filles », dans Roger Chartier, Dominique Julia, *et al.*, *L'éducation en France du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris : Société d'édition d'enseignement supérieur, 1976, p. 313.

¹⁴⁸ Jean-Claude Dhôtel, *Les origines du catéchisme moderne*, Paris, Montaigne, 1966, p.17.

¹⁴⁹ François Lebrun, *et al.*, *Histoire de l'enseignement et de l'éducation*, tome III, Paris, Perrin, 2001, [NLF 1981], p. 176.

¹⁵⁰ Martine Sonnet, « Une fille à éduquer », *Histoire des femmes en Occident*, Tome III, Paris, Perrin, 2002 [Plon, 1991], p. 133.

Le but de l'éducation de masse est de former de bons chrétiens pratiquants dans toutes les classes sociales : « L'enseignement du catéchisme devient au XVIIe siècle (...) la tâche prioritaire que les évêques assignent à leurs curés de paroisses. »¹⁵¹ Ces derniers sont tenus d'offrir un enseignement religieux aux enfants le dimanche et les jours de fête, même si tous les membres du clergé ne sont pas nécessairement « intellectuellement et spirituellement capables de faire face à tous leurs devoirs ». ¹⁵² Les manuels de catéchisme, dont un des plus populaires est celui de Charles Borromée (1566), sont relativement uniformes ; les mêmes dogmes et préceptes sont appris par cœur d'un bout à l'autre de la France. Les séances de catéchisme durent environ une heure et consistent à apprendre une série de questions et de réponses : « Le but avoué est de faire appel moins à l'intelligence et au cœur de l'enfant qu'à sa mémoire, afin qu'il apprenne vite et de façon définitive les grandes vérités de la foi... »¹⁵³

L'éducation catéchistique est la même pour les deux sexes, mais le message passé aux femmes vise à renforcer le système patriarcal, car les manuels précisent : « les devoirs sociaux que doivent accomplir les chrétiens de tous les états, tant vis-à-vis des autorités de l'Église et de l'État qu'à l'intérieur de leurs familles. »¹⁵⁴ Dans cette logique, les sujets doivent obéir au prince, les femmes à leurs maris et les enfants à leur père, car « celui qui résiste à l'autorité, résiste à l'ordre établi par Dieu. »¹⁵⁵ On explique également aux futures mères ce qu'on attend d'elles quand elles auront des enfants à instruire : elles commenceront tôt à inciter leurs petits à mémoriser leurs prières.

En France, l'éducation catéchistique est complémentée par des écoles de niveau primaire. Ces petites écoles ont une « finalité chrétienne et morale,

¹⁵¹ François Lebrun, « La femme dans la société française du XVIIe siècle », *Marie Guyart de l'Incarnation un destin transocéanique*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 74.

¹⁵² Lebrun, *Histoire de l'enseignement...*, p. 111.

¹⁵³ Lebrun, *Histoire de l'enseignement*, p. 114.

¹⁵⁴ *Idem.*

¹⁵⁵ Dominique Julia, « L'enfance aux débuts de l'époque moderne », *Histoire de l'enfance en occident*, Tome I, Paris, Seuil, 1996, p. 314.

fondée sur l'inculcation précoce d'une discipline »¹⁵⁶ et s'adressent aux enfants de toutes les classes sociales. À la différence des institutions plus érudites, les petites écoles privilégient le français comme langue d'enseignement au latin.¹⁵⁷ Les petites écoles ne cherchent pas à démocratiser le savoir, mais bien de « donner aux enfants des humbles un niveau de connaissances estimé nécessaire et suffisant pour la situation sociale à laquelle ils sont destinés ». ¹⁵⁸

Vers le milieu du XVII^e siècle, plusieurs villes et villages français ont déjà leurs propres écoles et le nombre ne cessera de s'accroître avec les années. Les petites écoles ne sont pas réparties de façon uniforme à travers le royaume : « Dans la France du Nord [...], il semble que le tissu scolaire soit assez serré, et cela, dès le début du XVII^e siècle. [...] L'impression est fort différente en France méridionale. »¹⁵⁹ Au nord, elles sont placées sous l'autorité du curé qui engage maître ou maîtresse laïque pour tenir les classes. Dans le Midi, il s'agit plutôt d'un régime laïc financé par les communes ou les villes.¹⁶⁰

Certaines écoles sont payantes, sans toutefois être onéreuses, alors que d'autres sont gratuites, tenues par des organismes de charité. Elles ont une fréquentation inégale, car les enfants doivent souvent travailler, par exemple dans les familles d'agriculteurs.¹⁶¹ Le principe de non-mixité des classes devrait s'appliquer, car il s'agit là d'une « obsession »¹⁶² de l'Église et de l'État, mais malgré les consignes répétées des autorités religieuses, il est difficile d'imposer ce règlement qui demande l'embauche de deux professeurs (un maître et une maîtresse) dans les régions qui n'en ont pas les moyens.¹⁶³

¹⁵⁶ Furet et Ozouf, p. 73.

¹⁵⁷ Bernard Groperrin, *Les petites écoles sous l'Ancien Régime*, Rennes, Ouest France, 1984, p. 7.

¹⁵⁸ Magnuson, p. 9.

¹⁵⁹ Lebrun, *Histoire de l'enseignement*, pp. 265-266.

¹⁶⁰ Lebrun, *Histoire de l'enseignement*, p. 242.

¹⁶¹ Lebrun, *Histoire de l'enseignement*, p. 75.

¹⁶² Furet et Ozouf, p.84.

¹⁶³ Lebrun, *Histoire de l'enseignement*, p. 244.

L'enseignement primaire des petits garçons et des petites filles, dont l'âge varie de sept à douze ans, est semblable pour les deux sexes : on transmet généralement les savoirs de base (lire, écrire et compter). La lecture est utilisée comme « outil au service de l'instruction religieuse », car elle permet de conserver des livrets de prières. De la même manière, l'écriture est souvent enseignée par mimétisme : les enfants doivent recopier des passages de lectures pieuses. Le latin, dont l'importance varie selon les classes sociales, est plus utile aux garçons, car il est la clé des carrières de la cléricature, mais il est parfois transmis aux filles.¹⁶⁴ Bref, l'enseignement est loin d'être standardisé : « le bagage idéal de l'école élémentaire n'est qu'inégalement enseigné selon les lieux et les maîtres ». ¹⁶⁵

Pourquoi les Français prennent-ils la peine d'éduquer leurs filles ? La logique derrière l'enseignement féminin est bien sûr de les former à leur rôle de futures épouses, mais il semble que la maternité soit un facteur encore plus déterminant : « La femme doit être enseignée parce qu'elle est enseignante. »¹⁶⁶ En effet, une fois mère, la femme instruite pourra élever ses enfants dans la foi catholique et dans le respect de l'autorité. Il semble qu'effectivement, les filles aient eu l'opportunité à peu près égale que leurs frères de fréquenter l'école primaire, à la différence que ces dernières ne pouvaient espérer poursuivre leurs études à l'école latine ou au collège.¹⁶⁷ De plus, le taux d'alphabétisation féminin reste toujours plus bas que le masculin à l'époque moderne, ce qui peut être expliqué par la différence du contenu de l'enseignement chez les deux sexes : « le temps souvent considérable, consacré à l'éducation ménagère réduit

¹⁶⁴ Marcel Bernos, « La catéchèse des filles par les femmes aux XVIIe et XVIIIe siècles », dans *La religion de ma mère, les femmes et la transmission de la foi*, dans J Delumeau, *La religion de ma mère : les femmes et la transmission de la foi*, Paris, Cerf, 1992, p. 270.

¹⁶⁵ Furet et Ozouf, p. 88.

¹⁶⁶ Julia, « L'éducation des filles », p. 232.

¹⁶⁷ Groperrin, pp. 141-142. L'auteur précise que l'espoir d'accéder aux écoles latines et aux collèges était très mince pour les garçons de familles humbles, mais qu'il était néanmoins présent pour les plus doués d'entre eux, ce qui a pu avoir une influence sur la motivation des pères de famille à faire instruire leurs fils avant leurs filles.

d'autant, les horaires des classes étant égaux, celui consacré aux apprentissages intellectuels. »¹⁶⁸

En conclusion, la première stratégie qu'adopte l'Église catholique de France pour éduquer les masses populaires est similaire à celle qu'on retrouve en Espagne à la même époque : le catéchisme. C'est en effet au prêtre de chaque paroisse qu'incombe la tâche de veiller à ce que les enfants soient instruits dans la foi. Pourtant, la France est attaquée de l'intérieur par les remises en question des protestants qui ouvrent des écoles et apprennent à lire à leurs fidèles. L'urgence de dresser un projet éducatif est donc plus grande dans l'Hexagone. Contrairement à l'Espagne, le réseau des petites écoles sera en essor en France au XVII^e siècle tout comme l'enseignement de la lecture et de l'écriture qui y sera dispensé. Enfin, on remarque dans ce dernier pays une sensibilisation plus grande à l'instruction des femmes, futures mères et éducatrices.

¹⁶⁸ Groperrin, p. 141.

1.2.2. Les missions intérieures et extérieures en France et en Nouvelle-France

Le double mouvement de scolarisation et de catéchisation français décrit plus haut s'intègre dans une logique encore plus large, celle des missions intérieures. Dans la France du XVII^e siècle, alors que les villes et villages sont encore marqués par les plaies causées par les guerres de religion, un vaste mouvement missionnaire s'enclenche afin de combattre le polythéisme, le satanisme et l'hérésie. Des ordres religieux, adoptant une philosophie plus active, parfois même spartiate, sont réformés (par exemple les capucins) ou même fondés (par exemple les jésuites) pour trouver dans l'implication sociale l'occasion d'entrer en communion avec les gens de la classe populaire : les pauvres, les ignorants de la vraie foi, les égarés des voies du Ciel, sont tous dans la mire de ce clergé militant. Il s'agit « de populariser un modèle chrétien et moral qui s'est adressé jusqu'alors à une élite ».¹⁶⁹

Les catholiques croient que le salut individuel passe par le salut collectif : « l'esprit missionnaire de cette époque se nourrit de cette grande affaire du rachat universel ».¹⁷⁰ C'est ainsi qu'il devient important de convertir l'Autre, de chercher à uniformiser les pratiques religieuses partout à travers la France, mais aussi à immiscer la parole de Dieu dans les moindres recoins de la vie privée : « il s'agit de sauver des âmes, le plus grand nombre d'âmes. »¹⁷¹ L'urgence de gagner des adeptes et de former de bons catholiques est d'autant plus importante qu'au XVII^e siècle, plusieurs croient que l'apocalypse approche. L'ennemi à combattre est donc « Satan qui mène avec rage son dernier grand combat avec la fin du monde ».¹⁷² L'uniformisation des pratiques quotidiennes, mais aussi des croyances et des valeurs, est donc l'objectif sous-jacent de cette entreprise missionnaire.

¹⁶⁹ Dominique Deslandres, *Croire et faire croire : les missions françaises au XVII^e siècle*, Paris, Fayard, 2003, p. 30.

¹⁷⁰ Deslandres, p. 194.

¹⁷¹ Deslandres, p. 194.

¹⁷² Jean Delumeau, *La peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978, p. 507.

La France semble plus agressive que l'Espagne dans les missions intérieures : elle a perdu davantage de fidèles aux mains des protestants, subi davantage de dégâts à cause des guerres. Mais une des distinctions les plus grandes est sans doute l'implication des femmes dans le mouvement. Les Françaises jouent un rôle prépondérant dans l'entreprise missionnaire, comme bailleurs de fonds, comme conceptrices de projet, mais aussi comme religieuses et enseignantes : « elles agissent en êtres intégrés, au même titre que les hommes ; elles sont reconnues, soutenues, appuyées moralement, financièrement ; elles sont données en exemple. »¹⁷³ Chez les femmes seulement, on retrouve plusieurs nouveaux ordres actifs, par exemple les Ursulines, les Visitandines, la Congrégation Notre-Dame et les Filles de la Charité, qui n'existaient pas un siècle plus tôt.¹⁷⁴

Les Ursulines présentent un cas intéressant. L'ordre est fondé en Italie en 1535 par Angèle Mérici. C'est, à ses débuts, un ordre missionnaire indépendant formé d'éducatrices séculières. La fondatrice « ne prévoit ni vœu, ni clôture, ni maison communautaire. Elle stimule ses membres à assumer des activités apostoliques de tout genre en s'occupant des pauvres, en soignant les malades à domicile en enseignant la religion aux enfants délaissés, en exhortant les pécheurs à la pénitence, en prêchant dans les rues... »¹⁷⁵ L'ordre se disperse dans les campagnes et les bourgs et pénètre en France en 1572. Pourtant, en 1612, une bulle pontificale leur ordonne de se cloître, mettant fin à toute

¹⁷³ Deslandres, p. 357.

¹⁷⁴ En 1598, Pierre Fourrier et Alice le Clerc fondent la congrégation Notre-Dame pour se consacrer à des activités apostoliques en tout genre. En 1610, François de Sales et Françoise de Chantal fondent les Visitandines dont la vocation originale est de visiter pauvre et malades. Pourtant, l'imposition de la clôture perpétuelle limite les possibilités de ces deux ordres qui, à l'instar des Ursulines, prennent à leur charge l'éducation des jeunes filles. En 1634, les Filles de la Charité, fondées par Saint Vincent de Paul et Louise de Marillac, font vœu de se consacrer au soin des malades. Raymond Hostie, *Vie et mort des ordres monastiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, p. 45.

¹⁷⁵ Hostie, p. 40.

possibilité d'apostolat extérieur.¹⁷⁶ Elles doivent, pour la plupart, renoncer à l'enseignement rural et à construire des couvents, ce qui nécessite beaucoup d'argent et met en péril leur vocation première. Les Ursulines adoptent donc une formule de compromis : elles ouvrent un pensionnat pour les filles de la noblesse, tout en offrant un service d'externat gratuit pour les filles pauvres.¹⁷⁷ Ce modèle sera également adopté par la branche québécoise des Ursulines dont nous aurons l'occasion de reparler.

L'esprit missionnaire français se transpose naturellement en Nouvelle-France, surtout grâce à l'influence de l'ordre des Jésuites qui détient le monopole, après 1632, de la conversion des Amérindiens. La publication du résumé de leurs oeuvres américaines, *Les Relations*, sensibilise les Français à cette cause. C'est dans une des *Relations* que le père Lejeune appelle en 1634 les femmes à se joindre aux missions extérieures. En effet, ce dernier désire instruire les enfants « dans l'espoir d'en faire les principaux porte-parole de la foi chrétienne ».¹⁷⁸ Comme il serait inconvenant pour un homme d'enseigner aux filles, il voit l'utilité d'inviter des enseignantes françaises à se joindre aux missions. Dans le chapitre précédent, nous savons qu'un appel semblable avait été lancé un siècle plus tôt en Espagne par les Franciscains, mais que le choix s'était alors arrêté sur des béates. Dans le cas de la France, ce sont des religieuses qui seront choisies pour ouvrir des couvents dans la colonie.

L'année 1639 marque le début des deux premières missions extérieures féminines et françaises : celles des religieuses hospitalières et ursulines. Les premières se consacrent aux soins des malades, des indigents, des orphelins.

¹⁷⁶ En 1612, les Ursulines reçoivent l'ordre de prononcer les trois vœux solennels, pauvreté, chasteté, obéissance. Deux ans plus tard, en 1614, les Ursulines de Paris ajoutent un quatrième vœu, celui de se consacrer à l'éducation des jeunes filles. Voir Hostie, p. 42.

¹⁷⁷ Julia, « L'éducation des filles », p. 233. Les Ursulines ont eu maille à partir avec les autorités religieuses afin de prouver « qu'il n'y avait point d'incompatibilité entre (...) la clôture et une fonction enseignante, tournée non seulement vers des pensionnaires mais aussi vers des élèves externes. » L'auteur estime néanmoins que les Ursulines ont su diviser équitablement leurs efforts entre leurs élèves pensionnaires (environ la moitié de leur clientèle) et les externes. Julia, p. 235.

¹⁷⁸ Deslandres, p. 357.

Les secondes veillent à l'instruction des jeunes filles de la colonie. Marie de l'Incarnation, ursuline de Tours, fonde le premier couvent canadien consacré à l'instruction des Amérindiennes. L'objectif est de former, par la francisation et la catéchisation, de futures messagères de la culture et de la foi françaises dans les tribus autochtones. Un second objectif est de trouver des épouses convenables pour les colons français.

Les religieuses espèrent d'abord effectuer leur travail dans leur langue maternelle afin de franciser leurs pupilles plus rapidement, mais elles se mettent rapidement à l'apprentissage du montagnais, de l'algonquin, et plus tard du huron et de l'iroquois. Parce qu'elles désirent inculquer à leurs élèves la civilité et la discipline française, les religieuses préfèrent accepter les Amérindiennes comme pensionnaires (mais ne refuse pas les externes). Ceci les protège contre la mauvaise influence non seulement des membres de leurs tribus, mais également celle des Français :

La vie du couvent cherchait à reproduire la vie de famille, une vie familiale telle qu'on l'entendait alors : hiérarchisée, autoritaire, à la française. Les Ursulines et les Hospitalières adoptaient le rôle maternel à l'égard de leur pupille. Les Jésuites éventuellement jouaient le rôle paternel, renforçant l'autorité des religieuses.¹⁷⁹

Les religieuses effectuent également du travail missionnaire auprès des adultes. Comme elles ne peuvent sortir de leur cloître, elles reçoivent les Amérindiens des deux sexes au parloir pour leur parler de Dieu.¹⁸⁰ Elles attirent les néophytes en offrant un festin, souvent de la *sagamité*, un plat à base de farine de maïs, au début ou à la fin de leur enseignement à tous ceux qui s'y présentent. Alors que les pensionnaires apprennent à lire et à écrire, les visiteurs et les élèves externes ne maîtrisent pas nécessairement ces deux techniques. La représentation picturale sera donc une méthode d'enseignement privilégiée par les Ursulines, car elle est très prisée des Amérindiens.¹⁸¹

¹⁷⁹ Deslandres, p. 217.

¹⁸⁰ Deslandres, p. 374.

¹⁸¹ Deslandres, pp. 366-375.

Pourtant, cent ans après l'échec de l'éducation des filles amérindiennes en Nouvelle-Espagne expliqué dans la section précédente, les Ursulines et les Hospitalières de Québec en arrivent au même constat : il manque d'étudiantes. Il faut dire que les Amérindiens sont en plein déclin démographique : plusieurs maladies telles que la grippe et la variole déciment les populations, alors que des guerres tribales causent la destruction de la Huronie.¹⁸² Après 1650, malgré l'arrivée de séminaristes iroquoises, les communautés québécoises se concentrent de plus en plus à desservir la population française.¹⁸³ Au siècle suivant, les Amérindiennes auront presque complètement disparu des registres d'inscription. Vers 1720, les Ursulines abandonnent l'instruction des « petites filles sauvages » de la liste de leurs vœux.¹⁸⁴

En conclusion, un même mouvement s'enclenche au XVII^e siècle en France et dans sa colonie américaine : celui des missions intérieures et extérieures. Une des principales caractéristiques qui différencie l'Espagne de la France est sans contredit la participation plus active des femmes françaises au sein de ce mouvement aussi bien en Europe qu'en Amérique. Si quelques béates espagnoles avaient été engagées comme enseignantes en Espagne pour traverser l'Atlantique et gérer des écoles, aucune communauté religieuse n'a dépêché ses membres pour fonder un couvent dont le but serait la conversion des Amérindiennes. En Nouvelle-France, les ordres religieux féminins semblent jouir d'une autonomie plus grande, car les religieuses sont d'abord et avant tout actives : elles jouent un rôle important dans la vie quotidienne de la colonie.

¹⁸² Deslandres, « Femmes missionnaires en Nouvelle-France », J. Delumeau, *La religion de ma mère : les femmes et la transmission de la foi*, Paris, Cerf, 1992. p. 214.

¹⁸³ Deslandres, p. 365.

¹⁸⁴ Andrée Dufour et Micheline Dumont, *Brève histoire des institutrices au Québec de la Nouvelle-France à nos jours*, Montréal, Boréal, 2004, p. 22.

1.2.3. L'éducation des Français en Nouvelle-France

Au XVII^e siècle, la Nouvelle-France est une colonie jeune qui demeure très proche de sa mère patrie. On y retrouve les mêmes caractéristiques que celles discutées plus haut au sujet de la France en ce qui a trait à l'éducation des enfants. S'il demeure plausible que « l'amour des Amérindiens pour les enfants ait impressionné suffisamment de Canadiens » pour avoir une influence réelle sur leur mode de vie,¹⁸⁵ la philosophie éducative reste d'abord et avant tout française. D'ailleurs, elle s'effectue à partir des mêmes méthodes : « ouvrages pédagogiques et manuels scolaires – approuvés par les autorités ecclésiastiques bien sûr – circul[aient] librement entre la France et sa colonie. »¹⁸⁶ Le contenu prime toujours sur la méthode pédagogique : « ce qui était enseigné avait préséance sur comment c'était enseigné. »¹⁸⁷ Il s'agit d'une éducation à forte teneur religieuse, moralisatrice et disciplinaire.

Les premiers enseignants de la Nouvelle-France sont des religieux et leur principale source de revenus provient de dons et de subventions des bienfaiteurs français. Si l'effort initial est consacré aux Amérindiens, les écoles et séminaires de la colonie se reconvertissent éventuellement en établissements qui desservent la population française. Les Jésuites et les Ursulines à Québec, la Congrégation Notre-Dame et les Sulpiciens à Montréal, sont tous des ordres qui ont dû réévaluer leur rôle éducatif après avoir constaté l'échec de la conversion des Amérindiens des deux sexes. De même, la création du Petit Séminaire de Québec 1668 par Mgr de Laval avait pour but initial de réunir sous le même toit huit garçons français pour les préparer au sacerdoce et six Hurons pour mieux

¹⁸⁵ Denise Lemieux, *Les petits innocents, l'enfance en Nouvelle-France*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1985, p. 172.

¹⁸⁶ Fahmy-Eid, p. 50. Il n'est toutefois pas facile de savoir avec précision quels ouvrages pédagogiques étaient appréciés en Nouvelle-France. Quelques titres sont avancés par Roger Magnuson : *Le Petit Alphabet*, *Les Grand Alphabet* et *Les pensées chrétiennes* (d'auteurs inconnus), *École paroissiale ou la manière d'instruire les enfants des petites écoles* de l'Abbé Jacques Batencour, ainsi que *La méthode pour faire les Écoles* de l'Abbé Charles Démià. La Nouvelle-France n'aura jamais sa propre imprimerie. Voir Magnuson, p. 77.

¹⁸⁷ « what was taught took precedence over how it was taught. » Magnuson, p. 13.

convertir ces derniers, mais on a rapidement constaté l'inutilité de cette méthode.¹⁸⁸

Au tournant du XVII^e siècle, les ressources offertes aux enfants canadiens ne cessent de s'accroître et de se diversifier :

D'un point de vue institutionnel, la Nouvelle-France consistait en une collection d'écoles éparses, surtout de niveau élémentaire, qu'on appelait les *petites écoles*, et qui se concentraient dans et autour des villes de Québec, Montréal, et Trois-Rivières. Pour compléter les écoles élémentaires, il y avait un collège tenu par les Jésuites à Québec, plusieurs écoles techniques, et deux séminaires.¹⁸⁹

Le Collège des Jésuites, fondé à Québec en 1635, marque les débuts de l'école secondaire en Nouvelle-France. Il assure « un enseignement comparable à celui qui était offert dans une ville de province française »¹⁹⁰, et les garçons peuvent y apprendre la grammaire, la rhétorique, la philosophie et la théologie.¹⁹¹ Il demeure essentiellement le seul établissement à transmettre un savoir de type académique dans toute la Nouvelle-France, mais l'admission y est difficile ; très peu de garçons peuvent en bénéficier. Il faut dire qu'au XVII^e siècle, les artisans, les notaires et les médecins peuvent apprendre leur métier en observant le travail d'un homme plus âgé et plus expérimenté sans nécessairement passer par l'école.¹⁹² Quant aux futurs prêtres, ils fréquentent le Séminaire de Québec pour apprendre leur métier, mais ne reçoivent pas de formation de type académique avant le milieu du XVIII^e siècle.¹⁹³

De toutes les filles qui ont fréquenté l'école en Nouvelle-France, la plupart ont suivi les classes dispensées par un ordre religieux féminin. Pourtant,

¹⁸⁸ Magnuson, p. 61.

¹⁸⁹ "Viewed in institutional terms, New France consisted of a loose collection of schools, mostly of the elementary-school variety that went by the name of *petites écoles*, concentrated in and around the towns of Quebec, Montreal, and Trois-Rivières. Supplementing and building on the elementary schools were a college run by the Jesuits at Quebec, several vocational schools, and two seminaries." Magnuson, p. 70.

¹⁹⁰ John A. Dickinson et Brian Young, *Brève histoire socio-économique du Québec*, Québec, Septentrion, 2003, p. 116.

¹⁹¹ Magnuson, p. 155.

¹⁹² Magnuson, p. 172.

¹⁹³ Magnuson, p. 168.

quelques laïcs ont aussi participé à l'entreprise éducative coloniale. Des maîtres itinérants, non affiliés à des communautés religieuses, ont également offert leurs services pour enseigner la lecture et l'écriture.¹⁹⁴ Ce phénomène, quoique marginal, rappelle celui des *amigas* au Mexique, à la différence qu'il semble concerner principalement des hommes. Cette pratique gêne parce qu'encore une fois, on cherche à limiter à tout prix la mixité des classes : « L'Église obtint (...) une ordonnance de l'État exigeant que tous les maîtres d'école reçoivent au préalable un permis de l'Évêque et de l'intendant et qu'en aucun cas, un homme célibataire n'enseigne aux jeunes filles. »¹⁹⁵ Comme le souligne Roger Magnuson, il est difficile de différencier à partir des actes notariés ceux qui font la classe à un groupe d'étudiants, et ceux qui travaillent comme tuteur dans des résidences privées.¹⁹⁶ Dans l'ensemble, les maîtres d'école laïcs ne pratiquent la profession que de façon temporaire et jouissent d'un statut comparable à celui d'un artisan.

Comme en France, on ne peut parler d'un réseau scolaire uniforme en Nouvelle-France. Chaque institution choisit ce qui sera enseigné à ses pupilles. Pourtant, on pourrait comparer l'évêque de la colonie à un « ministre de l'Éducation »¹⁹⁷ parce qu'il supervise les différentes petites écoles, contribue à leur financement, règle les conflits. De plus, l'évêque a la mainmise sur les affaires internes de toutes les communautés religieuses féminines.

En conclusion, l'éducation en Nouvelle-France est limitée par les facteurs géographiques et les problèmes de transport, par le manque de ressources humaines et matérielles.¹⁹⁸ La Nouvelle-France est un vaste territoire, à faible densité de population. L'Église de France a d'abord eu la volonté d'éduquer les enfants amérindiens de sa colonie et a réussi à trouver du financement grâce à

¹⁹⁴ Magnuson, p. 115.

¹⁹⁵ Cornelius Jaenen, *Le rôle de l'Église en Nouvelle-France*, Ottawa, Société historique du Canada, 1985. Brochure n° 40, p. 20.

¹⁹⁶ *Idem.*

¹⁹⁷ Magnuson, p. 68.

¹⁹⁸ Fahmy-Eid, p. 55.

l'idéologie missionnaire. Pourtant, les colons français ont rapidement revendiqué l'accessibilité aux petites écoles pour leurs propres enfants : « les premiers habitants se présentent huit jours après l'arrivée des Ursulines. »¹⁹⁹ Les communautés religieuses ont aussi desservi la population canadienne. Ainsi, les monastères, d'abord pensés comme des centres de conversion et de catéchisation, sont rapidement devenus des piliers essentiels de la vie coloniale.

1.2.4. Le rôle des couvents dans l'éducation féminine

Le rôle des couvents féminins en Nouvelle-France est bien différent de celui qu'on retrouve en Nouvelle-Espagne. Alors qu'à Mexico, on fonde des monastères contemplatifs dans le but d'offrir aux femmes célibataires une alternative au mariage, la Nouvelle-France privilégie les ordres féminins actifs. Le Roi de France n'autorise que la fondation d'ordres qui contribuent directement au bien-être de la colonie par les services sociaux, la charité, l'éducation populaire et le soin des malades.²⁰⁰ Bref, l'argent se fait rare dans les territoires français d'outre-mer et il n'est pas question de permettre qu'un couvent vive aux crochets du peuple à peine installé.

Des sept congrégations religieuses fondées dans l'histoire de la Nouvelle-France, trois se consacrent plus spécifiquement à l'enseignement des filles : les Ursulines de Québec (1639), la Congrégation Notre-Dame (1657) et les Ursulines de Trois-Rivières (1697). Les quatre communautés hospitalières se destinent d'abord au soin des malades et à la charité, mais accueillent des jeunes filles à instruire et à évangéliser, par exemple des orphelines. On retrouve d'abord les Hospitalières de l'Hôtel-Dieu de Québec (1639) et de Montréal (1659), puis les Hospitalières de l'Hôpital général de Québec (1693), et enfin, les

¹⁹⁹ Dumont et Dufour, p. 22.

²⁰⁰ Jaenen, p. 15

Soeurs grises, fondées par Marguerite d'Youville en 1737 pour secourir les pauvres, qui s'occuperont de l'Hôpital général de Montréal à partir de 1747.²⁰¹

À leur arrivée en Nouvelle-France, les Ursulines jouent un rôle clé dans la colonie : « une bonne partie du temps, de l'énergie et du budget des Ursulines est allée non pour l'éducation, mais pour la charité et le bien-être de la société. »²⁰² Le couvent sert de lieu d'hébergement en cas de besoin, d'hôpital en cas d'épidémie, de refuge pour les orphelines, les veuves et les femmes en danger. De la même manière, les religieuses hospitalières arrivent au Canada avec une idéologie missionnaire : « L'œuvre féminine de charité et d'éducation doit assurer la transmission de la foi ». ²⁰³ Si elles soignent les Amérindiens et les colons dans leur hôpital en devenant les premières infirmières canadiennes, elles cherchent à sauver l'âme de leurs malades aussi bien que leurs corps. Comme les Ursulines, les Hospitalières reçoivent chez elles des pensionnaires amérindiennes pendant les premiers temps de la colonie, puis des jeunes filles françaises qu'elles doivent former pour devenir de bonnes chrétiennes. Bref, ces ordres répondent aux besoins multiples de la colonie naissante : « [ce sont] des asiles, des lieux d'assistance matérielle, des lieux d'éducation morale et religieuse. »²⁰⁴

Les Ursulines et les Hospitalières suivent les directives du concile de Trente et respectent l'institution du cloître comme le font leurs consœurs françaises. Pourtant, la Congrégation Notre-Dame (CND), fondée par Marguerite Bourgeoys, ne sera jamais tenue de respecter cette règle. La fondatrice devra lutter toute sa vie contre les attaques répétées des autorités ecclésiastiques qui tentent de restreindre l'autonomie de la communauté en la fusionnant avec celle des Ursulines.²⁰⁵ Il faut dire que les membres du CND auront longtemps le statut plus ou moins défini de « filles séculières », et « non pas, canoniquement, celui

²⁰¹ Louis Pelletier, *Le clergé en Nouvelle-France*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1993, pp. 26-41

²⁰² « a good part of the Ursuline's time, energy, and budget went not for education but for charity and social welfare... » Magnuson, p. 53.

²⁰³ Deslandres, *Croire et faire croire*, p. 363.

²⁰⁴ Deslandres, *Croire et faire croire*, p. 370.

²⁰⁵ Dumont et Dufour, p. 24.

de religieuses. »²⁰⁶ Marguerite Bourgeoys veut être libre de circuler « comme la Sainte Vierge, notre chère institutrice »²⁰⁷ et même d'enseigner dans les campagnes après 1690.

Au début du XVII^e siècle, l'éducation en France était caractérisée par une distinction au sein des communautés religieuses entre les diverses couches sociales. Les jeunes filles aisées pouvaient être admises au pensionnat et recevoir une éducation reconnue et enviée, alors que les autres devaient avoir recours aux services de l'externat, l'école de charité. La même discrimination s'applique en Nouvelle-France : « l'éducation se structure à partir d'un clivage social qui renvoie aux inégalités des rangs et des revenus. »²⁰⁸ En Nouvelle-France, il existe une démarcation supplémentaire : la distinction entre les catégories raciales, les Amérindiennes et les Françaises, qui suivent des cours séparément, tout en logeant et mangeant ensemble.²⁰⁹

Mis à part la lecture, l'écriture et le calcul, les filles du peuple sont formées dans les travaux manuels, dont les travaux d'aiguille, parce qu'il s'agit d'un « apprentissage précoce de leur rôle futur dans une société marquée par une division à la fois sociale et sexuelle des rôles et des tâches. »²¹⁰ Quant aux filles de bonne famille, elles reçoivent une formation encore plus poussée, en étudiant la musique, par exemple la viole, et la broderie. La majorité des pensionnaires sont de classe sociale élevée, on attend d'elles qu'elles développent des habiletés propres à leur rang, « une délicatesse de pensée, ce charme exquis de conversation, ce don d'écrire des lettres... »²¹¹

²⁰⁶ “The sisters themselves were officially ‘filles séculières’ not, canonically, ‘religieuses’...”, Patricia Simpson, *Marguerite Bourgeoys and Montreal: 1640-1665*, Montreal & Kingston, McGill-Queens's University Press, 1997, p.149.

²⁰⁷ Dumont et Dufour, p. 24.

²⁰⁸ Fahmy-Eid, p. 49.

²⁰⁹ *Idem*.

²¹⁰ Fahmy-Eid, p. 53.

²¹¹ Fahmy-Eid, p. 75.

En conclusion, les couvents féminins de la Nouvelle-France ont contribué de façon tangible au mouvement missionnaire et y ont pris une place presque aussi grande que celle des hommes par leurs missions caritatives et éducatives. Les religieuses ont formé des générations de femmes dans le but d'avoir un impact direct sur la population coloniale : « qu'elles reçoivent l'enseignement ou qu'elles soient enseignantes, les femmes constituent l'un des principaux vecteurs du message chrétien. »²¹²

1.2.5. Le métissage en Nouvelle-France

Nous avons vu plus haut que le métissage préoccupait grandement la population créole de la Nouvelle-Espagne au XVII^e siècle parce qu'il remettait en cause l'ordre social basé sur le paiement d'un tribut par les Amérindiens. Il faut dire que démographiquement, les *castas* constituaient une part importante de la population totale de la colonie. En Nouvelle-France, les Amérindiens ne sont pas soumis aux affres du *Repartimiento* et du travail forcé. Au contraire, la présence française demeure fragile sur le territoire et repose sur des alliances militaires, politiques et économiques avec les différentes nations autochtones. Dans ce contexte, pendant la plus grande partie du XVII^e siècle, le métissage entre catégories interraciales ne présente pas de menace directe à l'ordre social, mais bien des avantages aux yeux des autorités françaises et ecclésiastiques.

Contrairement à la Nouvelle-Espagne où l'on met l'accent sur les démarcations raciales pour renforcer la domination européenne, l'Amérindien de la Nouvelle-France est perçu d'un autre œil par les autorités religieuses. Il doit devenir un Français à part entière : « L'Amérindien est considéré comme une âme à sauver, un sujet potentiel de la foi et du roi, qu'il faut inclure dans le développement démographique de la colonie. »²¹³ Dès ses débuts, la Nouvelle-France a une population très faible. L'immigration française ne suffit pas à

²¹² Deslandres, *Croire et faire croire*, p. 378.

²¹³ Dominique Deslandres, « L'éducation des Amérindiennes dans la correspondance de Marie de l'Incarnation », *Studies in Religion* 16 (1), hiver 1987, p. 92.

peupler le territoire qui n'est ni défriché, ni favorable à l'agriculture. La première politique des autorités françaises à l'égard des Amérindiens repose sur leur francisation et leur conversion au catholicisme : « Il [est] nécessaire (...) de les dominer pour à la fois les intégrer à la colonie dont la faiblesse démographique était inquiétante, et contrôler leur force militaire et économique. »²¹⁴ De surcroît, le manque de femmes de race blanche force les premiers colons à prendre pour épouses des Amérindiennes. Pourtant, ces dernières, aux mœurs plus libres que les Européennes, ont souvent peu d'intérêt à quitter la solidarité de leur tribu pour contracter un mariage chrétien. Les premiers métis sont donc « perdus » par les Français, car ils vivent avec les Amérindiens et adoptent leur mode de vie « sauvage », problème qu'il faut résoudre.

Les missionnaires ont pour tâche de christianiser les membres des tribus dans lesquelles ils œuvrent, et d'en faire « plus spécifiquement des sujets du royaume de France. »²¹⁵ Dans ces circonstances, les mariages interraciaux sont encouragés, parce que les métis francisés peuvent servir de main-d'œuvre, de colons et de force militaire éventuelle. Par contre, ce n'est pas la langue qui départage les individus francisés de ceux qui ne le sont pas. Être Français, c'est naturellement adopter les coutumes et les lois propres à ce peuple, préférer la vie sédentaire et fonctionner dans une société policée. Pourtant, c'est d'abord et avant tout une affaire de religion. Par le baptême, les Amérindiens et les métis jouissent des mêmes droits que les Français de race blanche : « En accordant ainsi aux néophytes amérindiens le statut automatique de citoyens français, Richelieu affirmait que pour être français, il fallait être chrétien. »²¹⁶

Le projet de métissage des débuts de la Nouvelle-France révèle une volonté de fusionner les deux peuples sous l'autorité d'un seul roi, mais il s'avère éphémère. Vers la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e siècle, les autorités

²¹⁴ Saliha Belmessous, « Être français en Nouvelle-France : Identité française et identité coloniale aux dix-septième et dix-huitième siècles », *French Historical Studies*, 27, no.2, 2004, p. 507.

²¹⁵ Belmessous, p. 513.

²¹⁶ Belmessous, p. 512.

politiques et religieuses constatent que les Amérindiens n'ont nulle volonté de devenir des Français à part entière et qu'ils ne reconnaissent pas l'autorité extérieure. Elles se sont rendu compte qu'un mariage entre une Amérindienne et un Français provoquait plus souvent l'acculturation de ce dernier au profit de la culture de la première que l'inverse. Les missionnaires, soucieux de préserver l'innocence des Amérindiens, cherchent également à limiter le contact de ces derniers avec les vices européens. Le métissage est alors perçu comme une tare : « Les relations entre colons et Amérindiens devant être soigneusement encadrées, les autorités interdirent progressivement les mariages mixtes. »²¹⁷

En conclusion, le métissage en Nouvelle-France ne présente pas les mêmes caractéristiques que celles étudiées plus haut pour la Nouvelle-Espagne. Aux yeux des Français du XVII^e siècle, la religion est souvent un facteur plus important que la race pour déterminer la valeur d'un individu. Par la conversion au catholicisme, tout Amérindien peut devenir un Français et jouir des mêmes droits à titre de sujet. Dans ce contexte, l'éducation des Amérindiens, dont les femmes amérindiennes qui risquent d'épouser des colons, est perçue comme étant utile pour la colonie. Ce projet de grande société métissée unie sous la croix de Jésus et sous l'autorité des missionnaires s'est éventuellement soldé par un échec, entre autres devant la détermination des Amérindiens à résister à l'assimilation.

²¹⁷ Belmessous, p.527

1.2.6. Marie de l'Incarnation et son époque

Sor Juana Inés de la Cruz évolue dans une société divisée par le lieu de naissance et par la race, bref, ce que nous avons décrit plus tôt comme les exigences de la *limpieza de sangre*, la pureté du sang. Dans la société mexicaine du XVII^e siècle, nous avons vu que l'instruction pouvait être un facteur de mobilité sociale, en particulier pour les hommes bien nés ou fortunés, lorsqu'elle ouvrait les portes de trois institutions prédominantes : la Cour, l'Église et l'Université. L'éducation est un facteur de division entre les classes sociales.

Au tout début de la Nouvelle-France, c'est le contraire. L'éducation est d'abord perçue comme un agent d'unification sociale. L'enseignement doit être dispensé à tous quelle que soit l'origine où la fortune de celui ou celle qui le sollicite, car tous doivent devenir de parfaits chrétiens. Marie de l'Incarnation ne se préoccupe guère de la pureté du sang parce que pour elle, le seul sang qui importe est celui que Jésus a versé pour l'humanité : dans l'économie du salut, il ne faut pas qu'une goutte du sang du Christ ait été versée en vain. Elle affirme qu'elle travaille, guidée par l'esprit de Jésus, « étant toute dans les intérêts de ce divin et suradorable Maître et dans le zèle de sa gloire, afin qu'il fut connu, aimé et adoré de toutes les nations qu'il avait rachetées de son Sang précieux. »²¹⁸ L'âme d'un païen a donc beaucoup de valeur aux yeux de la religieuse parce qu'elle peut la sauver.

L'éducation que promeut Marie de l'Incarnation se veut une véritable force unificatrice, l'outil idéal pour rassembler les gens dans une seule et même foi. Malgré les différences raciales, tribales et linguistiques, elle croit que tout Amérindien a le potentiel de devenir le meilleur des chrétiens. Son travail éducatif donc s'adresse aussi bien aux pauvres qu'aux riches, Canadiens ou Français. Pourtant, l'éducation missionnaire n'avait pas pour objectif de favoriser la mobilité sociale de ses élèves. Elle visait à éduquer les enfants plutôt qu'à les

²¹⁸ MIA 1654, p. 198.

instruire. Il s'agissait surtout de les voir adopter un mode de vie chrétien, une façon de penser le monde, une discipline particulière. La pédagogie n'était pas pensée en fonction du bien de l'élève, mais en fonction des intérêts de l'Église.

En conclusion, Marie de l'Incarnation a défié les conventions de son époque en ébauchant un projet ambitieux, celui d'établir outre-mer des missions de femmes pour les femmes. Pourtant, la défense de l'éducation féminine formulée par Marie de l'Incarnation n'a rien de révolutionnaire en soi. Elle est caractéristique de la pensée missionnaire, de sa société et de son époque. Elle désire former de futures mères de famille pieuses pour ainsi contribuer à l'essor de la colonie et à la promotion du catholicisme. Il ne demeure pas moins étonnant de voir une religieuse cloîtrée traverser l'Atlantique pour prendre part à ce projet encore inédit dans le monde catholique.

Chapitre deux : Marie Guyart de l'Incarnation L'Amazone du Grand Dieu

Cela est juste que mon divin époux soit le Maître ; je suis assez savante pour l'enseigner à toutes les nations ; donnez-moi une voix assez puissante pour être entendue des extrémités de la terre...²¹⁹

2.1. Une vie consacrée à l'enseignement

Au départ, Marie de l'Incarnation ne semblait pas prédestinée à devenir l'une des plus grandes mystiques françaises de la période classique et encore moins une des fondatrices de l'Église catholique d'Amérique. Au contraire, elle a suivi, dès les premières années de sa vie, le chemin conventionnel des femmes européennes de l'époque moderne : celui de fille, d'épouse, de mère et de veuve. Même lorsqu'elle aurait pu s'enrichir en devenant femme d'affaires, elle a préféré garder un profil discret et vivre humblement, à l'écart du monde. C'est en devenant religieuse et éducatrice qu'elle a trouvé l'épanouissement personnel nécessaire pour mener à terme la mission qu'elle s'était fixée : rassembler le plus de fidèles possible aux pieds de Jésus-Christ.

Marie Guyart est née à Tours le 28 octobre 1599 dans une famille de sept enfants. Ses parents, Florent Guyart et Jeanne Michelet, étaient maîtres-boulangers. Sans être riches, nous savons qu'ils furent assez prospères pour assurer une instruction de base à leur progéniture. C'était un foyer catholique : « la bonne éducation que j'avais eue de mes parents (...) avait fait un bon fonds dans mon âme pour toutes les choses du christianisme ».²²⁰ À l'âge de sept ans, Marie a un songe qui va bouleverser le cours de sa vie. Jésus lui apparaît dans son sommeil pour lui demander : « Voulez-vous être à moi ? »²²¹ Cet épisode mystique sera le premier d'une longue série de contact direct avec le Christ, celui qu'elle désignera toute sa vie comme son « Bien-Aimé ».

²¹⁹ MIA 1654, p. 200.

²²⁰ MIA 1654, p. 46.

²²¹ MIA 1654, p. 51

Dans ses mémoires, Marie se décrit comme une enfant pieuse éprouvant un attrait indiscutable pour la vie religieuse et qui veillant elle-même à parfaire son éducation. Elle apprécie « demeurer seule dans la maison à lire des livres de piété »²²², mais également aller à l'église pour entendre les prédications : « J'avais en si grande vénération les prédicateurs qu'alors que j'en voyais quelqu'un par les rues, je me sentais l'inclination de courir après lui et lui baiser les pieds. »²²³ Elle développe une admiration pour les missionnaires sans se douter qu'elle en deviendra une à son tour : « Je ne trouvais rien de plus grand que d'annoncer la parole de Dieu ». ²²⁴

En 1617, Marie est contrainte de mettre son désir d'entrer en religion de côté pour contenter ses parents. Elle épouse Claude Martin, un maître artisan de la soie et donne naissance à un fils, baptisé du même nom que son père, l'année suivante. Pourtant, l'union est de courte durée. Marie devient veuve à la fin de l'année 1619. Elle découvre que son mari a laissé des finances en piètre état et doit liquider son héritage. Parallèlement, elle connaît plusieurs épisodes mystiques qui la convainquent de dévouer entièrement sa vie au Seigneur.²²⁵ Comme ses responsabilités envers son jeune enfant l'empêchent d'entrer au couvent, elle prend la décision de vivre comme une religieuse tout en demeurant active dans le monde.

Pour assurer sa subsistance et celle de son fils, Marie Guyart entre en 1621 au service de sa sœur Claude Guyart et du mari de celle-ci, Paul Buisson, qui opère une compagnie de transport fluvial. Marie désire y mener une vie

²²² MIA 1654, p. 49

²²³ MIA 1654, p. 54.

²²⁴ *Idem.*

²²⁵ Par manque d'espace et afin d'effectuer un parallèle plus efficace avec Sor Juana Inés de la Cruz, ce mémoire s'attarde peu au mysticisme de Marie de l'Incarnation. D'excellents ouvrages qui traitent de ce sujet sont : Henri Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, tome VI, Paris, Bloud et Gay, 1923; Maria Adriaola, *La connaissance spirituelle chez Marie de l'Incarnation*, (Patrimoines / Christianisme), Anne Sigier, Lac-Beauport (Qc) / Cerf, Paris, 1989 et Anya Mali, *Mystic in the New World : Marie de l'Incarnation (1599-1672)*, Leiden, New York, Köln, E.J. Brill, 1996.

d'abnégation et de servitude. Pourtant, ses talents d'administratrice sont reconnus et elle prend parfois le rôle de gérante lorsque les deux patrons en titre sont hors de la ville. Ce travail ne gêne pas sa vocation : « Je me suis trouvée parmi le bruit des marchands, et cependant mon esprit était abîmé dans cette divine Majesté. »²²⁶ Elle précise qu'elle est déjà saisie à cette époque de la flamme missionnaire et qu'elle consacre ses efforts à l'instruction du personnel de la maison et des autres âmes à sauver qui viennent entendre son prêche : « Je les assemblais quelquefois pour leur parler de Dieu et leur enseigner comme il fallait garder ses commandements. Je les reprenais franchement et de sorte que ces pauvres gens m'étaient soumis comme des enfants. »²²⁷ Elle s'intéresse également au soin des pauvres, espérant les inciter à marcher dans les sillons de l'Église.

Marie Guyart adhère aux principes de *L'Introduction à la vie dévote* de François de Sales. Ce dernier considère « la prédication comme un moyen privilégié de l'action missionnaire »²²⁸ et il est plutôt favorable à la participation des femmes à l'apostolat.²²⁹ Le confesseur de Marie, le moine feuillant²³⁰ Dom Raymond de Saint-Bernard²³¹, l'invite aussi à lire Thérèse d'Avila²³², une

²²⁶ MIA 1633, p. 166

²²⁷ MIA 1633, p. 142.

²²⁸ Dominique Deslandres, *Croire et faire croire*, Paris, Fayard, 2003, p. 122.

²²⁹ François de Sales (1567-1622) œuvre en pleine Réforme catholique dans la région de Genève, fortement touchée par le calvinisme. Il prône un « rétablissement de la foi catholique imposée d'en haut. C'est là un rétablissement non fondé seulement sur la restauration du culte, mais aussi sur la réorganisation des jeux de pouvoir dans l'armée, dans la bureaucratie, dans l'éducation ». Deslandres, *Croire et faire croire*, p. 119. Prêcher, enseigner, émouvoir, sont pour lui des actions qui convaincront les protestants de revenir vers leur ancienne foi et il croit fermement à l'importance pour les missionnaires de s'intéresser aux jeunes enfants. *Idem*, p. 126.

²³⁰ Les Feuillants se caractérisaient par leur austérité et leur application stricte de la règle bénédictine. Ils furent fondés vers 1580 suite à une réforme menée par Jean de la Barrière de l'abbaye cistercienne. Voir Raymond Hostie, *Vie et mort des ordres religieux*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, p. 77.

²³¹ Grand ami de Marie Guyart, Dom Raymond de Saint-Bernard fut son directeur spirituel de 1621 à 1633. Il est également un des appuis les plus importants lorsque Marie met sur pied le projet d'aller au Canada. Depuis Québec, elle écrira à son sujet : « Il m'a élevée dans la vie spirituelle, il m'a mise en sa sainte Religion, il a pris le soin de mon Fils dans ses plus grandes nécessitez, enfin c'est la personne du monde à qui j'ay le plus d'obligation... », Lettre CXII à une Dame de ses amies, 1647, **MI COR**, p. 340.

²³² MIA 1633, p. 164. Au centre de la pensée de Thérèse d'Avila (1515-1582), on retrouve « la certitude que la prière (...) pouvait être une oraison personnelle ouvrant un accès immédiat à Dieu ». Elle préconise un rapport direct et personnel des religieuses avec Jésus Christ. Guy Bechtel, *Les quatre femmes de Dieu*, Paris, Plon, 2000, p. 249.

carmélite espagnole mystique qui a entrepris la réforme de son ordre monastique au XVI^e siècle et canonisée depuis 1622. Ces deux grandes influences illustrent bien que les femmes peuvent prendre part active à la propagation des paroles de l'Église. Déjà à l'époque, les réflexions de Marie s'inscrivent dans le mouvement missionnaire qui balaie la France :

Je m'étonnais qu'il y eût encore des Turcs, des infidèles et tant de mauvais chrétiens. Je faisais des souhaits de pouvoir crier si haut que tout le monde me pût entendre, et de lui dire qu'il aimât ce grand Dieu, ce Dieu d'amour. Je m'étonnais que tant d'hommes s'amusassent à une chose si basse que d'aimer ou d'idolâtrer des bagatelles, et de ne point penser ni rendre leurs hommages à ce grand Tout, à qui toutes les créatures insensibles et sans raison obéissent.²³³

Marie Guyart n'abandonne jamais son rêve d'entrer en religion, malgré les nombreuses responsabilités qui l'occupent, dont celle d'élever son enfant. Elle entre au cloître en 1630, alors qu'elle est âgée de trente et un ans, et son fils, de onze ans. Son cœur balance entre les feueillantines,²³⁴ les carmélites,²³⁵ et les ursulines, mais finit par choisir le dernier ordre parce qu'il se voue à l'instruction des âmes. Alors que les deux premiers sont contemplatifs, l'ordre des Ursulines est actif, il « ravit des âmes entre les mains de Satan ».²³⁶ Marie Guyart préfère l'approche missionnaire « à toutes les austérités des autres ».²³⁷

Son fils laissé aux bons soins de sa sœur, Marie Guyart devient Marie de l'Incarnation.²³⁸ Son âge et son expérience font d'elle une meneuse respectée par ses consœurs ursulines pour l'étendue de sa connaissance. Les jeunes novices lui demandent souvent de leur raconter la parole de Dieu parce qu'elle a des talents de vulgarisatrice : « J'avais une très grande simplicité pour produire

²³³ MIA 1633, p. 183.

²³⁴ « J'avais beaucoup d'inclination aux Feuillantines, à cause de leurs grandes retraites et austérités. » MIA 1654, p. 155.

²³⁵ « Quelques bonnes âmes me souhaitaient carmélite, et de mon côté j'aimais beaucoup ce saint ordre. » MIA 1654, p. 156.

²³⁶ MIA 1633, p. 269.

²³⁷ *Idem*.

²³⁸ « Elle demande à s'appeler Marie de l'Incarnation puisque c'est sous la forme du Verbe Incarné qu'elle avait le plus souvent pensé au Christ... », Natalie Zemon Davis, *Juive, Catholique, Protestante : Trois femmes en marge au XVII^e siècle*, Paris, Seuil, 1997, p. 96.

mes pensées ». ²³⁹ L'inspiration, Marie la trouve dans la lecture de la Bible : « Notre-Seigneur me donnait des intelligences accompagnées d'une suavité nourrissante sur la sainte Écriture. » ²⁴⁰ Elle affectionne en particulier les psaumes et l'Évangile de Saint-Jean, mais c'est d'abord et avant tout le Cantique des Cantiques qu'elle préfère « puisque c'est le texte par excellence pour traduire l'expérience spirituelle de la vie contemplative, les relations de l'âme-épouse avec le Christ époux. » ²⁴¹ Elle médite à partir de textes bibliques qu'elle a lu elle-même ou qu'elle a entendu lire dans sa communauté ecclésiale. ²⁴²

Marie de l'Incarnation jouit d'une bonne réputation au sein de son monastère des Ursulines de Tours. Pourtant, l'idée de le quitter germe dans son esprit. Lorsqu'un jésuite, Paul Lejeune, invite dans sa *Relation* de 1634 une religieuse à fonder un monastère pour éduquer les Amérindiennes en Nouvelle-France, Marie se sent littéralement transportée :

Mon corps était dans notre monastère, mais mon esprit ne pouvait être enfermé. Cet esprit de Jésus me portait dans les Indes, au Japon, dans l'Amérique, dans l'Orient, dans l'Occident, dans les parties du Canada et dans les Hurons, et dans toute la terre habitable où il y avait des âmes raisonnables que je voyais appartenir à Jésus-Christ. ²⁴³

Lorsque Marie de l'Incarnation décrit son désir de participer aux missions, elle n'entend pas jouer un rôle secondaire, mais de premier plan : « j'embrassais toutes ces pauvres âmes, je les tenais dans mon sein, je les présentais au Père éternel ». ²⁴⁴ Elle se sait capable d'entreprendre une tâche de conversion des âmes à grande échelle : « Cela est juste que mon divin époux soit le Maître ; je suis assez savante pour l'enseigner à toutes les nations ; donnez-moi une voix assez puissante pour être entendue des extrémités de la terre ». ²⁴⁵ En

²³⁹ MIA 1654, p. 175.

²⁴⁰ MIA 1654, p. 174.

²⁴¹ Jean Comby, « Dieu donne les mots : Marie de l'Incarnation et l'Écriture sainte », dans *L'itinéraire mystique d'une femme*, Paris, Cerf/Bellarmin, 1993, p. 87.

²⁴² Comby, pp. 90-91. L'auteur souligne également en page 86 que Marie de l'Incarnation « cite la Bible à partir des textes de l'office et de traductions de la vulgate comme ses contemporains du XVII^e siècle ».

²⁴³ MIA 1654, p. 198.

²⁴⁴ *Idem*.

²⁴⁵ MIA 1654, p. 200

employant le mot « savante », Marie de l'Incarnation ne fait pas référence à une forme d'érudition scientifique comme Sor Juana Inés de la Cruz utilisera ce même mot, mais à une solide connaissance de la doctrine catholique. En ce sens, elle se juge capable de prendre en main la formation de petites filles autochtones : « Que je m'estimerais heureuse de leur pouvoir apprendre à aimer Jésus et Marie ! »²⁴⁶

Lorsqu'elle s'adresse à son ami, le moine feuillant Dom Raymond de St-Bernard, en 1635 pour solliciter son appui pour aller au Canada, Marie de l'Incarnation lui confie que sa vocation ne date pas d'hier : « Il y a plus de dix ans que je suis poursuivie du désir de travailler au salut des âmes, et je voy tant de charme et de bonheur en l'exercice de cet employ ». ²⁴⁷ Pourtant, même son plus proche ami, qui prévoit de s'embarquer pour rejoindre les Jésuites à Québec, ²⁴⁸ tente de décourager les passions de la religieuse. Marie de l'Incarnation est une femme, et aucune femme n'a encore pris part à une mission française outre-mer. Le projet est considéré trop dangereux pour le sexe faible, mais l'ursuline n'est guère impressionnée par cet argument :

... j'envisage tous les travaux, tant de la mer que du païs, ce que c'est que d'habiter avec des Barbares ; le danger qu'il y a de mourir de faim, ou de froid ; les occasions fréquentes d'être prise ; enfin tout ce qu'il y a d'affreux dans l'exécution de ce dessein : après ces réflexions où il n'y a rien qui puisse contenter la nature, mais plutôt où il y a beaucoup de choses qui la peuvent effrayer, je ne trouve point de changement dans la disposition de mon esprit... ²⁴⁹

Même la plus ferme volonté ne garantit pas la réussite de ce projet. Marie de l'Incarnation est déjà dans la mi-trentaine ; elle ne possède ni titre de noblesse, ni fortune familiale pour soutenir sa cause. Pourtant, ces considérations ne freinent pas Marie de l'Incarnation parce qu'elle sent que Jésus est dans son camp. Il la veut au Canada : « Il me fait voir cette entreprise

²⁴⁶ **MI COR**, Lettre XI à Dom Raymond de St-Bernard, 1635, p. 24.

²⁴⁷ *Idem.*

²⁴⁸ Voir la lettre de Marie à Dom Raymond daté de 1635, **MI COR** XI, p. 24 : « Mais on m'a appris que vous êtes en dessein de vous exposer à une si haute entreprise, et que l'affaire est si avancée que vous devez passer par cette première flotte qui va partir après Pâques. Bon Dieu! Cela est-il vrai? S'il est vrai, de grâce, ne me laissez pas et menez-moi avec vous. », *Idem.* Malheureusement, le projet échoue, Marie de l'Incarnation partira en Nouvelle-France mais son ami Dom Raymond restera en Europe.

²⁴⁹ **MI COR**, Lettre XVII à Dom Raymond de St-Bernard, p. 27.

comme la plus grande, la plus glorieuse et la plus heureuse de toutes les fonctions de la vie Chrétienne ». ²⁵⁰ Appui plus tangible encore, elle reçoit des lettres d'encouragement des pères jésuites établis à Québec. ²⁵¹ C'est toutefois sa rencontre avec Madeleine de la Peltrie, ²⁵² une femme riche prête à investir dans la fondation d'une école à Québec, qui concrétisera le projet. Les deux femmes s'embarquent ensemble en 1639, accompagnées de deux autres ursulines et d'une servante de Mme de la Peltrie, Charlotte Barré.

Marie de l'Incarnation, fondatrice et supérieure des ursulines de Québec, sait qu'elle n'aura pas la vie facile. Non seulement la traversée de l'Atlantique est pénible, mais dès son arrivée à Québec, elle devra vivre à l'étroit dans une petite maison en attendant de faire construire un monastère. Mais ces inconforts ne minimisent pas sa joie. Son plus grand rêve devient enfin réalité :

Ce que nous avons veu en arrivant dans ce nouveau monde nous a fait oublier tous nos travaux : car entendre louer la Majesté divine en quatre langues différentes : voir baptiser quantité de Sauvages : entendre les Sauvages mêmes prêcher la loy de Jésus-Christ à leurs compatriotes, et leur apprendre à bénir et à aimer notre Dieu : les voir rendre grâces au ciel de nous avoir envoyées dans leur païs barbare pour instruire leurs filles, et leur apprendre le chemin du ciel ; tout cela, dis-je, n'est-il pas capable de nous faire oublier nos croix et nos fatigues... ? ²⁵³

Dès leur arrivée à Québec, les Ursulines reçoivent les Amérindiens des deux sexes qui les sollicitent au parler. ²⁵⁴ Elles leur font la charité et offrent de la nourriture en guise d'accompagnement aux leçons de catéchisme : « ce nous est une consolation bien sensible de nous ôter le pain de la bouche pour le donner à ces pauvres gens, afin de leur inspirer l'amour de notre Seigneur et de sa sainte

²⁵⁰ **MI COR**, Lettre XII à Dom Raymond de St-Bernard, 1635, p. 27.

²⁵¹ **MI COR**, Lettre XXVIII à Dom Raymond de St-Bernard, 1637, p. 64.

²⁵² Madeleine de la Peltrie décide de mettre son argent pour la conversion des Sauvages suite à une maladie si terrible qu'elle fait le vœu de se consacrer à l'apostolat en cas de guérison. Remise sur pied, elle contracte un faux mariage pour mettre la main sur la totalité de son argent et met le cap pour la Nouvelle-France en compagnie des Ursulines en 1639. Elle sera longtemps la principale source de revenu de la communauté québécoise et se portera également au secours de Marguerite Bourgeoys à Montréal. Pour un récit plus détaillé, voir Françoise Deroy-Pineau, *Marie Guyart femme d'affaires, mystique, mère de la Nouvelle-France 1599-1672*, Montréal : Fides, 1999 ou encore Françoise Deroy-Pineau, *Madeleine de La Peltrie : Amazone du nouveau monde*, Saint-Laurent, Bellarmin, 1992.

²⁵³ **MI COR**, Lettre XL à l'une de ses Frères, 1639, p. 88.

²⁵⁴ **MI 1654**, p. 258.

foy. »²⁵⁵ Marie de l'Incarnation est prête à bien des sacrifices pour permettre des conversions. Par exemple, elle doit se mettre à l'étude de leurs langues malgré de puissants maux de tête : « des pierres me roulaient dans la tête ». ²⁵⁶ Pourtant dès 1662, elle aura réussi à en maîtriser plusieurs : « Depuis l'Advent de Noël, jusqu'à la fin de Février je leur ai écrit un Catéchisme Huron, trois Catéchismes Algonguins, toutes les prières Chrétiennes en cette langue et un gros Dictionnaire Algonguin ». ²⁵⁷

Dès leur arrivée, les religieuses doivent transformer leur demeure en hôpital, car les Amérindiens sont nombreux à mourir de la variole. ²⁵⁸ Plus tard s'ajoutent les guerres ; les Iroquois attaquent des tribus rivales, tout particulièrement le peuple huron, et n'épargnent guère les colonies françaises. La survie même de la Nouvelle-France est en jeu : « on a cru quelque temps qu'il falloit repasser en France. » ²⁵⁹ Mais la pauvreté s'avère un ennemi encore plus terrible que les guerriers des Grands Lacs : « Mon sentiment particulier est que si nous souffrons en Canada pour nos personnes, ce sera plutôt par la pauvreté que par le glaive des Hiroquois. » ²⁶⁰ La colonie reste dépendante de la bonne foi de la métropole pour le financement, les vivres, le transport et la marchandise qui fait rouler l'économie.

Marie de l'Incarnation doit se montrer habile gestionnaire. L'argent est rare en Nouvelle-France et les besoins sont criants. On confie à sa garde des pensionnaires amérindiennes qui doivent être habillées de la tête au pied, nourries, logées et chauffées aux frais des ursulines. Mais outre ses contraintes d'argent quotidiennes, les problèmes ne manquent pas dans la colonie : « Je vous assure qu'il me faut un courage plus que d'homme pour porter les Croix qui naissent à monceaux tant dans nos affaires particulières, que dans les générales

²⁵⁵ **MI COR**, Lettre XLIII à une Ursuline de Tours, 1640, p. 98.

²⁵⁶ **MI 1654**, p. 258.

²⁵⁷ **MI COR**, Lettre CC à son Fils, 1662, p. 678.

²⁵⁸ **MIA 1654**, p. 257.

²⁵⁹ **MI COR**, Lettre CXLIX à une de ses Soeurs, 1653, p. 500.

²⁶⁰ **MI COR**, Lettre CLXXXIII à son Fils, 1659, p. 615.

du païs, où tout est plein d'épines, (...) et où tout est incertain. »²⁶¹ Alors que des ennuis financiers inquiètent la communauté enseignante, leur monastère brûle en 1650.²⁶² Que cela ne tienne. Marie de l'Incarnation le fait reconstruire en moins de deux ans.

Tout au long de son séjour au Canada, Marie de l'Incarnation garde contact avec la France, en particulier avec son fils, Claude Martin, devenu moine. C'est à lui qu'elle confie ses états d'esprit avec le plus de confiance. Elle lui parle de son travail en Nouvelle-France avec fierté, mais admet qu'il y a également des moments difficiles. Toutefois, la religieuse ne sait pas qu'elle sera lue par d'autres lecteurs bien des siècles plus tard. Ce n'est qu'après la mort de celle-ci que son fils qui fait publier *La Vie de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation à partir de ses écrits* (1677).

Marie Guyart s'éteint en 1672. Son œuvre éducative se poursuivra sans elle. La communauté est déjà bien implantée à Québec : « Avant de mourir, mère Marie eut la consolation de donner l'habit religieux à plusieurs Canadiennes de naissance venues prendre la relève. »²⁶³ À sa mort, la population de la Nouvelle-France a l'impression d'avoir perdu une sainte.²⁶⁴ Les objets lui ayant appartenu servent de reliques pendant longtemps.²⁶⁵ Béatifiée par le pape Jean-Paul II le 22 juin 1980, elle attend toujours sa place au panthéon des saints. Première institutrice du pays, fondatrice d'une école encore

²⁶¹ **MI COR**, Lettre CXLIII à son Fils, 1652, p. 485.

²⁶² Les Ursulines doivent faire construire trois monastères différents au XVII^e siècle. Le premier érigé entre 1641-1642, brûle le 30 décembre 1650. Reconstitué en 1652, il est détruit dans un second incendie, le 20 octobre 1686, mais cette fois, après la mort de la fondatrice. Voir Marcel Trudel, *Les écolières des ursulines de Québec*, Montréal, HMH, 1999.

²⁶³ Marie-Emmanuel Chabot, « Guyart, Marie, dite de l'Incarnation », dans le *Dictionnaire biographique du Canada*, volume premier, Québec, Les presses de l'Université Laval, 1966, p. 364.

²⁶⁴ Dans une société à la fois fervente de religion et préoccupée par le danger et le manque de ressources, la population de la Nouvelle-France voyait ses religieuses comme de véritables saintes, parfois même de leur vivant. Voir Dominique Deslandres, « In the Shadow of the Cloister : Representation of Femal Holiness in New France », in Greer and Bilinkoff, *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas*. New York, Routledge, 2002, p. 147.

²⁶⁵ Chabot, p.365.

en opération de nos jours, elle a eu une influence directe et durable sur le système éducatif québécois.

2.2. Les buts éducatifs de Marie de l'Incarnation

Marie de l'Incarnation a fait la classe aussi bien en France qu'en Nouvelle-France et, à titre de supérieure de couvent, elle a supervisé le travail d'autres enseignantes. Pour un grand nombre de fillettes amérindiennes et françaises, elle a établi une discipline de vie et a été un modèle à imiter. Pourtant, le but éducatif de cette ursuline ne peut être dissocié de ses convictions religieuses profondes. Elle cherche d'abord à former des filles pieuses, obéissantes, et surtout, des catholiques pratiquantes. Qu'elle enseigne un chant latin à une Huronne ou la broderie à une Française, Marie de l'Incarnation n'a qu'un seul objectif en tête : sauver des âmes.

2.2.1 Les multiples visages de la conversion

Pour Marie de l'Incarnation, comme pour la plupart des missionnaires de son époque, la conversion du prochain faisait partie intégrante de l'identité spirituelle : « L'idée de sauver les âmes n'était pas qu'un principe abstrait valide, c'était devenu une inquiétude pressante qu'elle ressentait l'obligation personnelle de réaliser, et ainsi sa participation aux missions était essentielle à son épanouissement spirituel. »²⁶⁶ Elle dit, ni plus ni moins, que ses propres désirs sont anéantis, et que c'est Dieu qui a pris la gouverne de ses ambitions d'aller au Canada.²⁶⁷ En ce sens, elle se considère comme un véhicule qui se laisse transporter là où le devoir l'appelle, là où son Époux est encore méconnu : « Elle se voit comme un agent de tri de la divinité, aidant Dieu non de son propre vouloir, mais plutôt parce qu'elle a atteint une ressemblance divine par une vie partagée avec la Trinité. »²⁶⁸ Chaque effort de conversion que mène Marie de l'Incarnation en Nouvelle-France n'est donc pas une mince affaire : il est indispensable pour son propre salut de convertir les Amérindiens à sa foi.

²⁶⁶ “The idea of salvation of souls was not just a valid abstract principle, it became a pressing concern which she felt personally compelled to bring about, and so her participation in the mission was essential to

Marie de l'Incarnation ne diffère pas des Lejeune, Brébeuf, et autres Jésuites qui ont sillonné le Canada pour aller à la rencontre des Amérindiens, Bible en main. Ces derniers pouvaient habiter au sein des tribus pour convertir des néophytes ; Marie aimerait bien les imiter : « si l'on me disoit, il faut maintenant partir pour aller aux Indes, ou à la Chine, ou aux Hiroquois, afin d'en apprendre la langue et de travailler à leur conversion, me voilà prête... »²⁶⁹ Elle se dit également capable de partir pour aller vivre au sein d'une communauté amérindienne : « Si j'étois petit oiseau, j'y volerois pour y rendre à ma façon mes petits services à notre bon jésus. »²⁷⁰ Malheureusement, les vœux prononcés la confinent au cloître. Elle ne peut donc pas espérer être appelée dans un endroit plus sauvage que ne l'est la ville de Québec. L'Ursuline ne peut aller solliciter les Amérindiens directement : elle doit donc attendre que les intéressés viennent à elle.

Pour attirer les païens, Marie de l'Incarnation ne manque pas d'appâts. Elle cuisine leurs plats préférés qu'elle distribue gratuitement avant ou après le catéchisme. Elle fait l'aumône et la charité alors que la situation financière de son couvent est précaire. Elle supervise des conversions de masse et administre le baptême à ceux qui viennent la solliciter. Ce faisant, elle adopte un rôle réservé aux hommes dans la tradition catholique, celui de prédicatrice. Elle est femme, et elle se permet d'enseigner aux hommes, parce qu'il y a urgence de convertir le plus rapidement possible : « L'an passé la Nation des Attikameks se vint rendre ici pour se faire instruire, et plus de la moitié fut baptisée. Le premier Baptême fut en notre Église, comme aussi le premier mariage car quand

her spiritual fulfilment.” Anya Mali, *Mystic in the New World : Marie de l'Incarnation (1599-1672)*, Leiden, New York, Köln, E.J. Brill, 1996, p. 91

²⁶⁷ Mali, p. 74

²⁶⁸ « She sees herself as a divine agent of sorts, helping God not so much of her own volition, but rather as a consequence of having attained the divine likeness through a shared life in the Trinity.” Mali, p. 100.

²⁶⁹ **MI COR**, Lettre CLI à Mère Françoise de St-Bernard, 1653, p. 507.

²⁷⁰ **MI COR**, Lettre CLXV à Mère Angélique de la Conception, 1655, p. 555.

l'homme et la femme sont baptisez on les épouse en même temps en face de l'Église.»²⁷¹

Elle compte sur l'action de chaque nouveau converti pour aller rejoindre d'autres Amérindiens moins facilement accessibles : «Le Capitaine des Abnakinois a quitté son païs et ses gens pour se venir rendre ici sédentaire, afin de se faire instruire, et de pouvoir ensuite attirer ses gens à la foy de Jésus-Christ.»²⁷² D'ailleurs, elle cherche à assurer qu'une bonne influence vienne appuyer les hommes néophytes dans leur foi en organisant des mariages avec ses propres séminaristes, comme dans le cas de ce même Capitaine : « Il fut hier baptisé et marié à une de nos Séminariste nommée Angelle, dont la Relation parloit l'an passé avec éloge. Son zèle le portera bien plus avant, car il est résolu de porter l'évangile à beaucoup d'autres nations. »²⁷³

Marie de l'Incarnation cherche à diffuser son enseignement le plus densément possible. Son action ne se limite pas à un groupe ou à une tribu en particulier. Elle a du mal à refuser les intéressés, quel que soit leur âge, même lorsque l'argent est rare, particulièrement lorsqu'il s'agit de semer des graines de conversion aux quatre vents. Par exemple, elle accepte de veiller à la formation d'une veuve « assez âgée », Geneviève, pour en faire une prédicatrice en région éloignée : « Elle me vint trouver pour me dire, que c'étoit le grand désir qu'elle avoit d'être instruite qui lui faisoit faire tant de poursuites ».²⁷⁴ Le but de Geneviève est de « se rendre capable d'instruire, n'y aiant point de robes noires en son païs pour le faire ».²⁷⁵

Marie de l'Incarnation sait que la méthode de conversion la plus efficace consiste à prendre des élèves internes pour les éloigner de l'influence de leurs parents et amis tout en leur inculquant l'hygiène et les mœurs françaises. Les

²⁷¹ **MI COR**, Lettre LXXIII à son Fils, 1643, p. 200.

²⁷² **MI COR**, Lettre LXXIII à son Fils, 1643, p.201.

²⁷³ *Idem.*

²⁷⁴ **MI COR**, Lettre CCXIII à son Fils, 1664, p. 730.

²⁷⁵ *Idem.*

objectifs éducatifs de Marie de l'Incarnation s'inscrivent dans la logique de l'intégration socioreligieuse que mènent les Jésuites en Nouvelle-France. Elle fait partie d'une pyramide de la transmission du savoir qui a pour but d'atteindre le plus d'Amérindiens possibles selon l'axe : « Jésuite – religieuses – élèves autochtones – adultes autochtones ».²⁷⁶ En formant avec soin leurs jeunes élèves, les religieuses « enseignent aux Amérindiennes qui, par l'exemple et l'émulation, vont ensuite influencer les femmes de leurs tribus, par le mariage, les hommes et tous par le prêche. »²⁷⁷ C'est à ce titre qu'elle consacre d'abord et avant tout ses énergies à éduquer les petites filles, des « âmes innocentes »²⁷⁸, dans l'espoir d'aller les rejoindre les plus vieux dont la carapace est bien souvent plus solide : « Comme elle attribue à la petite Amérindienne un pouvoir convertisseur, cette articulation produit un renversement dans la hiérarchie amérindienne des âges : la petite va enseigner aux adultes de sa nation. »²⁷⁹

Même si elle est cloîtrée, Marie de l'Incarnation espère pénétrer des zones inatteignables par la voix de ses séminaristes, devenues ses porte-paroles. Une fois de retour dans leur milieu de vie ancestral, les anciennes élèves pourront être utiles à la propagation de la religion catholique, comme cette huronne nommée Thérèse qui retournait dans son pays « pour ayder celle de son sexe à la foy et aux meurs »²⁸⁰ après deux ans chez les Ursulines. Thérèse ayant été capturée par des Iroquois en cours de route, son ancienne maîtresse d'école fait la réflexion : « Possible Dieu se servira-t-elle pour les filles yroquoise? »²⁸¹ Elle espère donc avoir une action à long terme sur tous ceux et celles qui viennent à la rencontre de ses séminaristes.

En résumé, Marie de l'Incarnation est prête à tout pour convertir les populations amérindiennes à la foi catholique et c'est dans ce but qu'elle oriente

²⁷⁶ Deslandres, *Croire et faire croire*, p. 378.

²⁷⁷ *Idem.*

²⁷⁸ **MI COR**, Lettre XLII au Père Paul Le Jeune, 1640, p. 93.

²⁷⁹ Deslandres, *Croire et faire croire*, p. 378.

²⁸⁰ **MI COR**, Lettre LXII à la Mère Catherine-Agnès de St-Paul, 1642, p.152.

²⁸¹ *Idem.*

d'abord sa pédagogie. Si elle se consacre tout particulièrement à l'enseignement des jeunes filles dans l'espoir de les voir influencer les adultes de leurs tribus, elle s'intéresse également aux adultes des deux sexes qui viennent la solliciter directement. En effet, chacune de ses pupilles est susceptible de devenir un agent multiplicateur pour se lancer dans la conversion à son tour : c'est un véritable réseau qu'elle espère créer en tissant patiemment chaque fil pour qu'il en croise d'autres. En ce sens, malgré les restrictions de déplacement qui lui sont imposées en tant que religieuse cloîtrée, elle réussit à bâtir des ponts vers l'extérieur.

2.2.2. Bâtir un pays nouveau

Marie de l'Incarnation arrive en Nouvelle-France avec la ferme volonté de participer à la création d'une chrétienté utopique. La missionnaire tourangelle baigne dans l'idéal propre aux premiers religieux arrivant au Canada. Ces derniers croient rencontrer un peuple non corrompu par les travers de la Vieille Europe. Marie de l'Incarnation rêve d'un pays métissé, mais uni sous la croix de son Divin Époux. Comme le souligne Chantal Théry :

Les religieuses s'efforcent, en règle générale, de ne pas exacerber les différences et les oppositions entre les races. Elles croiront plus longtemps à la possibilité d'une « nation-mixte », franco-amérindienne. [...] Elles se sentent moins, avec ces Amérindiennes qu'elles appellent leurs « petites princesses », au contact d'une barbarie bestiale que dans l'utopie d'une Église primitive pleine d'innocence.²⁸²

Les remarques de Marie de l'Incarnation témoignent d'un grand optimisme par rapport à la réceptivité des Amérindiens en général, « ils seront dociles à l'Esprit de Dieu »²⁸³, et plus particulièrement des élèves qui lui sont confiées : « elles se laissent conduire comme des petits agneaux, celles de dix-sept ans aussi bien que celles de sept ou de six »²⁸⁴. Elle se dit également satisfaite des premiers résultats : « On ne les prendrait jamais pour des Sauvages, tant elles

²⁸² Chantal Théry, « Chemins de traverse et stratégie discursive chez Marie de l'Incarnation », *Laval théologiques et philosophiques*, 53 (juin 1997), p. 304.

²⁸³ **MI COR**, Lettre XLV à Mère Jeanne-Françoise Le Vassor, 1640, p. 104.

²⁸⁴ *Idem*.

ont de grâce et d'adresse en ce qu'elles font, et elles sont si dévotes qu'on ne dirait pas qu'elles sont nées dans la Barbarie ». ²⁸⁵

Mais comment créer cette société idéale qu'elle désire ? Non seulement en s'assurant de peupler le territoire de chrétiens pratiquants, mais également, à travers le mariage et la famille, d'avoir un impact à plus long terme. Marie de l'Incarnation a l'impression de contribuer directement au projet de société de la Nouvelle-France. Bien consciente d'avoir entre les mains de futures épouses et mères de famille, elle peut espérer avoir une action directe sur chaque foyer.

Voyons d'abord le mariage. Un des objectifs sous-jacents de l'entreprise missionnaire est d'éradiquer certaines coutumes païennes choquantes telles que la liberté sexuelle ou la polygamie : « C'est pourquoi les missionnaires s'efforcent d'imposer le mariage monogame et des structures familiales qui favorisent l'autorité masculine, la fidélité féminine et l'interdiction du divorce. » ²⁸⁶ Des valeurs que Marie de l'Incarnation tente d'inculquer à ses séminaristes. Elle se réjouit lorsqu'elle y parvient : « Ces enfans ont de si grandes inclinations à la pureté, que si elles sortent pour se promener, elle fuyent la rencontre des hommes, et sont si soigneuses de se couvrir avec une telle décence, que leur maintien s'éloigne bien des façons de faire des Sauvages ». ²⁸⁷ Pendant un temps, elle croit qu'elle réussira à implanter durablement ces notions dans les mœurs amérindiennes.

En christianisant les futures épouses autochtones des colons français, elle assure la reproduction de la population catholique et la survie de la Nouvelle-France à une époque où les femmes européennes sont rares : « Nous en avons eslevé à la françoise qui sçavent lire et escrire, nous les avons mariée avec des François. Les révérends Pères et nous, nous nous sommes cotizez pour

²⁸⁵ **MI COR**, Lettre XLIV à l'un de ses Frères, 1640, p. 109.

²⁸⁶ Deslandres, *Croire et faire croire*, p. 366.

²⁸⁷ **MI COR**, Lettre LX au Père Barthélémy Vimont, 1642, p. 146.

sela ». ²⁸⁸ À plus d'une reprise, Marie de l'Incarnation joue les marieuses en trouvant un époux pour ses protégées : « L'on en a marié une à un François qui a une bonne habitation et une autre qui est Algonguine à un Hiroquois, à condition qu'il se feroit Chrétien. » ²⁸⁹ La diversité raciale semble peu préoccuper Marie de l'Incarnation. Elle considère que le mariage entre hommes français et femme amérindienne est parfaitement normal, si la femme est une bonne catholique, assez instruite pour assurer que les enfants seront élevés comme des Français : « Nous avons francisé plusieurs filles Sauvages, tant Huronnes, qu'Algonguines, que nous avons en suite mariées à des François, qui font fort bon ménage. Il y en a entre autres qui sçait lire et écrire en perfection, tant en sa langue Huronne, qu'en notre François, il n'y a personne qui la put distinguer ni se persuader qu'elle fût née Sauvage. » ²⁹⁰

Elle espère également que ses convertis puissent s'occuper de l'éducation de leurs propres enfants selon les préceptes appris chez les Ursulines et surtout qu'ils sauront inculquer la foi catholique. À quelques reprises, elle se dit convaincue des résultats, comme ces Algoquins de Québec qui : « sont bons chrestien à présent et ilz ellèvent leurs enfans et familles comme des François ». ²⁹¹ Elle enseigne aussi à ses élèves des savoirs qui pourront être bénéfiques à la colonie naissante, par exemple à filer afin de réduire les importations outremer de tissus : « L'on presse tant qu'on peut les femmes et les filles d'apprendre à filer. On veut que nous l'apprenions à nos Séminaristes tant Françaises que Sauvages, et on nous offre de la matière pour cela. » ²⁹²

À l'heure des bilans, Marie de l'Incarnation est fière d'avoir joué un rôle durable dans cet établissement français au Nouveau Monde : « La Colonie Française s'augmente aussi tous les jours, et ces grands bois qui n'étoient

²⁸⁸ **MI COR**, Lettre CCIX à la Mère Marie-Alexis Boschet, 1663, p. 718.

²⁸⁹ **MI COR**, Lettre CCXXX à son Fils, 1667, pp. 786-787.

²⁹⁰ **MI COR**, Lettre CCXLI à la Supérieure des Ursulines de Saint-Denys, 1668, p.821.

²⁹¹ **MI COR**, Lettre CCLI à la Mère Cécile de St-Joseph, 1669, p. 852.

²⁹² **MI COR**, Lettre CCLVIII à son Fils, 1670, p. 873.

habitez que de Bêtes Sauvages, commencent à se peupler de Chrétiens. »²⁹³ Pourtant, Marie de l'Incarnation est également déçue à plusieurs égards. Il n'est pas si facile de convaincre un peuple tout entier d'abandonner ses traditions, ses coutumes et ses valeurs : « Après des années de travail de terrain auprès des autochtones », elle doit réviser son jugement.²⁹⁴ Elle tente d'imposer le modèle d'autorité français de soumission et d'obéissance féminine à des Amérindiennes qui ont un statut plus enviable dans leur propre communauté :

Depuis tant d'années que nous sommes établies en ce pays, nous n'en avons pu civiliser que sept ou huit, qui aient été francisées; les autres qui sont en grand nombre, sont toutes retournées chez leurs parents, quoi que très-bonnes Chrétiennes. La vie Sauvage leur est si charmante à cause de sa liberté, que c'est un miracle de les pouvoir captiver aux façons d'agir des François (...). Les femmes et les filles canotent comme les hommes. Jugez de là, s'il est aisé de les changer après des habitudes qu'ils contractent dès l'enfance, et qui leur sont comme naturelles.²⁹⁵

De plus, les femmes iroquoiennes, qu'elles soient huronnes ou iroquoises, jouissent d'une bonne influence et détiennent des pouvoirs au sein de leur société parce qu'il n'existe pas la hiérarchie européenne « fondée sur le sexe ».²⁹⁶ Enfin, les tribus autochtones d'Amérique sont des peuples déjà sensibles à leurs propres religions. Plusieurs sont prêts à se faire baptiser chrétiens pour des raisons économiques ou politiques sans toutefois abandonner leurs véritables croyances. En ce sens, « elle a sans doute participé davantage à l'enrichissement culturel de ses petites pensionnaires qu'à leur assimilation. »²⁹⁷

Marie de l'Incarnation constate graduellement les problèmes que présente l'éducation des autochtones et s'intéresse de plus en plus à la formation des jeunes filles françaises : « Je ne regarde pas le présent mais l'avenir, m'estimant heureuse d'être employée dans le fondement d'un si grand édifice, tant au regard des François que des Sauvages, puisque les âmes des uns et des autres

²⁹³ **MI COR**, Lettre CCLXVI à Mgr. Victor Le Bouthiller de Rancé, 1670, p. 895.

²⁹⁴ Claire Gourdeau, « Marie de l'Incarnation et la culture amérindienne », p. 253.

²⁹⁵ **MI COR**, Lettre CCXLIV à son Fils, 1668, p. 829.

²⁹⁶ Allan Greer, *Brève histoire des peuples de la Nouvelle-France*, Montréal, Boréal, 1998, [Toronto University, 1997], p. 82.

²⁹⁷ Gourdeau, p. 260

ont également coûté au Fils de Dieu. »²⁹⁸ Elle sent qu'elle doit aider le nouveau pays que bâtissent les arrivants européens. Elle n'hésite pas à s'investir dans la formation des petites filles qui pourtant, étant déjà chrétiennes, obligent les Ursulines à s'éloigner de leur objectif de conversion : « Nous faisons de grands frais pour notre Séminaire ; non qu'il y ait un grand nombre de filles Sauvages sédentaires; mais parce qu'on nous donne plusieurs filles Françaises pour l'entretien desquelles les parens ne peuvent fournir que peu de choses, et d'autres ne peuvent rien donner du tout... »²⁹⁹ Marie réalise que le travail auprès des habitants peut aussi être payant dans l'échelle de la rédemption. Alors qu'en France, les promoteurs des missions intérieures décrivent l'ignorance du peuple en matière de religion, la situation en Nouvelle-France n'est guère plus reluisante : « Ah, qu'il y a dans cette Amérique de cette misérable condition ! Et ce qui est plus déplorable, qu'il y en a dans le Christianisme, qui aveuglez par le péché sont encore plus coupables que [les Amérindiens]. »³⁰⁰

En s'occupant des Françaises, Marie de l'Incarnation garde toujours en vue son objectif de bien instruire les futures épouses et mères de la colonie : « Il n'y en a pas une qui ne passe par nos mains, et cela réforme toute la colonie, et fait régner la religion et la piété dans toutes les familles. »³⁰¹ Les Ursulines offrent également aux femmes françaises la possibilité d'obtenir des cours d'économie familiale : « Outre que l'on a institué en ce païs une Congrégation de la sainte famille pour la réformation des ménages (...), les femmes associées par des Dames de piété, et les filles jusqu'à ce qu'elles soient mariées, par les Ursulines. Elles se rangent les Dimanches chez nous, où une de nous a le soin de leur faire l'instruction... »³⁰² Au fur et à mesure que les femmes européennes débarquent des vaisseaux en provenance de plusieurs régions différentes de France, il apparaît d'autant plus utile aux Ursulines d'assurer une constance des

²⁹⁸ **MI COR**, Lettre CLI à Mère Françoise de St-Bernard, 1653, p. 507.

²⁹⁹ **MI COR**, Lettre CLXXXVI à Mère Françoise de St-Bernard, 1660, p. 637.

³⁰⁰ **MI COR** CL à l'une de ses Soeurs, 1653, p. 503.

³⁰¹ **MI COR**, Lettre CCXIII à Mère Angélique de la Conception, 1664, p. 735.

³⁰² *Idem*.

mœurs dans la communauté québécoise grandissante. La stabilité passe en grande partie par l'éducation.

En conclusion, Marie de l'Incarnation est convaincue de l'importance de l'éducation féminine dans l'érection d'un nouveau pays. En assurant la formation religieuse et morale des mères et épouses de demain, Marie a l'impression d'accomplir un travail important, celui de déposer dans chaque foyer des valeurs chrétiennes qui assureront l'équilibre du noyau familial. D'abord intéressée par les Amérindiennes, elle croit être tout aussi utile à son divin Époux en éduquant les Françaises lorsque les premières se font plus rares, car dans les deux cas, elle joue un rôle tout aussi important pour de sa terre d'accueil.

2.2.3. Une vision de la femme et de ses capacités

Le discours de Marie de l'Incarnation au sujet des femmes s'éloigne peu du modèle de piété et de modestie qui est privilégié dans sa propre société, même lorsqu'elle décrit les Amérindiennes : « les femmes de cette Amérique, quoique Sauvages, sont fort pudiques et honêtes. »³⁰³ Pourtant, la religieuse, qui a elle-même outrepassé plusieurs limites imposées au sexe féminin de son époque, offre une vision particulière de la femme idéale : un être instruit, talentueux et déterminé. Comme le souligne Chantal Théry : « elle héroïse l'apprentissage des connaissances et leur transmission par les femmes », se plaçant dans la lignée de sainte Anne, éducatrice, apprenant à lire à la Vierge.³⁰⁴

Dans plusieurs de ses lettres adressées à des correspondants français, Marie de l'Incarnation cite en exemple la qualité du travail de ses séminaristes. De ses lettres, on peut déduire qu'elle valorise beaucoup l'acquisition de connaissance : « Cette fille a l'esprit si ouvert qu'elle est capable d'instruction comme une fille de vingt ans. Elle n'avoit été que cinq mois dans le Séminaire, et

³⁰³ MI COR, Lettre CX à son Fils, 1647, p. 332.

³⁰⁴ Théry, p. 306.

elle sçavoit rendre compte des principaux points de notre Foy ». ³⁰⁵ Elle louange tout particulièrement celles qui font preuve de détermination : « Elles sont si attentives à ce qu'on leur enseigne, qu'outre ce que le Père les instruit, si je voulois leur faire répéter ce qu'on leur dit, et ce qui est couché au catéchisme depuis le matin jusqu'au soir, elles s'y assujettiroient volontiers ». ³⁰⁶ Enfin, elle semble encourager les Amérindiennes à suivre son exemple et à développer un contact personnel avec Dieu : « Nous avons de très-bonnes Séminaristes, entre lesquelles il y en a une que Dieu a élevée dans un état d'oraison très particulier, et qui est dans une pratique de vertu qui y correspond. » ³⁰⁷

Marie de l'Incarnation, tout en inculquant à ses élèves des valeurs comme la pudeur, l'obéissance et la modestie, est à la fois entourée d'Amérindiennes, dont certaines jouissent d'une autorité à la fois politique et sociale. Elle doit s'adapter à cette réalité. Chantal Théry souligne que Marie de l'Incarnation voit d'un œil souvent favorable l'autonomie dont font preuve ces femmes autochtones, comme en témoigne cet extrait au sujet des Huronnes : « Ces capitainesses sont des femmes de qualité parmi les Sauvages qui ont voix délibérative dans les Conseils, et qui tirent des conclusions comme les hommes ». ³⁰⁸ À plusieurs reprises, elle utilise les termes flatteurs d'*amazonnes* et de *capitainesses* pour les décrire :

En valorisant les femmes, les religieuses spéculent sur les compétences et les places des hommes et des femmes, revendiquent plus de responsabilités, de considération et d'autonomie et critiquent en quelque sorte la répartition duelle et hiérarchisée des attributs et des rôles selon les sexes. ³⁰⁹

Après tout, ces Capitainesses huronnes et iroquoises ne s'éloignent pas tellement du personnage de Marie Guyart elle-même. En effet, même si les contraintes de modestie empêchent la religieuse de se présenter comme une

³⁰⁵ **MI COR**, Lettre XLIII à une Dame de qualité, 1640, p. 96.

³⁰⁶ **MI COR**, Lettre XLII, au Père Paul Le Jeune, 1640, p. 93.

³⁰⁷ **MI COR**, Lettre CXLIX à l'une de ses Soeurs, 1653, p. 501.

³⁰⁸ **MI COR**, Lettre CLXI à son Fils, 1654, p. 546.

³⁰⁹ Théry, p. 305

Amazone, surnom qui par ailleurs lui sera attribué par plusieurs admirateurs, ses écrits démontrent qu'elle se considère comme une pionnière au même titre que les hommes. Elle se lancerait volontiers dans l'exploration et d'aventure, mais faute de le faire, elle sert sa religion avec tout autant de zèle :

Il est vrai que notre clôture ne me permette pas de suivre les ouvriers de l'évangile dans les nations qui se découvrent tous les jours : étant néanmoins incorporée comme je suis, à cette nouvelle Église, notre Seigneur m'ayant fait l'honneur de m'y appeler, il me lie si fortement d'esprit avec eux, qu'il me semble que je les suis par tout, et que je travaille avec eux en de si riches et si nobles conquêtes.³¹⁰

Pour elle, l'instruction féminine est une mission aussi noble que l'instruction masculine. Jamais elle ne dénigrera ses tâches ou les présentera comme étant moins importantes que celles de ses confrères missionnaires.

Dominique Deslandres fait également remarquer que même si Marie de l'Incarnation ne s'attribue jamais l'adjectif de « sainte », elle ne manque pas de faire un rapprochement entre certaines de ses amies, comme Mère Cécile de St-Joseph et Madeleine de la Pelterie, et la sainteté. De plus, l'ursuline mentionne à quelques reprises que ses élèves désignent leurs maîtresses comme des « saintes femmes ».³¹¹ À une époque où le nombre de canonisations féminines est en chute libre en Europe et que l'Église resserre plus que jamais ses critères pour accepter de nouveaux saints dans ses rangs³¹², les religieuses de la Nouvelle-France n'hésitent pas à employer ce mot dans leurs écrits pour désigner leurs contemporains des deux sexes. Marie de l'Incarnation a la ferme conviction que les femmes, aussi bien que les hommes, ont la possibilité d'atteindre le degré de perfection nécessaire pour se gagner un tel titre.

Il faut lire très attentivement les écrits de Marie de l'Incarnation pour y voir une défense du droit des femmes et de leurs capacités. Elle choisit de ne pas

³¹⁰ **MI COR**, Lettre CCXIII à Mère Angélique de la Conception, 1664, p. 735.

³¹¹ Deslandres, « In the Shadow of the Cloister », p. 145. Voir la note de référence 70 en fin de texte.

³¹² Elisja Schulte Van Kessel, « Vierges et Mères entre Ciel et terre », *Histoire des femmes en occident, tome III*, Paris, Plon, 1999, p.184.

formuler ouvertement des plaintes et des revendications quant à la place des femmes dans la société comme l'a fait Sor Juana Inés de la Cruz. Dans tout ce qu'elle écrit, Mère Marie fait preuve d'une humilité qui semble exagérée parce qu'elle a intégré le vocabulaire approprié pour les religieuses de son époque. Pourtant, il s'agit d'un levier qu'elle utilise pour oser s'exprimer plus librement ; plus elle s'abaisse, plus elle peut rebondir avec des idées risquées : « Ne vous laissez pas tromper par la rhétorique bien apprise de la modestie "affectée" (...), écoutez-la parler des "ressorts inconcevables" "que la nature cache en soi. »³¹³ Marie de l'Incarnation n'a donc pas complètement masqué sa vision de la femme idéale, elle est là bien au cœur de ses lettres, mais il faut bien souvent lire entre les lignes.

En conclusion, pour Marie de l'Incarnation, chaque âme gagnée au catholicisme est pour elle une façon de se rapprocher du ciel : « la mission est le lieu où doit se produire le salut ; le salut des uns et des autres, ou plus exactement le salut des uns est assuré par le salut des autres. »³¹⁴ Elle mise sur la conversion des Amérindiens, pour lesquels elle a traversé l'Atlantique, mais se replie également sur les petites Françaises, qui ont elles aussi besoin de guidance spirituelle. Pourtant, ses motivations vont bien au-delà de l'ambition personnelle. Les actions de la missionnaire démontrent à la fois une volonté de s'impliquer dans l'émergence d'une société nouvelle, mais aussi peupler le territoire des femmes fortes et instruites.

³¹³ Théry, p. 308.

³¹⁴ Deslandres, *Croire et faire croire*, p. 448.

2.3. Les pratiques éducatives de Marie de l'Incarnation

Marie de l'Incarnation enseignait aux élèves externes les principes du christianisme, ainsi que la lecture et parfois aussi l'écriture, alors que les pensionnaires recevaient une instruction approfondie qui comprenait aussi la civilité et les bonnes manières, la musique, les travaux d'aiguille et domestiques. Elle s'intéresse à inculquer des savoirs à chaque élève, mais aussi à développer chez elles de l'autonomie :

Elle est à la fois une éducatrice chrétienne qui transmet une culture et une foi – par appropriation à partir d'un modèle transmis –, et elle est aussi à l'écoute et accueil de l'autre dans sa différence et sa richesse. Elle est à la fois une éducatrice du XVII^e siècle : faire de l'autre un croyant chrétien, et une éducatrice moderne : rendre l'autre acteur et auteur de sa propre démarche de foi (...). Son savoir n'est pas un pouvoir, mais une volonté de partager l'amour divin. Ses échanges avec les autres sont communion d'une expérience divine.³¹⁵

Marie de l'Incarnation utilise, outre l'instruction traditionnelle dans les salles de classe, toutes les œuvres de charité comme moyen pédagogique pour transmettre la foi.

2.3.1. Inculquer des savoirs

L'objectif principal des Ursulines de Québec est centré sur la formation de bonnes chrétiennes tel qu'on l'entend en France à la même époque : « Très respectueuses de leurs règles de Tours et de Dieppe, les Ursulines (...) ne sont pas venues pour innover, mais bien plutôt pour transplanter, dans le Nouveau Monde, l'ancien remodelé selon les normes tridentines ».³¹⁶ La congrégation canadienne intégrera aussi, surtout pour ses pensionnaires, l'apprentissage de savoirs qui vont plus loin que la simple mémorisation du catéchisme. Ainsi, les religieuses enseigneront, entre autres, la lecture, l'écriture et le calcul.

³¹⁵ Francine Mimant-Rippe, « Marie Guyart, Marie de l'Incarnation, éducatrice chrétienne et pédagogue », dans *Marie Guyart de l'Incarnation : un destin transocéanique*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 2000. pp. 163-164.

³¹⁶ Dominique Delandres, *Croire et faire croire*, Paris, Fayard, 2003, p. 367.

Dominique Deslandres résume le contenu de l'enseignement offert aux pensionnaires des Ursulines, quelle que soit leur origine ethnique :

Ce sont d'abord les fondements mêmes de l'enseignement tridentin : le catéchisme, les prières et leur détermination, l'oraison, le chapelet, les chants et les cantiques en latin et en vernaculaire – c'est-à-dire ici en « Sauvage » pour les autochtones, et en français, pour les élèves français. S'ajoutent la pratique de l'examen de conscience et celle de la confession qui doivent préparer à la première communion. Lecture, écriture calcul, bonnes mœurs complètent ce programme éducatif auquel on ajoute, pour les filles, la « science des ouvrages » et « milles petites adresses », comme jouer de la viole, propre au sexe féminin de l'époque.³¹⁷

Nous avons vu dans le chapitre précédent que seules les filles de familles aisées auraient pu espérer devenir pensionnaires chez les Ursulines en France. Or, Marie de l'Incarnation ne fait peu de distinction entre ses séminaristes autochtones et françaises pour ce qui est du contenu de l'enseignement, même si parfois les différences linguistiques forcent la division des élèves en sous-groupes. L'ursuline explique qu'Agnès Chabdikichich, une jeune Amérindienne, a pu maîtriser des savoirs souvent réservés aux dames françaises, par exemple la musique : « Elle a fait de très-grands progrez auprès de nous, tant dans la connoissance des mystères, que dans les bonnes mœurs, dans la science des ouvrages, à lire, à jouer de la viole, et en mille autres petites adresses. »³¹⁸ La nature de ce qui est enseigné impressionne, parce que Marie de l'Incarnation veille à la formation religieuse de ses élèves, mais aussi domestique, artistique, et dans une certaine limite, intellectuelle.

Évidemment, les Ursulines ne valorisent ni l'érudition, ni la philosophie, ni les sciences, comme ce sera le cas pour Sor Juana Inés de la Cruz. Toutefois, force est de constater que plusieurs fillettes ont réussi à apprendre beaucoup plus que le catéchisme, par exemple cette petite Huronne de onze ans : « Elle sçait lire, écrire et chanter dans trois langues, sçavoir en Latin, en Français et en Huron. »³¹⁹ Il est peu probable que suffisamment de latin n'ait été appris pour pouvoir comprendre autre chose que des prières et des chants, mais cette

³¹⁷ *Idem.*

³¹⁸ **MI COR**, Lettre XLIII à une Dame de qualité, 1640, p. 96.

³¹⁹ **MI COR**, Lettre CLXVIII à son Fils, 1655, p. 565.

séminariste fait preuve d'un talent admirable pour une jeune fille de l'époque moderne.

En conclusion, Marie de l'Incarnation prend au sérieux ses tâches d'éducatrices. Elle attend de ses élèves qu'elles repartent avec des connaissances nouvelles à la fin de leur scolarité. S'il peut apparaître évident au lecteur contemporain que l'école sert à la transmission des savoirs, la corrélation n'est certainement pas automatique à l'époque moderne, comme il a été démontré plus tôt. Il aurait été facile pour l'ursuline de laisser repartir ses élèves une fois le catéchisme appris par coeur, surtout les autochtones qui risquent de vivre loin des livres et du papier à écrire. Pourtant, Marie de l'Incarnation est fière de confirmer : « Nous avons de jolies séminaristes de 3 nations : nous leur apprenons à vivre à la françoise, à lire et écrire; ce sont les délices de nos coeurs. »³²⁰

2.3.2. Développer l'autonomie

Les pratiques éducatives de Marie de l'Incarnation visent à former des Amérindiennes, mais aussi des Françaises, qui seront autonomes dans leur foi catholique. Elle est bien consciente que les jeunes filles, une fois hors du couvent, seront tentées d'oublier ce qu'elles y ont appris. C'est pourquoi elle doit avoir recours à des stratégies qui impliquent la douceur et la patience. De plus, elle favorise la création d'un attachement maternel entre les religieuses et leurs élèves et elle cherche à s'adapter aux goûts et aux coutumes de chacune. Ainsi, elle valorise davantage la volonté d'apprendre et de se perfectionner que les résultats « académiques » à proprement parler.

³²⁰ MI COR, Lettre CCLXII à Mère Cécile de Saint-Joseph, 1670, p. 883.

Comme nous l'avons mentionné plus tôt, Marie de l'Incarnation tente d'imposer les modèles d'éducation qu'elle a appris lors de son passage aux ursulines en France. Par exemple, « les mœurs des séminaristes, comme celles des pensionnaires françaises, sont strictement surveillées. »³²¹ Elle essaie même d'habituer les Amérindiennes aux pénitences, sans toutefois les encourager :

Elles demandent quelquefois qu'on les châtie, afin de payer à Dieu dès ce monde la peine de leurs péchez. Une aiant été corrigée, on lui demanda ce qu'elle avoit pensé de son châtement; j'ai pensé, dit-elle, que l'on m'aime de ce que l'on me châtie...³²²

Pourtant, elle reconnaît que le contexte de la Nouvelle-France et de la rencontre des cultures exige un doigté particulier. Si son objectif initial est de former des Néo-Françaises, elle met bien vite de l'eau dans son vin et se contente de « Sauvages apprivoisées ».³²³

Marie de l'Incarnation cherche à maintenir la motivation et la soif d'apprendre de ses pensionnaires. La clôture provoque déjà la mélancolie de plusieurs fillettes, habituées au grand air, elle doit trouver des trucs pour garder leurs intérêts en éveil. C'est ainsi qu'elle accorde aux étudiantes des permissions qui seraient décriées dans d'autres établissements français, par exemple celle de danser qui sera vite abolie. Elle mise également sur des outils qui plaisent aux séminaristes : « Les éducatrices de la Nouvelle-France font grand usage des méthodes audiovisuelles pour se mettre à la portée de leur auditoire : peintures religieuses commentées, petite image donnée pour dévotion, récitation musicale du catéchisme, etc. »³²⁴

Pour Marie de l'Incarnation, la bonne disposition intérieure est plus importante que le savoir « mesurable ». Elle fait preuve de patience envers les néophytes qui sont peu doués, si ces derniers font preuve de persévérance :

³²¹ Deslandres, *Croire et faire croire*, p. 375.

³²² **MI COR**, Lettre LXXIII à son Fils, 1643, p. 202.

³²³ **MI COR**, Lettre CLVI à son Fils, 1654, p. 531.

³²⁴ *Idem*.

Le bon Victor qui est un de nos meilleurs Chrétiens, aiant peu de mémoire oublie facilement les prières : il n'en est pas de même pour son intérieur, car il est dans un attention continuelle à Dieu et dans un entretien familier et très intime avec sa Divine Majesté (...). Il a la patience de se faire répéter dix ou douze fois la même prière et la croiant bien savoir il s'en retourne dans sa cabane où il n'est pas plus tôt arrivé qu'il oublie. Alors il revient a mains jointes, il confesse comme un enfant qu'il n'a point d'esprit, et prie pour qu'on recommence à l'instruire.³²⁵

Marie de l'Incarnation est donc soucieuse des résultats à long terme et est aux aguets de tout changement intérieur de ses élèves : « On les entend quelquefois s'entretenir de Dieu, et faire des colloques spirituels. »³²⁶

De plus, l'ursuline désire rendre l'éducation conventuelle attrayante pour les parents amérindiens. Ces derniers ne sont pas prêts à céder la garde de leurs filles à n'importe qui. Par exemple, elle raconte à son fils la visite d'ambassadeurs iroquois à son monastère : « Les Hiroquois et leurs principaux Capitaines nous ont visitées à chaque fois qu'ils sont venus en Ambassade : Ils étoient tous ravis d'étonnement d'entendre nos petites Sauvages si bien chanter. »³²⁷ Les religieuses doivent faire la preuve qu'elles offrent un enseignement de qualité dans un environnement sain. Marie cite une autre surprise des Amérindiens : « ce qui les toucha le plus, fut de voir que ne nous touchant en rien, nous en faisons estime, les aimant et caressant comme les mères aiment et caressent leurs enfans ». ³²⁸

La religieuse se rend compte que les parents amérindiens ne privilégient pas le châtiment corporel qui est pratiqué en France et elle choisit donc d'autres méthodes de contrôle pour ses étudiantes. Elle préférera donc les « menaces, les chantages à l'obéissance, les petites reproches et les moqueries, voire les réprimandes publiques ». ³²⁹ Ainsi, elle peut créer un attachement mutuel nécessaire pour intéresser les étudiantes au catholicisme et à la francisation des mœurs. Marie de l'Incarnation est satisfaite de cette nouvelle façon de faire plus

³²⁵ **MI COR**, Lettre LXXV à Mère Ursule de Ste-Catherine, 1642, p. 161.

³²⁶ **MI COR**, Lettre LXXIII à son Fils, 1643, p. 201.

³²⁷ **MI COR**, Lettre CLVI à son Fils, 1654, p. 531. Voir aussi Lettre CLXI à son Fils, 1654, p. 545.

³²⁸ **MI COR**, Lettre CLXI à son Fils, 1654, p. 544.

³²⁹ Deslandres, *Croire et faire croire*, p.375.

douce des ursulines qui se prennent d'une réelle affection pour leurs séminaristes : « Il semble que nous soyons leurs mères naturelles ; elles se viennent jeter en nos bras, comme à leur refuge, quand elles ont quelque petite affliction. »³³⁰

Quelques récits démontrent que les Ursulines aient bien pu avoir une influence à long terme chez certaines élèves, comme cette lettre écrite par une des religieuses du couvent : « Nous avons appris que notre Séminariste Huronne, qui fut prise il y a dix ans par les Iroquois, estoit mariée en leur pays (...); qu'elle prioit Dieu tous les jours et qu'elle le faisoit prier par d'autres : ce qui paroist d'autant plus estonnant qu'elle n'avoit que treize ou quatorze ans, quand elle fut enlevée par ces Barbares ». ³³¹ Bien entendu, il est impossible de connaître le taux de réussite des Ursulines, mais il est certes intéressant de voir en quoi la volonté de convaincre les Amérindiennes d'adopter un mode de vie contraire à celui de leurs familles et amis a forcé les religieuses à s'adapter aux nouvelles réalités du pays plutôt qu'à imposer des croyances par la coercition.

En conclusion, l'éducation des femmes est pour Marie de l'Incarnation une mission personnelle et sociale. Personnelle, car elle peut puiser dans son travail la satisfaction d'accomplir des tâches pour la gloire de Dieu. Sociale, parce qu'elle démontre une ferme volonté de contribuer à l'érection d'une société stable et chrétienne dans le Nouveau Monde. Son école joue un rôle important pour la Nouvelle-France tout entière, en particulier ses femmes. Enfin, une des particularités de l'ursuline est qu'elle n'abandonne jamais l'idée de répondre aux besoins des Amérindiens comme des Français, des fillettes comme des veuves. Mère Marie désire que son couvent soit le « refuge des affligés et des opprimés : car s'il y a quelque fille qui soit en danger de perdre ou la vie, ou l'honneur, ou les bonnes grâces de ses parents, ou enfin qui soit en quelque

³³⁰ **MI COR**, Lettre XLI au Père Paul Le Jeune, 1640, pp. 91-92.

³³¹ **MI COR**, *appendice XVIII*, Lettre d'une Ursuline de Québec au Père Lejeune, 1653, p. 988.

peine que ce soit », ³³² les chefs autochtones ou encore les Français savent qu'ils peuvent toujours mener femmes et enfants chez les Ursulines « afin de les garder et de les instruire ». ³³³

³³² **MI COR**, Lettre XCVII à son Fils, 1646, p. 287.

³³³ *Idem.*

Chapitre trois

Juana Inés Ramirez de Asbaje de la Cruz *La dixième muse du Mexique*

*Je n'estime ni les trésors ni les richesses
et j'éprouve plus de contentement
à mettre les richesses dans ma pensée
plutôt que ma pensée dans les richesses.*³³⁴

3.1. Une vie consacrée à l'étude

Née sans la protection d'un père, sans argent, et sans noblesse, rien n'indiquait que Juana de Asbaje, petite campagnarde mexicaine, puisse devenir un jour une des poètes les plus célébrées de la langue castillane. Son succès, elle le doit à son talent, mais aussi à son travail politique. Comme le résume bien Jean-Michel Wissmer cette dernière a su tirer toutes les situations à son avantage :

Sa vie illustre la difficulté d'être femme, une femme intelligente, cultivée, entêtée, osée parfois, se battant pour le savoir et la liberté intellectuelle face à une hiérarchie religieuse qui prône la « Sainte Ignorance » [...]. Diplomate, courtisane, elle cherche son intérêt dans ce difficile équilibre entre le profane et le religieux, entre la cour des vice-rois et les autorités religieuses.³³⁵

Juana de Asbaje y Ramirez est née à San Miguel de Nepantla, petite communauté rurale mexicaine, le 12 novembre 1651. Elle est « la fille naturelle » de Pedro de Asbaje, aventurier d'origine basque, et Isabel Ramirez, propriétaire d'*hacienda*.³³⁶ L'expression « *hija natural* » sur tout extrait de baptême de l'époque indique une naissance illégitime, hors des liens sacrés du mariage. Si ce détail peut paraître mineur aujourd'hui, il était extrêmement important dans la

³³⁴ Sor Juana Inés de la Cruz, « Sonnet », *Le divin Narcisse*, Paris, Gallimard, 1987, p. 78. Ci-après, les poèmes de ce recueil seront réunis sous l'abréviation **JC NAR**.

³³⁵ Jean-Michel Wissmer, *La religieuse mexicaine : Sor Juana Inés de la Cruz, ou le scandale de l'écriture*. Genève : Metropolis, 2000, p. 12.

³³⁶ Isabel Ramírez a probablement eu trois filles avec Pedro de Asbaje : Josefa, Juana et María. Celui-là n'aurait jamais ou très tardivement reconnu sa paternité. Avec Diego Lazano, Isabel a eu deux filles et un garçon, Antonia, Inés et Diego. Tout indique de Lazano a reconnu ses enfants et qu'il a veillé à leur soutien financier. Pourtant, Isabel Ramírez ne s'est jamais mariée : elle inscrit dans son testament « femme célibataire ». Voir Rubén Salazar Mallén, *Apuntes para una biografía de Sor Juana Inés de la Cruz*, Mexico, Universidad nacional autónoma de México, 1978, chapitre II, pp. 14-28.

société espagnole de la Nouvelle-Espagne, obsédée par les notions d'honneur, de pureté du sang et de lignage. Juana apprend donc très tôt qu'elle devra cacher ses origines tout au long de sa vie.³³⁷ De plus, elle sait que ce détail compliquera beaucoup ses chances de se trouver un mari acceptant de voir sa descendance entachée de déshonneur, puisque dans la société de Mexico du XVII^e et du XVIII^e siècle, la « bâtardise » se transmettait des parents aux enfants sur plusieurs générations.³³⁸

Juana démontre des talents exceptionnels dès sa plus tendre enfance. Elle apprend à lire dès l'âge de trois ans en suivant sa sœur plus âgée à des leçons de lecture offertes au village par une *amiga*, une enseignante laïque.³³⁹ Vers l'âge de six ou sept ans, elle entend dire qu'il existe à Mexico une université où on enseigne les sciences. C'est alors qu'elle projette de se déguiser en garçon pour assister aux cours réservés à la gent masculine, plan qu'elle ne pourra jamais mettre à exécution³⁴⁰, mais qui témoigne bien de sa grande détermination à assimiler des savoirs traditionnellement réservés aux hommes.

La principale influence de Juana est sans contredit son grand-père maternel, un fermier érudit et poète qui dispose d'une vaste bibliothèque, dont plusieurs livres de dévotion et d'ouvrages de l'époque gréco-romaine.³⁴¹ Déterminée à devenir savante, elle refuse de goûter au fromage parce qu'elle a entendu dire que ce mets rend obtus : « en moi, le désir de savoir était plus

³³⁷ Par exemple, dans le livre de profession du couvent San Geronimo de Mexico, Juana inscrit plutôt *hija legítima*, enfant légitime. Voir Julio Jimenez Rueda, *Sor Juana Inés de la Cruz en su Epoca*, México, Porrúa, 1951, p. 37.

³³⁸ Pour une explication de l'honneur dans la société mexicaine coloniale, voir Ann Twinam. *Public Lives, Private Secrets : Gender, Honor, Sexuality and Illegitimacy in Colonial Spanish America*. Stanford : Stanford University Press, 1999.

³³⁹ «...je n'avais pas encore trois ans quand, comme ma mère avait envoyé une de mes sœurs plus âgée que moi, à l'école pour qu'on lui apprît à lire, je me rendis avec elle à la fois par attachement et une sorte d'espièglerie [...] et je sus lire en si peu de temps que je savais déjà lire couramment quand ma mère l'apprit... ». Sor Juana Inés de la Cruz, « Réponse de la poétesse à la très illustre sœur Philotée de la Croix », traduction de Frédéric Magne, *Le divin Narcisse*, Paris, Gallimard, 1987, p. 238, ci-après **JC REP**.

³⁴⁰ *Idem*.

³⁴¹ Rueda, p. 13.

puissant que celui de manger ». ³⁴² Ainsi, elle apprivoise par elle-même l'histoire et les mathématiques, les sciences et la mythologie. Elle parcourt la Bible. Elle s'initie également à la gestion d'une propriété agricole aux côtés de sa mère illettrée. Pourtant, son talent le plus prodigieux est sans aucun doute sa capacité à écrire de la poésie, talent qu'elle ne considère pas au départ, comme exceptionnel : « je croyais que la même chose arrivait à tout le monde et que tous faisaient des vers, jusqu'à ce que l'expérience me prouvât le contraire. » ³⁴³

Juana passe les premières années de sa vie sur le domaine familial, mais elle comprend assez tôt que ses dons et son goût pour la poésie ne peuvent se développer à leur plein potentiel hors de la capitale. Vers 1660, elle quitte la campagne pour vivre à Mexico, chez sa tante María, épouse de Juan de Mata. Dans la maison de ce couple mondain, elle a l'occasion de prendre des cours de latin auprès d'un universitaire, Martín de Olivas, et maîtrise la langue de l'érudition en vingt leçons. ³⁴⁴ Même si sa famille est trop pauvre pour en faire partie, elle attire rapidement l'attention de la haute société mexicaine : « les gens s'étonnèrent non pas tant de mon intelligence que de la mémoire et des connaissances dont je faisais preuve à un âge auquel on aurait dit que j'eusse à peine appris à parler. » ³⁴⁵

Deux ans plus tard, Juana entre comme dame de compagnie à la cour vice-royale de Mexico parce qu'elle est « jolie, aimable, prodigieusement savante pour son âge et déjà pleine d'esprit » ³⁴⁶. La poète est placée sous la protection de la vice-reine, la marquise de Mancera, une « bonne marraine » ³⁴⁷, qui sera un de ses plus grands soutiens. Une amitié inébranlable se développe entre l'adolescente et la femme d'âge mûr. Grâce à ce contact inestimable, Juana jouit

³⁴² JC REP, p. 238.

³⁴³ JC REP, p. 254.

³⁴⁴ Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz, les pièges de la foi*, Paris, Gallimard, 1987, p.125.

³⁴⁵ JC REP, p. 238.

³⁴⁶ Bénassy-Berling, Marie-Cécile, « Sor Juana Inés de la Cruz une expression des élites culturelles mexicaines du XVIIe siècle », *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* 67, no 23, 1997, p. 24.

³⁴⁷ *Idem*.

d'une position privilégiée pour faire connaître son talent. La cour du Vice-roi joue un rôle primordial à Mexico au XVII^e siècle :

[Elle] exerç[e] une double mission civilisatrice : elle transm[et] à la société de Nouvelle-Espagne les modèles de culture aristocratique européenne et propos[e] à l'imitation collective un type de sociabilité différent de celui qu'offr[ent] les deux autres grandes institutions de Nouvelle-Espagne : l'Église et l'Université.³⁴⁸

Ce séjour sera déterminant dans la vie de la jeune poète. La cour est le mécène le plus important de toute la colonie. L'adolescente, qui est issue d'une famille de campagne sans noblesse, peut donc y amasser de l'argent et s'acheter des livres. Pourtant, malgré le statut enviable dont elle jouit à la cour, Juana ne peut entrer dans l'âge adulte sans faire un choix essentiel pour toute femme néo-hispanique : se marier ou prendre le voile.

Pourquoi une courtisane, ayant une certaine affection pour les mondantités, a-t-elle préféré le cloître aux noces ? Plusieurs historiens ont cherché à expliquer ce choix étonnant.³⁴⁹ Pourtant, la réponse la plus solide provient de Juana elle-même. L'adolescente a préféré la solitude d'une cellule aux soucis, aux exigences et aux dangers de la maternité qui auraient nui à une carrière d'écrivain naissante :

Je devins religieuse, car bien que sachant que cet état présentait beaucoup de choses (accessoires, dis-je, et non pas formelles) contraires à mon esprit, toutefois, étant donné mon refus total du mariage, c'était ce qu'il y avait de moins disproportionné et qui convenait le mieux avec ce que je pouvais choisir quant à mon souci primordial de salut ; devant lequel (parce que le plus important à la fin) cédèrent et courbèrent la nuque toutes les petites insolences de mon esprit.³⁵⁰

Juana entre donc au couvent des carmélites déchaussées de St-Joseph en août 1667. C'est déjà un honneur d'y être admise puisqu'elle est sans

³⁴⁸ Paz, p. 44.

³⁴⁹ Une des principales théories est qu'il aurait été difficile à la poète de trouver un mari fortuné : d'une part, elle ne jouissait pas d'une large fortune ni d'un nom de famille prestigieux et de plus, son statut d'enfant naturel a certainement été un facteur entravant l'alliance souhaitable. Elle n'a pas de père, pas de dot (un bienfaiteur doit payer sa dot pour entrer au couvent). De plus, on peut postuler que Juana a toujours été attristée de voir sa mère, malchanceuse en amour, devoir élever seule ses enfants. Paz, pp. 152-154.

³⁵⁰ JC REP, p. 239.

fortune : « Les neuf dixièmes des places dans les monastères de la Nouvelle-Espagne sont réservées aux familles riches et puissantes ».³⁵¹ Pourtant, les règles strictes et les pénitences sévères imposées par l'ordre des Carmes ont raison de sa vocation. Trois mois plus tard, elle quitte l'enceinte du couvent sans terminer la période de probation imposée aux aspirantes religieuses, le noviciat.

Le 21 février 1669, elle tente une seconde incursion dans la vie religieuse, cette fois au couvent de San Geronimo, de l'ordre des hiéronymites (Saint-Jérôme), « un grand couvent à la fois mondain et dévot »³⁵², qui correspond mieux au style de vie qu'elle entend mener.³⁵³ Cet ordre est beaucoup moins friand de pénitences que celui des Carmes. De plus, les visites au parloir sont permises et la règle est suivie avec un certain laxisme. La jeune adulte prend le nom de Sor Juana Inés de la Cruz; désormais, elle ne quittera son couvent que par l'imagination.

Sor Juana installe dans sa cellule une imposante bibliothèque, des instruments scientifiques et de musique. Sa mère lui fait cadeau d'une esclave, Juana de San José. Une nouvelle vie s'organise tranquillement pour la poète. Sa cellule est un endroit solitaire, propice à l'écriture et à l'étude. Ses amis³⁵⁴ défilent au parloir et viennent y discuter littérature ou sciences comme dans un salon :

Fréquentaient également les couvents de nombreux prédicateurs, théologiens et autres personnes distinguées, clercs et séculiers. Les cérémonies religieuses abondaient ; à la sortie,

³⁵¹ Marie-Cécile Bénassy-Berling, « Sor Juana Inés de la Cruz une expression des élites culturelles mexicaines du XVIIe siècle », *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, no 67, Toulouse, 1997, p.25.

³⁵² *Idem*.

³⁵³ Le couvent de San Geronimo de l'ordre de Saint-Jérôme a été fondé à Mexico en 1586 par une ancienne religieuse conceptionniste, Isabel de Guevara. Il est réservé aux femmes créoles. Vers l'époque de Sor Juana, il y avait environ 50 religieuses de chœur, qui cohabitaient avec les filles à instruire, les bonnes, les esclaves, et une panoplie d'autres femmes qui, pour toutes sortes de raisons, désiraient y habiter sans prendre le voile. En tout, Octavio Paz calcule deux cent femmes. Voir Paz, *Las trampas de la Fe*, Barcelone, Seix Barral, 1982, p. 179.

³⁵⁴ Sor Juana pouvait recevoir des visiteurs prestigieux comme les vice-rois (par exemple le couple Mancera) ainsi que des membres de la cour. Octavio Paz compte parmi les amis et défenseurs de la poète le recteur de l'université de Mexico Juan Ignacio Castorena y Ursúa, l'évêque de Puebla Manuel Fernández de Santa Cruz. Paz, *Las Trampas de la Fe*, p. 182.

les assistants rendaient visite aux religieuses dans les parloirs. Ainsi se formaient de véritables groupes d'habitues.³⁵⁵

Les couvents étaient donc des lieux de transit de la culture et de la science. Pourtant, ils étaient également contrôlés de près par l'archevêché et chaque religieuse devait obéir à un directeur spirituel.³⁵⁶ La production artistique, philosophique et scientifique sortait rarement de l'enceinte des murs : « nous pouvons apprécier la chance que nous avons que Sor Juana n'ait pas débuté sa carrière d'écrivain dans un couvent, mais sous un mécénat laïc de haut calibre »³⁵⁷. L'existence de Sor Juana est un éternel paradoxe. Comme le résume Octavio Paz, « si son destin était les lettres, elle ne pouvait être ni femme mariée lettrée ni célibataire lettrée. Par contre, elle pouvait être religieuse lettrée »³⁵⁸. Si elle était restée laïque toute sa vie, Sor Juana aurait pu être soumise à un mari sans fortune et perdre le prestige social nécessaire pour être lu ; si elle était entrée au couvent sans passer par la cour du vice-roi, les normes de comportement imposées aux religieuses auraient certes nui à la promotion de son talent : « Les nonnes ne devaient pas écrire par plaisir. »³⁵⁹ Les religieuses étaient surveillées par un contrôle hiérarchique, mais les appuis dont jouissait Sor Juana à la cour vice-royale lui ont permis de contourner bien des règles imposées aux religieuses.

Sor Juana a réussi à préserver ses goûts pour les mondanités au couvent de San Geronimo. Les religieuses appliquaient mollement certains règlements, comme celui de la clôture. Par exemple, les religieuses pouvaient recevoir au

³⁵⁵ Paz, *Les pièges de la foi*, p. 166.

³⁵⁶ Le directeur spirituel de Sor Juana Inés de la Cruz était le jésuite Antonio Nuñez de la Miranda. C'est lui qui l'a convaincue de devenir religieuse malgré ses appréhensions. Grand admirateur de l'œuvre de sa protégée, Miranda essaie néanmoins de la ramener à un emploi du temps qui sied mieux à une servante du Christ. Vers 1690, il entre en conflit avec elle. Ils se réconcilient en 1694 mais pour très peu de temps : il meurt deux mois avant elle en 1695. Pour un portrait de la relation entre Sor Juana et son directeur, voir María Agueda Mendez. "Vicisitudes e injusticias novohispanas: Sor Juana y Antonio Nuñez de Miranda", *Revista de Humanidades*, no. 6, 1999, México, pp. 57-72.

³⁵⁷ "We can appreciate how fortunate we are that Sor Juana did not start her life as a writer within a convent but rather under lay patronage of the highest calibre." Asunción Lavrin, "Unlike Sor Juana? The Model Nun in the Religious Literature of Colonial Mexico", *Feminist Perspectives on Sor Juana Inés de la Cruz*, Detroit, Wayne State University Press, 1991, p. 76.

³⁵⁸ Paz, *Les pièges de la foi*, p. 156.

³⁵⁹ "Nuns were not supposed to write for pleasure", Lavrin, p. 75.

parloir sans leur voile et ne se dissimulaient pas toujours derrière une grille.³⁶⁰
Sor Juana a profité de cette souplesse relative :

Elle avait fait du parloir du couvent une sorte de salon où, autour des tasses de chocolat, des gâteaux et des fruits, on parlait littérature et théologie, on récitait des poèmes et on improvisait, on faisait et défaisait des réputations.³⁶¹

De la même manière, le couvent permettait aux religieuses d'accumuler des biens matériels et des richesses, et ce, malgré leur vœu de pauvreté. Par exemple, la production littéraire de Sor Juana était rémunérée par la cour et par l'Église, ce qui lui a permis d'accumuler de l'argent qu'elle a pu réinvestir dans son couvent, ainsi que d'acheter les livres nécessaires à son étude.³⁶²

La carrière littéraire de Sor Juana a connu son apogée au cours de la décennie 1680 sous le parrainage de la nouvelle vice-reine María Luisa de Paredes, mieux connue sous le pseudonyme de Lysis dans les nombreux poèmes qui lui sont adressés.³⁶³ Sor Juana développe pour cette dernière un mélange d'amitié – car la marquise visite souvent le couvent de San Geronimo – et d'admiration sans bornes :

À ton pouvoir absolu
sur un mode souverain
pour assujettir l'univers
il suffit d'un simulacre.³⁶⁴

C'est cette dernière qui se chargera, dès son retour à Madrid, de faire connaître l'œuvre de Juana à travers l'Espagne, en faisant publier les deux

³⁶⁰ Paz, *Les pièges de la foi*, p. 166.

³⁶¹ Paz, *Les pièges de la foi*, p. 343.

³⁶² Paz, *Les pièges de la foi*, p. 397.

³⁶³ Tomás de la Cerda y Aragón, marquis de la Laguna, et sa femme María Luisa Gonzaga Manrique de Lara, comtesse de Paredes, ont régné sur Mexico de 1680 à 1686. Sor Juana a participé à la conception d'un Arc de triomphe célébrant leur entrée en fonction et composé un poème, *Le Neptune allégorique*, pour cette occasion. L'amitié s'est rapidement développée entre la marquise et la religieuse. Après le retour de son amie Lysis en Espagne en 1688, Sor Juana a gardé un contact épistolaire avec son amie, mais ces lettres n'ont pas été retrouvées à ce jour. Bénassy-Berling, « Sor Juana Inés de la Cruz une expression des élites culturelles mexicaines du XVIIe siècle », Toulouse, *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 1997, p. 27.

³⁶⁴ JC NAR « Au portrait d'une beauté pudique », p. 67.

premiers volumes de l'œuvre complète de la Mexicaine.³⁶⁵ Alors qu'au même moment, en Nouvelle-Espagne, les événements malheureux se précipitent pour Sor Juana, l'Espagne découvre cette nouvelle auteure. Elle devient, sans le savoir, très prisée dans les cercles littéraires de l'Ancien Monde.

Voyons un bref aperçu de l'ensemble de la carrière littéraire de Sor Juana. Nous pouvons subdiviser l'œuvre poétique de Sor Juana en deux catégories, le profane et le sacré, et bien sûr, distinguer la poésie de la prose :

Son œuvre connue se compose de 211 textes profanes (poèmes d'amour et de circonstance, comédies, énigme, lettres, etc.) et de 267 textes religieux (autosacramentales, villancicos, poèmes religieux, textes de dévotion, etc.). Cette production reflète donc un équilibre presque parfait entre ses deux commanditaires : la cour (les vice-rois et l'élite intellectuelle) et l'Église.³⁶⁶

On retrouve dans l'œuvre de Sor Juana de nombreux sonnets d'amour et de romances, dont ceux qu'elle a destinés aux deux grands amours platoniques de sa vie, en l'occurrence deux vice-reines, la marquise de Mancera (surnommée Laura dans les poèmes) et la marquise de Laguna (Lysis). Un poème très particulier ayant également retenu l'attention de nombreux littéraires est le *Primero Sueño*, une très longue fable sur la condition humaine, et bien sûr, son thème de prédilection, l'acquisition de la connaissance.³⁶⁷ Sor Juana Inés de la Cruz est également reconnue pour la profondeur et l'originalité de son œuvre dramatique. Il y a le théâtre profane, particulièrement les *sainetes*³⁶⁸ et les

³⁶⁵ Le premier recueil paraît sous le titre *Inundación castalida* (titre abrégé) à Madrid en 1689, et le second, *Segundo volumen de las obras de Soror Juana Inés de la Cruz* (titre abrégé) à Séville en 1692. Ces volumes sont réédités à plusieurs reprises, toujours chez un imprimeur espagnol, jusqu'en 1725. Pour une chronologie complète de ces publications, voir Marie-Cécile Bénassy-Berling, *Humanisme et religion chez Sor Juana Inés de la Cruz : La femme et la culture au XVII^e siècle*, Paris, Sorbonne, 1982, pp. 415-421.

³⁶⁶ Wissmer, p. 17.

³⁶⁷ Parmi les travaux les plus célèbres portant sur le *Primero Sueño*, on retrouve ceux de José Pascual Buxó (Comme par exemple *Sor Juana Inés de la Cruz : Amor y conocimiento*, México, UNAM, 1996) et ceux de Georgina Sabat de Rivers qui écrit sur ce sujet depuis la parution de sa thèse à l'Université John Hopkins en 1969 (Comme par exemple : *El "Sueño" de sor Juana Inés de la Cruz: Tradiciones literarias y originalidad*. Colección Tâmesis: Serie A; Monografía, no. 63. Londres: Tâmesis, 1976.).

³⁶⁸ Les *sainetes* (sanyètes en français) sont de courtes interventions théâtrales légères et divertissantes qui peuvent être insérées entre les actes d'une pièce plus longue ou plus sérieuse. Très en vogue pendant le Siècle d'Or hispanique, les *sainetes* mettent souvent en scène des personnages de la classe populaire (de la plèbe) et une intrigue très simple : « Golden Age Playwrights (...) [were] striving to divert their audiences by peppering their major works with interstitial sketches and songs portraying colourful, often picaresque

comédies dont son œuvre la plus célèbre, *Los Empeños de una casa* (1683), une comédie de cape et d'épée, et le théâtre sacré (*autosacramentales*³⁶⁹ et *loas*³⁷⁰) dont le plus célèbre exemple demeure le *Divin Narcisse* (publié en 1690).

Malgré son énorme succès littéraire, Sor Juana n'a pas que des admirateurs. Un curieux mélange vient troubler sa carrière : l'arrivée à l'archevêché de Mexico de Aguiar y Seijas, un misogyne avoué qui devient son ennemi juré, et la controverse entourant la publication d'un texte de théologie, la *Carta atenagórica*, que la hiéronymite fait paraître en 1690. Dans ce texte érudit en prose, Sor Juana critique un sermon prononcé quarante ans plus tôt par le très célèbre jésuite portugais, Antonio Vieira, au sujet des finesses de Jésus Christ. La religieuse utilise les écrits de saint Augustin, de saint Jérôme, et d'autres textes fondateurs de l'Église, pour démolir les arguments de Vieira.³⁷¹ Si les autorités religieuses de la Nouvelle-Espagne avaient toléré avec réticence une religieuse poète et mondaine dans ses rangs, elles ne pouvaient pas faire de même avec une rebelle osant critiquer un homme d'Église, et de surcroît, un intellectuel admiré.

characters. » Lucy Harney, "Carnival and Critical Reception of the *Sainete* tradition", MNL 117, no.2 (2002), p.311. Voir le site: <http://muse.jhu.edu/journals/mln/v117/117.2harney.pdf> (Site consulté le 7 juillet 2005)

³⁶⁹ « Issus à l'origine des drames liturgiques représentés dans les églises, les *autosacramentales* développent à partir du XVI^e siècle, un nouveau genre théâtral, dont la signification religieuse répond au développement de la Contre-Réforme. Ils sont généralement donnés dans les rues et sur les places publiques à l'occasion de la Fête Dieu. » Voir : « Le théâtre du Siècle d'Or », site internet réalisé par l'Académie de Civilisation et de Culture européenne, <http://www.don-juan.org/francais/espagne/le17m3f1.htm> (consulté le 7 juillet 2005).

³⁷⁰ D'abord de simples monologues au XVI^e siècle, les *loas* sont devenus, au fil du temps, de brefs dialogues théâtraux qui servent de prologues à des pièces de théâtre plus élaborées, par exemple, des *autosacramentales*. Voir l'introduction par Celsa Carmen García Valdés de Sor Juana Inés de la Cruz, *Los Empeños de una casa*, Barcelone, PPU, 1989, p.46, ci-après abrégé **JC EMP**.

³⁷¹ La *Carta Atenagórica* a été publiée par l'ami de Sor Juana, l'évêque Manuel Fernández de Santa Cruz, accompagnée d'une lettre *Carta de Sor Filotea*, écrite par Santa Cruz sous le pseudonyme d'une femme, pour l'enjoindre à se consacrer davantage aux choses de Dieu. Paz, *Las Trampas de la fe*, p.520.

En 1691, Sor Juana sent le besoin de se justifier. Elle fait donc circuler un manuscrit, *La Réponse à Sœur Philotée de la Croix*, un brillant plaidoyer en faveur du droit des femmes à l'éducation.³⁷² Sor Juana sait que ses lecteurs sont d'abord et avant tout des hommes d'Église, des intellectuels cultivés, loin d'être gagnés à sa cause. *La Réponse de la poétesse* est sans aucun doute le texte où la religieuse expose le plus ouvertement ses idées. Il s'agit, selon Octavio Paz, de la « première biographie intellectuelle d'une femme ».³⁷³ Ce n'est donc pas un texte qui se veut révolutionnaire ou qui cherche à jeter sur papier les arguments qui serviront de base à la création d'une société plus féministe, mais un ultime effort pour défendre une vie consacrée à l'étude.

La Réponse est structurée de façon progressive : elle commence sous l'auspice de la modestie et garde les éléments les plus provocateurs pour la fin. Sor Juana utilise trois méthodes pour bâtir son argumentation. Tout d'abord, Sor Juana donne son propre exemple pour expliquer que si Dieu l'a voulu curieuse et férue d'étude, elle n'est coupable d'aucun crime en voulant tout savoir. Deuxièmement, elle utilise des exemples de femmes savantes pour démontrer qu'elle n'est pas seule dans sa situation, mais bien l'héritière d'une longue lignée. Enfin, avec des procédés rhétoriques, elle réfute les arguments de ceux qui font la promotion de la Sainte Ignorance en utilisant les travaux de deux pères fondateurs du christianisme, saint Paul et saint Jérôme, les faisant presque passer pour de grands défenseurs des femmes.

Évidemment, de tels propos ont été très mal reçus par les autorités religieuses, particulièrement par l'archevêque de Mexico Aguiar y Seijas, qui ne cherchait qu'une occasion de la faire taire définitivement. Le prélat contraint Sor

³⁷² Le manuscrit qui a longtemps circulé à Mexico a été publié pour la première fois en 1700 dans le recueil posthume de Diego Calleja. Prêtre jésuite, admirateur et hagiographe de Sor Juana, Calleja a édité le troisième tome des œuvres complètes de Sor Juana après la mort de la Marquise de Laguna et de la poétesse : Sor Juana Inés de la Cruz, *Fama y obras posthumas del Fenix de Mexico*, Madrid, 1700. La version réimprimée la plus récente est la suivante : Calleja, Diego. *Vida de Sor Juana*. Toluca, Estado de México: Instituto Mexiquense de Cultura, 1996.

³⁷³ Octavio Paz, « préface » (1987), *JC NAR*, p. 7.

Juana à cesser toute activité littéraire et à vendre son imposante bibliothèque au profit des démunis. Ces sanctions ont peut-être été ordonnées par un tribunal secret de l'Inquisition en 1693.³⁷⁴

En 1694, elle signe avec son propre sang une lettre où l'on peut lire : « Je crois en tout ce que croit et professe la Sainte Mère l'Église Catholique notre mère (...), pour la défense de laquelle je suis prête à verser mon sang... »³⁷⁵ Bref, quelques mots devant témoigner au monde de la grande humilité retrouvée. Celle qu'on désignait comme la Dixième muse du Mexique meurt moins d'un an plus tard, le 17 avril 1695, dans une épidémie de peste (ou fièvre pestilentielle) qui s'est abattue sur la ville faisant de nombreuses victimes.

La fin tragique de Sor Juana a longtemps consterné ses admirateurs. Il est difficile de croire que la religieuse rebelle ait accepté de se plier aux exigences de son archevêque sans répliquer. Un nouvel indice tend à démontrer que, même si elle a dû renoncer à écrire dans les quatre dernières années de sa vie de 1691 à 1695, elle a résisté avec beaucoup de force de caractère à « l'agressivité du clergé ».³⁷⁶ La découverte d'un nouveau manuscrit, *Carta a Serafina Cristo*, daté de 1691, ridiculisant les débats orageux entourant la publication de la *Carta Atenágorica* puis de la *Réponse a la Sœur Philotée de la Croix*, laisse croire que Sor Juana, n'a perdu ni son mordant, ni son humour, même dans l'adversité.³⁷⁷

³⁷⁴ Sor Juana Inés de la Cruz a adressé une pétition au « Tribunal Divino » (voir annexe 2), mais peu de détails viennent expliquer le contexte dans laquelle celle-ci a été écrite. L'auteur de l'hagiographie de Sor Juana, Diego Calleja affirme que la pétition demandant pardon pour ses fautes a été présentée en 1693. Nous savons que le directeur spirituel de la religieuse, le père Nuñez de la Miranda, était un des responsables de l'Inquisition et que ces derniers étaient en mauvais terme pendant cette période. Ce qui est certain, c'est qu'il y a nécessairement eu un pacte de silence conclu entre Sor Juana et ses opposants puisqu'elle a cessé toute activité littéraire et publique après 1691. Voir Paz, *Las trampas de la Fe*, pp. 582-594.

³⁷⁵ « creo todo aquello que cree y confiesa la Santa Madre Iglesia Católica nuestra madre (...) por cuya defensa estoy presta a derramar la sangre... » Sor Juana Inés de la Cruz, « Lettre de repentance ». Voir le site : <http://www.dartmouth.edu/~sorjuana/> (site consulté le 26 juin 2005). Voir aussi annexe 3, p. 7.

³⁷⁶ Bénassy-Berling, Marie-Cécile, « Actualidad del sorjuanismo (1994-1999) », *Colonial Latin American Review*, Dec. 2000, vol. 9, no. 2, p. 277.

³⁷⁷ Il existe une polémique au sujet de la *Carta a Serafina de Cristo* entre deux sorjuanistes mexicains de renom. Elias Trabulse, qui a découvert la lettre, croit qu'elle est originale, alors que Antonio Alatorre

3.2. Les buts éducatifs de Sor Juana Inés de la Cruz

La femme idéale néo-hispanique est encouragée à « tenir ses mains et son esprit occupés aux tâches domestiques, pour éviter les tentations que la paresse pourrait provoquer ».³⁷⁸ La curiosité et la quête de connaissances sont suspectes dans une société où le contrôle de soi et la soumission à l'autorité sont les valeurs prédominantes. Sor Juana Inés de la Cruz croit au contraire que l'éducation devrait être accessible aux deux sexes : « Lorsqu'elle réclame le droit à l'étude pour les filles, la Mexicaine s'inscrit admirablement dans un siècle qui est bien décidé à ne pas accorder ce droit, mais qui se pose tout de même la question ». Pourtant, Sor Juana reste prudente. Elle nous rappelle qu'elle ne cherche pas à provoquer la colère de l'Inquisition.³⁷⁹ Elle ne fait donc pas la promotion d'une éducation généralisée pour l'ensemble des femmes de la Nouvelle-Espagne et ne s'aventure surtout pas dans le dangereux chemin du droit au savoir des autochtones ou des esclaves. Elle se contente de parler en son nom, et parfois aussi pour ce petit nombre que Dieu a pourvu d'une intelligence exceptionnelle au sein des classes aisées, « spécialement pour les chrétiennes, et plus spécialement encore pour les religieuses. »³⁸⁰

3.2.1. Étudier : un moyen privilégié de s'approcher de Dieu

Plus haut, nous avons vu que l'entreprise éducative de Marie de l'Incarnation était d'abord et avant tout motivée par une quête personnelle de salut par la conversion des Amérindiens. L'ursuline considérait l'enseignement comme une des voies d'accès privilégiées pour se rapprocher du Ciel. Dans le

considère qu'il s'agit d'une copie. Pour démêler cette histoire, voir : Elias Trabulse, *El enigma de Serafina de Cristo*. Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 1995, et la réponse : Antonio Alatorre, « Elias Trabulse, la muerte de Sor Juana », *Nueva Revista de Filología Hispanica*, 14 (2) : 441-46. Voir aussi Bénassy-Berling, « Actualidad del sorjuanismo », p. 278.

³⁷⁸ « ...tener sus manos y su mente ocupadas en labores domésticas, para evitar las tentaciones que el ocio podría proporcionar. » Pilar Gonzalbo Aizpuru, « Con amor y reverencia. Mujeres y familia en el México colonial. », *Biblioteca virtual Miguel Cervantes*. www.cervantesvirtual.com, (Site consulté le 31 juillet 2005.)

³⁷⁹ « ...je ne veux rien avoir à faire avec le Saint Office, car je suis ignorante et je tremble d'exposer quelque proposition dissonante... », *JC REP*, p. 236.

³⁸⁰ Bénassy-Berling, *Humanisme et religion*, p. 278

cas de Sor Juana Inés de la Cruz, ce n'est pas l'enseignement, mais bien l'étude personnelle qu'elle choisit pour en arriver au même résultat. La hiéronymite présente l'étude comme son propre chemin pour accomplir la volonté divine.

Dans plusieurs de ses poèmes lyriques, *Prétendons que je suis heureuse* par exemple, Sor Juana introduit le thème du contraste entre l'ignorance et le savoir. Elle présente l'intelligence comme étant un don naturel. Elle postule que même si elle essayait de freiner son esprit, elle en serait incapable :

Oh! Si comme il en existe pour apprendre,
il existait un séminaire ou une école
pour apprendre à ignorer,
on pouvait enseigner cet art !³⁸¹

Elle reprend la même idée de façon beaucoup plus directe dans son texte autobiographique *Réponse à Sœur Philotée de la Croix*. Sor Juana y explique tout d'abord qu'au cours de sa vie, de nombreuses personnes lui ont conseillé d'abandonner sa quête perpétuelle de savoir : « Cette étude ne convient pas à la sainte ignorance que vous devez ; vous allez vous perdre, vous allez vous étourdir à une telle hauteur à cause de votre propre perspicacité et pénétration d'esprit. »³⁸² Un des arguments principaux qu'utilise Sor Juana pour répliquer à ces critiques est que l'étude est un besoin vital, une disposition naturelle de l'esprit. À titre de preuve, elle explique que même lorsque la Mère supérieure de son couvent lui a interdit l'accès à la bibliothèque, elle a poursuivi ses travaux : « même si je n'étudiais pas dans les livres, j'étudiais dans toutes les choses que Dieu a créées ; c'était elles qui me servaient de lettres, et toute cette machine universelle de livre. »³⁸³ En démontrant que l'intelligence est un don inné, la religieuse laisse sous-entendre qu'il s'agit là d'une volonté beaucoup plus forte qu'elle et que cette volonté vient d'en haut.

³⁸¹ JC OBR, tome 1 (Lírica personal), *Finjamos que soy feliz*, p.8, « ¡Oh, si como hay de saber, hubiera algún seminario o escuela donde a ignorar, se enseñaran los trabajos! ».

³⁸² JC REP, p.246.

³⁸³ JC REP, p. 253.

Sor Juana attribue directement à Dieu son talent, sa passion pour les lettres et son goût pour les sciences, se présentant comme une victime non consentante de l'intelligence :

...dès que m'éclaira la première lueur de raison, mon inclination pour les lettres fut si véhémente et puissante que, ni les répréhensions de l'extérieur – et on m'en a fait beaucoup – ni celles que je me faisais intérieurement – et elles ne furent pas peu nombreuses –, n'ont suffi à me détourner de cette impulsion naturelle que Dieu a mise en moi : Sa Majesté sait pour quelle raison et dans quel but ; et elle sait que je lui ai demandé d'éteindre la lumière de mon entendement et de ne m'en laisser que ce qu'il faut pour respecter sa Loi, puisque le reste est superflu, d'après certains, chez une femme ; et il y en a même qui disent que c'est un mal.³⁸⁴

Elle attribue également à une volonté divine la clé de son succès, car selon sa démonstration, elle prétend n'avoir jamais cherché à briller : « le Seigneur sait (...) combien je me suis efforcée de cacher mon nom, ce qui ne me fut pas permis ».³⁸⁵ Sor Juana choisit donc de se décrire comme une religieuse modèle en utilisant une modestie qui convient à son vœu d'obéissance. Les arguments qu'elle présente au sujet de la volonté de Dieu se veulent irréfutables, car personne ne peut prétendre connaître celle-ci avec certitude. En quelques lignes, elle retourne la situation à son avantage, insinuant que ceux qui la critiquent ne respectent pas la « Loi » divine.

Kathleen Myers établit un lien entre la *Réponse* de Sor Juana et la forme standardisée d'écriture conventuelle, la *Vida*. Les religieuses de l'époque moderne étaient souvent encouragées par leurs directeurs à écrire au sujet de leurs vies spirituelles. Ces textes autobiographiques, qu'on retrouve aussi bien en Espagne, qu'en France que dans d'autres pays catholiques, ont pour objectif de démontrer que l'ensemble de la vie de la religieuse a été consacré à accomplir la volonté de Dieu.³⁸⁶ Selon Kathleen Myers, Juana s'inscrit bel et bien dans cette tradition lorsqu'elle présente sa vie comme une longue quête de

³⁸⁴ JC REP, p.237.

³⁸⁵ *Idem.*

³⁸⁶ Kathleen Myers, *Neither Saints Nor Sinners*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p.104.

savoir avec comme objectif ultime la connaissance du savoir suprême, la théologie.³⁸⁷

Sor Juana utilise la philosophie humaniste pour expliquer son amour pour l'étude d'autres matières que les sciences religieuses, comme si le savoir profane était un « prologue » au savoir religieux.³⁸⁸ Elle croit qu'on aurait tort de limiter l'étude des femmes à certains ouvrages préautorisés puisque c'est en vagabondant d'une science à l'autre que l'on réussit à mieux comprendre que « toutes les choses sortent de Dieu ».³⁸⁹ Elle conçoit le savoir comme une grande chaîne universelle où tout est interrelié : « je voudrais que mon expérience personnelle persuade tout le monde de ce que non seulement [les différentes disciplines] ne se gênent pas mais qu'au contraire elles s'aident mutuellement en se donnant de la lumière et en s'ouvrant la voie ».³⁹⁰ Elle prône aussi la polyvalence : « ce que je ne comprends pas chez un auteur d'une science je le comprends souvent chez un autre d'une autre science qui semble très éloignée ; et ces points en s'expliquant éclairent les exemples métaphoriques d'autres arts ».³⁹¹ On ne peut donc accéder directement à la science suprême, la théologie, sans faire de détours par d'autres domaines de savoir, ce qui justifie une curiosité sans bornes et une passion complémentaire pour les lettres, les mathématiques ou le droit.

En somme, Sor Juana est certaine d'avoir un allié dans sa quête de la connaissance : « Dieu m'a fait la grâce d'un très grand amour pour la vérité »³⁹². Une meilleure compréhension du monde lui permet de « diriger [son travail] au service de Dieu ».³⁹³ L'étude est donc le chemin qu'elle choisit pour se rapprocher du Ciel. Comme elle le résume : « il me semblait que c'était une lourde ineptie, étant catholique, de ne pas savoir tout ce que l'on peut connaître

³⁸⁷ *Idem.*

³⁸⁸ Paz, *Las Trampas de la Fe*, p. 628.

³⁸⁹ *JC REP*, p. 243.

³⁹⁰ *Idem.*

³⁹¹ *Idem.*

³⁹² *JC REP*, pp. 236-237.

³⁹³ *JC REP*, p. 240.

de cette vie, par des moyens naturels, des mystères divins ». ³⁹⁴ Convaincue que si Dieu avait voulu une Terre peuplée de femmes sottes, il ne les aurait pas pourvues d'une bonne capacité de raison, elle sous-entend que les interdictions qui prévalent dans sa société sont le résultat de la mauvaise volonté des hommes.

En conclusion, Sor Juana Inés de la Cruz partage avec Marie de l'Incarnation une même façon de légitimer leurs actions : elles disent accomplir la volonté à Dieu. Elles présentent toutes deux l'instruction féminine comme la clé qui ouvre les chemins vers une rencontre avec le divin. Leur quête est différente : l'une la voit en terme d'évangélisation des âmes tandis que l'autre désire atteindre son but par l'étude des sciences et des arts. Outre cette nuance, elles considèrent que la femme qui s'instruit ne le fait pas au détriment de sa piété et de ses convictions religieuses, au contraire, elle pose un geste concret pour s'approcher de Dieu.

3.2.2. Peupler le pays de femmes instruites

Marie de l'Incarnation n'aspire pas qu'au seul idéal de perfectionnement personnel, elle se soucie également du perfectionnement de la collectivité. Elle croit fermement que son travail d'institutrice aura des conséquences positives pour la Nouvelle-France. Elle se donne comme défi de peupler le pays de femmes chrétiennes, ayant de bonnes mœurs, qui deviendront de bonnes mères de famille. Sor Juana Inés de la Cruz partage l'opinion de l'ursuline : pour elle, l'éducation féminine est essentielle pour l'ensemble de la société néo-hispanique. La solution que propose d'emblée la hiéronymite pour améliorer les mœurs de la Nouvelle-Espagne est de permettre aux filles d'étudier afin de discerner le bien du mal. Pour ce faire, il est essentiel de remédier à une lacune majeure : permettre aux femmes d'assumer le rôle de professeurs.

³⁹⁴ *Idem.*

Dans sa poésie, Sor Juana est préoccupée par la vulnérabilité de la fille ignorante, plus susceptible de se laisser bernier par le premier venu, par exemple une de ses romances les plus célèbres *Hommes stupides* où elle demande aux hommes de reconnaître la responsabilité de leurs actes :

Hommes stupides qui accusez
la femme sans aucune raison
sans voir que vous êtes l'occasion
des choses que vous leur reprochez
...
Vous combattez leur résistance
et ensuite avec gravité
vous dites que fut légèreté
ce qu'a obtenu l'insistance³⁹⁵

Pour Sor Juana, si les femmes sont maintenues dans « l'extrême dénuement »³⁹⁶, elles sont mal outillées pour faire face à ce qu'on exige d'elles dans la société de la Nouvelle-Espagne : la préservation de leur honneur à tout prix. Veiller à leur instruction est donc, pour la religieuse hiéronymite, la meilleure façon de former une génération bien armée pour discerner le bien du mal.

Bref, Sor Juana se prononce en faveur d'une meilleure éducation féminine, mais elle demeure prudente. Comme l'indique Marie-Cécile Bénassy-Berling, cette dernière sait doser ses revendications :

Sor Juana ne réclame pas de véritables universités féminines, elle énonce des principes généraux, et ne fait pas allusion à une quelconque réforme du régime que connaissaient les petites filles dans les couvents de Mexico ou d'ailleurs.³⁹⁷

Sor Juana se porte surtout à la défense de l'étude personnelle : « les études privées et particulières, qui les a interdites aux femmes ? », demande-t-elle.³⁹⁸ En effet, la curieuse est condamnée assouvir son besoin d'apprendre toute seule. La seule alternative, faire appel à un professeur de sexe masculin, peut s'avérer dangereux pour la vertu.

³⁹⁵ « Romance », *JC NAR*, p. 73.

³⁹⁶ *JC REP*, p. 261.

³⁹⁷ Bénassy-Berling, *Humanisme et religion*, p. 286.

³⁹⁸ « pero los privados y particulares estudios, ¿quién los ha prohibido a las mujeres? », *JC MONT*.

Sor Juana Inés de la Cruz est une autodidacte qui a puisé ses connaissances dans les livres : « tous ceux que j'ai pu lire tant dans les lettres divines qu'humaines n'ont pas manqué de m'aider ».³⁹⁹ Mais toutes les femmes n'ont pas la capacité de faire seules le cheminement intellectuel qui mène au savoir. Sor Juana explique qu'il est toujours préférable d'apprendre en compagnie d'un professeur : « On sait combien il est difficile d'étudier dans [les livres] ces caractères sans âme, sans la voix vivante et l'explication du maître ».⁴⁰⁰ À cause du manque criant d'enseignantes, les femmes néo-hispaniques sont trop souvent condamnées à l'ignorance ou sont laissées à elles-mêmes. C'est pourquoi elle réclame la possibilité pour les femmes d'enseigner les matières intellectuelles « comme cela se passe pour le travail de la broderie et autres travaux domestiques traditionnels. »⁴⁰¹

Les femmes qui désirent apprendre ont de la difficulté à trouver des professeurs compétents de sexe féminin. Dans une société où l'honneur revêt une importance capitale, les professeurs masculins peuvent présenter un risque pour la bonne réputation des élèves. L'instruction féminine en Nouvelle-Espagne est plongée dans un perpétuel cercle vicieux : pas d'enseignantes, pas d'étudiantes et vice-versa. Sor Juana demande donc : « Quel inconvénient peut-il y avoir à ce qu'une femme âgée, savante en lettres, de saintes conversation et coutumes, ne puisse se charger de l'éducation des jeunes filles ? ».⁴⁰²

Selon Sor Juana, l'instruction des filles par les femmes serait souhaitable pour la société néo-hispanique dans son ensemble : « Ô combien de dégâts éviterions-nous à notre république si les femmes âgées étaient savantes (...), et si elles savaient enseigner... »⁴⁰³ L'absence de professeurs capables de transmettre un savoir de qualité aux fillettes, oblige plusieurs pères à avoir

³⁹⁹ JC REP, p. 256.

⁴⁰⁰ JC REP, p. 240.

⁴⁰¹ JC REP, p. 261.

⁴⁰² JC REP, p. 262.

⁴⁰³ JC REP, p. 261.

recours à des maîtres masculins, ce qui provoque trop « d'unions illégales »⁴⁰⁴ à cause de la proximité et de la relation hiérarchique. Préférer une enseignante pour instruire les jeunes filles permet de les protéger « et éviter que celles-ci se perdent par manque de savoir ».⁴⁰⁵ Selon Juana, les hommes devraient se contenter d'exercer une lointaine autorité sur les adolescentes : « dans le sévère tribunal d'un confessionnal ou dans l'enseignement à distance du haut d'une chaire, ou dans la connaissance éloignée des livres ; mais non pas dans les attouchements et la proximité. »⁴⁰⁶ Si les femmes pouvaient enseigner, les parents pourraient dormir sur leurs deux oreilles, car leurs enfants seraient entre de bonnes mains.

En conclusion, Sor Juana Inés de la Cruz se prononce sur l'importance de l'éducation féminine pour la société néo-hispanique avec beaucoup de prudence. Contrairement à Marie de l'Incarnation qui s'était donné la mission d'instruire le plus d'étudiantes possible de tous les milieux et les conditions sociales, Sor Juana Inés de la Cruz est consciente qu'une telle requête serait impensable dans une société basée sur la démarcation économique, sociale et la séparation des groupes raciaux. Elle partage peut-être même aussi cette vision. Sor Juana limite ainsi la portée de son argumentation à défendre les droits des femmes qui ont le goût, la capacité, le talent et l'argent pour étudier, ce qui, pour son époque, est un droit loin d'être acquis. Elle insiste sur le fait que la bonne société pourrait y trouver son compte : la femme instruite est en effet mieux préparée à résister aux mauvaises tentations et à défendre son honneur.

3.2.3. À la défense du droit des femmes au savoir

Marie de l'Incarnation croit qu'à plusieurs égards, les femmes ont des ressources insoupçonnées et qu'elles ont la capacité d'accomplir un travail comparable à celui des hommes dans bien des domaines. Pourtant, elle ne

⁴⁰⁴ *Idem.*

⁴⁰⁵ *JC REP*, p. 262.

⁴⁰⁶ *Idem.*

formule pas directement un tel énoncé : elle utilise plutôt des stratégies rhétoriques qui lui permettent d'avancer ses idées sans s'écarter du discours conventionnel permis aux religieuses. Sor Juana Inés de la Cruz partage également la croyance que les femmes peuvent rivaliser avec les hommes dans bien des domaines, particulièrement dans le domaine intellectuel. Pourtant, force est d'admettre que Sor Juana est beaucoup plus directe que la Tourangelle dans ses doléances et ses récriminations.

Nombreux sont ceux qui, à l'instar de Dorothy Schons, voient en Sor Juana la « première féministe d'Amérique ».⁴⁰⁷ Cette appellation anachronique gêne plusieurs chercheurs, par exemple Octavio Paz, qui comprend toutefois pourquoi on la perçoit ainsi : elle revendique plus de droits pour ses contemporaines et « elle écrit que l'intelligence n'est pas le privilège des hommes tout comme la sottise n'est pas l'apanage des femmes. »⁴⁰⁸ En couchant sur papier les travers de sa société, Sor Juana sait que son texte est susceptible de causer des remous.

Dans sa *Réponse à Sœur Philotée de la Croix*, Sor Juana demande ni plus ni moins l'égalité intellectuelle entre les hommes et les femmes. Elle le fait en pesant chacun de ses mots, bien entendu, mais aussi par son choix d'écrire en prose. Stéphanie Merrim souligne que la religieuse est délibérément subversive en adoptant le genre littéraire de l'essai d'érudition pour mettre en forme sa pensée : « Sor Juana défend activement le droit des femmes à l'éducation et, implicitement, une participation dans l'ordre masculin. [...] Pour Sor Juana, le fait d'écrire avec les mots de l'ordre dominant était peut-être en soi une revendication du droit des femmes à écrire au sein de ce monde... »⁴⁰⁹ L'écriture de textes d'érudition à la mode de l'époque, avec argumentation

⁴⁰⁷ Dorothy Schons citée dans Paz, *Las Trampas de la Fe*, p. 628.

⁴⁰⁸ « defiende su derecho al saber profano, así sea como prólogo del sagrado; escribe que la inteligencia no es privilegio de los hombres ni la tontería exclusiva de las mujeres », *Idem*.

⁴⁰⁹ "Sor Juana militantly defends a women's right to education and, by implication, participation in the male order. (...) For Sor Juana, to write with the words of the ruling order may well have entailed claiming that equal rights to write in that world". Stéphanie Merrim, « Towards a Feminist Readings of Sor Juana », *Feminist Perspectives on Sor Juana Inés de la Cruz*, Détroit, Wayne University Press, 1991, pp.22-23.

rigoureuse, citations latines et références bibliques, était réservée à ceux qui avaient reçu une solide éducation dans les collèges, chez les Jésuites par exemple. Or, Sor Juana, sans n'avoir jamais étudié dans des institutions de renom, avance ses idées aussi aisément qu'un professeur d'université.

Dans une lettre à son confesseur, Juana avait déjà posé la question qui la préoccupait depuis longtemps : « Quelle révélation divine, quelle détermination de l'Église, quel diktat de la raison nous imposent à nous [les femmes] des lois aussi sévères ? »⁴¹⁰ Dans la *Réponse à Sœur Philotée de la Croix*, Sor Juana démontre les lois sont trop sévères dans société néo-hispanique et qu'elles ne sont pas fidèles à la tradition occidentale. Elle dresse la liste de grandes femmes qui l'ont précédée, puisant ses modèles dans la Bible⁴¹¹ puis dans l'Antiquité païenne gréco-romaine⁴¹² et les débuts de la chrétienté.⁴¹³ Elle termine avec des exemples plus contemporains, en mentionnant au passage Isabelle de Castille et Christine de Suède.⁴¹⁴ C'est l'Église qu'elle cible lorsqu'elle pose ses questions les plus provocatrices : « comment se fait-il que l'Église ait permis qu'écrivent une Gertrude, une Thérèse, une Brigitte, la religieuse d'Agreda et bien d'autres encore ? »⁴¹⁵ Ces femmes ont non seulement été acceptées au sein de l'Église pour leur sagesse, mais plusieurs d'entre elles ont eu l'honneur d'être sanctifiées.

Comme un argument très souvent avancé contre l'instruction féminine est que l'étude nuit aux tâches familiales, qu'elle prive une épouse et une mère d'un temps précieux à consacrer à sa famille, Sor Juana concentre davantage sa

⁴¹⁰ « ¿Qué revelación divina, qué determinación de la Iglesia, qué dictamen de la razón hizo para nosotras tan severa ley? », **JC MONT**.

⁴¹¹ La reine Déborah, la reine de Saba, Abigaïl, Esther, Rahab, Anne mère de Samuel. *Ibid.*, p.256.

⁴¹² Les Sibylles, Minerve, Pola Argentaria, la fille de Tirésias, Zénobie, Arete, Nicostrate, Aspasia Milesia, Hipasie, Léonce, Julie, Corrine et Cornélie. **JC REP**, pp. 256-257

⁴¹³ Catherine d'Alexandrie, Gertrude, Paule, Blesila, Fabiola, Proba Falconia. **JC REP**, p. 257.

⁴¹⁴ Marie-Cécile Bénassy-Berling laisse entendre que Sor Juana était plus ou moins en contact avec la reine d'Espagne et celle de Suède. Pourtant, l'historienne n'a pu retracer l'origine de deux autres noms mentionnés par la poète, la duchesses de Aveyro et la Comtesse de Villaumbrosa. Peut-être Juana les mentionne-t-elle par politesse? Voir Bénassy-Berling, *Humanisme et religion*, p. 284.

⁴¹⁵ **JC REP**, p. 265.

démonstration sur les religieuses.⁴¹⁶ Elle adresse son discours directement à l'Église catholique néo-hispanique. Sor Juana s'étonne de l'énergie déployée pour freiner l'accès des religieuses au savoir alors que ces dernières pourraient apporter une contribution personnelle. Comme le résume bien Marie-Cécile Bénassy-Berling : « À ses yeux, il est injuste et absurde de laisser en friche la moitié des intelligences (...) étudier et écrire ne sont pas seulement des occupations fructueuses pour les femmes elles-mêmes, elles le sont aussi pour le service de l'Église. »⁴¹⁷

Sor Juana regrette que le potentiel de ses consœurs soit gâché à des futilités, alors qu'elles pourraient s'occuper de façon plus productive :

En quoi est-ce nuisible qu'au moment où je devrais être à la grille tenant des propos disparates, ou dans une cellule murmurant combien passent à l'extérieur et dans la maison, ou me disputant avec les autres, ou réprimandant la pauvre servante, ou vagabondant de par le monde en pensée, je gaspille mon temps à étudier ?⁴¹⁸

Évidemment, lorsqu'elle aborde le sujet de l'étude, Sor Juana n'encourage pas la lecture de n'importe quel ouvrage. Sor Juana admet que le savoir est une arme à deux tranchants aussi dangereuse « [qu']une épée dans les mains d'un fou furieux », car parfois, « le savoir est plus nuisible que l'ignorance. »⁴¹⁹ Seuls les gens capables de le faire devraient entreprendre de parfaire leurs connaissances : « Ô si tous (...) prenions la mesure de notre talent avant d'étudier, et ce qui est pire, d'écrire (...) combien d'intelligences que l'on voit déformées (...) ne le seraient pas ! »⁴²⁰ Pourtant, cette maxime s'applique aux hommes aussi bien qu'aux femmes :

⁴¹⁶ Bénassy-Berling, p. 412.

⁴¹⁷ Bénassy-Berling, *Humanisme et religion*, pp. 278-279.

⁴¹⁸ « ¿Por qué ha de ser malo que el rato que yo había de estar en una reja hablando disparates, o en una celda murmurando cuanto pasa fuera y dentro de casa, o peleando con otra, o riñendo a la triste sirviente, o vagando por todo el mundo con el pensamiento, lo gastara a estudiar? », **JC MONT**.

⁴¹⁹ **JC REP**, p. 259

⁴²⁰ **JC REP**, p.260.

Le vénérable docteur Arce⁴²¹ (...) conclut enfin, avec prudence, que la lecture publique en chaire et la prédication dans les églises ne sont pas permises aux femmes ; mais qu'étudier, écrire et enseigner à titre privé, ne leur est pas seulement permis, mais très profitable et utile ; il est évident que cela ne s'applique pas à toutes les femmes, mais à celles-là seulement que Dieu aurait dotées d'une vertu et d'une prudence particulières et qui seraient très avancées et érudites et auraient la valeur et les autres qualités nécessaires à un emploi si sacré. Et ceci est tellement juste que l'on devrait interdire l'interprétation des Saines Écritures, non seulement aux femmes (...), mais aux hommes aussi, lesquels simplement parce qu'ils le sont pensent qu'ils sont sages (...) parce que nombreux sont ceux qui étudient pour ignorer...⁴²²

Sor Juana ne comprend tout simplement pas pourquoi il existe une distinction entre l'intelligence masculine et l'intelligence féminine.

Sor Juana aimerait que les religieuses puissent jouer un rôle intellectuel important et puissent même écrire. Elle sait que malgré le renom dont elle jouit sur le plan littéraire, elle est critiquée pour avoir tenté de satisfaire aux exigences des lettres et du voile. Sor Juana se demande pourquoi on la blâme d'avoir écrit alors que ce fait n'est jamais reproché aux hommes : « j'ai cherché avec beaucoup d'attention quels dommages pouvaient causer les vers, et je n'ai rien trouvé ». ⁴²³ Par exemple, d'autres religieux de la Nouvelle-Espagne comme son célèbre ami et poète renommé Carlos Sigüenza y Góngora, mènent une double carrière littéraire et religieuse à la fois sans se voir inquiétés. Elle demande pourquoi on s'acharne sur elle : « Si le mal se trouve dans ce qu'une femme y recoure, on voit bien que plusieurs en ont usé de façon très louable ; en quoi suis-je donc particulièrement coupable ? » ⁴²⁴ Encore une fois, elle dénonce la discrimination qu'elle subit à cause de son sexe.

Sor Juana s'engage également dans une discussion sans doute encore plus controversée, celle de l'attitude des pères de l'Église envers les femmes. La religieuse utilise d'abord saint Paul, puis saint Jérôme, pour en faire ses alliés.

⁴²¹ Juan Díaz d'Arce était un professeur d'études bibliques à l'Université de Mexico plus d'un demi-siècle avant la « Réponse » de Sor Juana. Voir Bénassy-Berling, *Humanisme et religion*, p. 282.

⁴²² JC REP, p. 258

⁴²³ JC REP, p. 268.

⁴²⁴ *Idem.*

Nous savons par Sor Juana qu'un argument évoqué par l'Église catholique néo-hispanique contre l'instruction féminine est la fameuse phrase de l'épître de saint Paul aux Corinthiens : « Que les femmes se taisent dans les Églises ».⁴²⁵ Selon elle, la phrase de saint Paul exige des bavardes qu'elles ne nuisent pas au travail des apôtres en piaillant durant les sermons, sans plus.⁴²⁶ Une seconde phrase de la Bible fait également l'objet d'une critique révisionniste : « Que la femme apprenne en silence ».⁴²⁷ Sor Juana interprète ce passage comme étant favorable à l'éducation féminine : « ce passage est plus en faveur des femmes qu'en leur défaveur, puisqu'on y ordonne aux femmes d'apprendre, et que pendant qu'elles apprennent il est clair qu'il est nécessaire qu'elles se taisent ».⁴²⁸

La hiéronymite présente également le saint patron de son couvent, saint Jérôme, comme un homme entouré de disciples féminins, dont sainte Paule, « très savante dans les langues hébraïque, grecque, latine, et très habile à interpréter les écritures ».⁴²⁹ De plus, Sor Juana utilise un passage d'une lettre de saint Jérôme comme la preuve que celui-ci était un opposant de la sainte ignorance. En effet, le Père de l'Église donne comme conseil à une mère de famille d'enseigner les saintes Écritures alors que sa fille est encore toute jeune. Sor Juana rétorque : « Si c'est ainsi que le Saint voulait que l'on éduquât une petite fille qui commençait à parler, que n'aura-t-il pas voulu pour ses religieuses ? »⁴³⁰, ce qui lui permet de supposer que le père du christianisme n'aurait pas approuvé des politiques rigides de la Nouvelle-Espagne envers les servantes du Christ.

Ainsi, Sor Juana insinue, grâce aux citations latines empruntées à Paul et à Jérôme, que les arguments évoqués par les intellectuels conservateurs de la

⁴²⁵ Saint Paul, Premier épître aux Corinthiens (14 , 34).

⁴²⁶ JC REP, p. 265.

⁴²⁷ Saint Paul, première lettre à Timothée (2,11).

⁴²⁸ JC REP, p. 264

⁴²⁹ JC REP, p. 257

⁴³⁰ JC REP, p. 261

Nouvelle-Espagne ne se basent pas fidèlement sur les textes fondateurs du catholicisme, mais bien sur une lecture déformée de ceux-ci. Elle fait même la leçon aux universitaires en affirmant qu'il faut tenir compte de « l'histoire, de coutumes, de cérémonies, de proverbes et même de façons de parler de l'époque où ils furent écrits »⁴³¹ pour être capables d'interpréter ces textes correctement.

En conclusion, Marie de l'Incarnation et Sor Juana Inés de la Cruz ont en commun un même vecteur de transmission de la pensée, l'écriture, et le même courage d'énoncer des idées au sujet de la condition féminine. Bien entendu, leur approche est différente. Mère Marie écrit ses autobiographies et ses lettres sans se douter qu'elle sera publiée un jour. Pour Sor Juana, l'esthétisme du genre baroque et le jeu de la rhétorique sont non seulement utilisés avec le dessein de convaincre, mais aussi avec l'assurance d'être lue aussi bien par des admirateurs que des détracteurs. La *Respuesta* était un énorme pari que prenait Sor Juana : la controverse qu'a soulevée ce texte a eu raison de sa carrière, mais la religieuse a gagné dans une certaine mesure. D'une part, les débats orageux prouvent que la religieuse avait touché un point très sensible : celui de l'ignorance accablante dans laquelle les femmes étaient maintenues au nom de prétextes religieux difficiles à défendre. D'autre part, la *Respuesta*, rendue publique par l'évêque de Puebla et éditée par un jésuite espagnol, démontre que les idées de Sor Juana n'avaient pas que des ennemis en son temps.

⁴³¹ JC REP, p. 262.

3.3. Les pratiques éducatives de Sor Juana

Lorsque Sor Juana professe au couvent San Geronimo de Mexico, elle ne prononce pas le vœu de se consacrer à l'éducation des filles et des femmes comme le fait Marie de l'Incarnation. L'intérêt pour la pédagogie n'est pas une condition préalable à la vocation hiéronymite. Tel que mentionné plus haut, les religieuses n'ont pas été intégrées au projet de conversion des Amérindiens ni à l'évangélisation des masses populaires. Le rôle qu'elles se sont donné est celui de se consacrer à l'éducation mondaine des filles de bonne famille, pour en faire des demoiselles charmantes, en mettant davantage l'accent sur les arts que sur les sciences. Il s'agit d'une stratégie payante qu'adoptent les couvents pour renflouer leurs coffres tout en offrant aux parents d'élever leur progéniture dans un environnement pieux et sécuritaire. Sor Juana, malgré le rôle éducatif très limité offert aux religieuses de sa vice-royauté a utilisé les rares opportunités mises à sa disposition pour enseigner hors des murs de son couvent par l'entremise des œuvres de fiction où elle présente des modèles de femmes savantes.

3.3.1. La création de modèles de femmes savantes

Contrairement à Marie de l'Incarnation, Sor Juana n'est pas une pédagogue de terrain. Du moins, il est impossible de connaître l'ampleur de son travail d'enseignement auprès de jeunes filles de son couvent puisqu'elle n'en fait pas mention dans son autobiographie spirituelle. Nous savons que parmi les tâches conventuelles que les religieuses de chœur doivent se partager tour à tour, « portière, maraîchère, maîtresse des novices, comptable, archiviste-bibliothécaire, auditrice [pour filtrer les propos échangés dans le parloir], maîtresse des petites filles, infirmière, musicienne, chanteuse »⁴³², se trouvent des tâches relatives à l'enseignement. Juana n'a toutefois jamais occupé l'une d'entre elles, préférant les postes de comptable et d'archiviste bibliothécaire. Il faut dire que très peu de ses grandes passions (la logique, la rhétorique, la physique, l'arithmétique, la géométrie, l'architecture, l'histoire, le droit, la musique, l'astrologie et la science suprême, la théologie)⁴³³ ne figurent au *curriculum* éducatif de son couvent. Pourtant, elle joue indirectement un rôle de pédagogue par la création de modèles à imiter. Dans ses écrits, elle incite les jeunes filles de la Nouvelle-Espagne à être fières de leurs connaissances.

⁴³² « portera, hortelana, maestra de novicias, contadora, archivera-bibliotecaria, escucha, maestra de niñas, enfermera, música, cantora... », in Josefina Muriel, « La vida conventual femenina de la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII », *Coloquio internacional Sor Juana Inés de la Cruz y el pensamiento novohispano*, p. 285.

⁴³³ *JC REP*, pp. 240-242.

Le couvent de San Geronimo, comme plusieurs autres à son époque, opère en annexe un collège pour jeunes filles créoles. Plusieurs des élèves sont des internes placées sous la supervision d'une religieuse de chœur. La compétition est importante entre les institutions, car un nombre de pensionnaires plus élevé accroît les revenus. C'est pourquoi chacun cherche à développer sa propre spécialité. San Geronimo est « célèbre pour ses classes de musique, de danse et de théâtre. »⁴³⁴ Les arts d'apparat sont à l'honneur. Les couvents de la Nouvelle-Espagne ont pour coutume d'utiliser leurs étudiantes comme actrices ou musiciennes pour monter des spectacles dans leur patio intérieur. Octavio Paz cite l'anglais Thomas Gage dans un récit de voyage publié en 1648 : « On apprend (...) à ces filles à jouer des pièces de théâtre et, pour attirer les gens, on leur fait réciter, richement parées en hommes et en femmes, de brefs dialogues dans le chœur. »⁴³⁵

Octavio Paz souligne que Sor Juana a participé aux événements théâtraux et musicaux du couvent. Peut-être a-t-elle enseigné le solfège et assuré la mise en scène de ces spectacles ?⁴³⁶ Elle a écrit des pièces destinées à être présentées devant public. Ses élèves ont alors appris par cœur les textes de Sor Juana, dont ceux qui valorisent la femme instruite.

On ne sait absolument pas dans quelle mesure elle aura pu et voulu dispenser un enseignement religieux aux petites filles et servantes qui peuplaient le couvent Saint-Jérôme. Mais en parcourant son œuvre, on s'aperçoit qu'elle a bel et bien enseigné sous plusieurs formes différentes.⁴³⁷

C'est d'abord par son propre exemple d'écrivaine à succès que Sor Juana a le plus influencé ses pupilles.

⁴³⁴ Paz, *Les pièges de la foi*, p. 170.

⁴³⁵ Thomas Gage, *The English American. A New Survey of the West Indies*, 1648. Cité dans Paz, *Les pièges de la foi*, p. 162.

⁴³⁶ Paz, *Las trampas de la fe*, p. 174-175.

⁴³⁷ Bénassy-Berling, p. 200.

Sor Juana Inés de la Cruz fait dans ses œuvres de fiction la promotion de l'instruction féminine en créant des personnages qui semblent avoir des centres d'intérêt qui rappellent les siens. Un exemple frappant est celui de Doña Leonor, l'héroïne de la pièce *Los empeños de una casa*. Rarement a-t-on vu dans le théâtre de cape et d'épée espagnol une pièce dont le centre d'attention est une femme instruite et fière de l'être.

L'héroïne de la pièce rappelle qu'il s'agit d'un personnage de femme instruite, applaudie non seulement pour sa grande beauté, mais surtout pour l'étendue de ses connaissances. Les contemporains de Sor Juana n'auraient certes pas manqué de faire un lien avec la vie de la poétesse, puisque Leonor est de famille sans fortune et est adulée à la cour. À l'instar de sa créatrice, c'est un rat de bibliothèque :

Encline aux études
depuis mes jeunes années
à bout de veillées ardentes,
et tant d'efforts anxieux,
ce qui réduit à un temps court
une fatigue de longue haleine.
J'ai changé le temps, industrieuse,
au plus fort du travail,
de façon à ce que rapidement
je devienne la cible admirable
de toutes les attentions
de telle façon, qu'ils ont
vénééré comme inné
le triomphe que j'ai dû acquérir.⁴³⁸

Leonor résume comment l'acquisition de savoir peut être difficile, même pour une femme intelligente douée de multiples talents. Il s'agit d'un thème récurrent dans l'œuvre de Sor Juana.

En conclusion, Sor Juana glisse au gré de ses œuvres des personnages de femmes instruites qui lui ressemblent. Ce faisant, elle crée des modèles de

⁴³⁸ “Inclinéme a los estudios/desde mis primeros años/con tan ardiente desvelos,/con tan ansiosos cuidados,/que reduje a tiempo breve/fatigas de mucho espacio./Conmuté el tiempo, industriosa,/a lo intenso del trabajo,/de modo que en breve tiempo/era el admirable blanco/de todas las atenciones/de tal modo, que llegaron/a venerar como infuso/lo que fue adquirido lauro.” *JC EMP*, p. 130

référence pour les femmes de son époque et propose des valeurs qui diffèrent du modèle officiel de la femme idéale néo-hispanique, humble et discrète. *Los Empeños de una Casa* présente un véritable univers sorjuanien : Léonor est non seulement fière d'être savante, mais elle est également présentée comme un être apprécié de ses contemporains et accepté dans la société.

3.3.2. Les *villancicos*, ou l'art de s'adresser au peuple

Marie de l'Incarnation a caressé un idéal d'accessibilité à l'éducation. Elle a accepté d'enseigner à des séminaristes riches et pauvres, de différentes tribus ou provinces françaises. Chaque élève était considérée comme importante, car elle pouvait devenir un vecteur du message chrétien. De plus, à titre d'administratrice de couvent, elle avait la possibilité de rencontrer à la grille de son parloir des auditeurs de toutes les classes sociales, pénitents amérindiens demandant le baptême, parents d'élèves, pauvres venus demander la charité, etc., tous susceptibles de répandre à l'extérieur du cloître son message de foi. Sor Juana Inés de la Cruz, quant à elle, n'avait pas la chance d'avoir un contact aussi direct avec le peuple de Mexico, à part les employées du couvent, car les amis qui se présentaient à la grille du parloir appartenaient surtout aux classes supérieures et instruites de la société. Pourtant, elle a démontré un grand intérêt pour l'éducation populaire dans l'écriture d'œuvres qui s'adressaient au peuple, les *villancicos*.

Les *villancicos* sont des poèmes récités et chantés durant un service religieux pour célébrer une fête, ce qu'on pourrait traduire en français par « matinée » chantée.⁴³⁹ Généralement, le principe est de combiner le sacré et le profane de manière à permettre une « communion populaire à l'esprit de la liturgie latine »⁴⁴⁰. Le genre allouait une si grande liberté que des personnages de la mythologie gréco-romaine ou même aztèque pouvaient côtoyer des personnages bibliques. De plus, certains *villancicos* comprenaient des portions

⁴³⁹ Bénassy-Berling, *Humanisme et religion*, p. 30.

⁴⁴⁰ *Idem*.

de texte dans des langues indigènes ou encore dans un langage imitant le parler des esclaves africains (*media lengua*).⁴⁴¹ Pourtant, il ne nous reste que très peu d'exemples de ces chants en vogue au XVII^e siècle : « Il y a tout lieu de penser que, sur le plan socio-littéraire, le genre n'était pas du tout considéré. Si les *villancicos* étaient édités, ils n'étaient pas conservés. »⁴⁴²

Martha Lila Tenorio croit que Sor Juana Inés de la Cruz, qui a écrit plus de douze séries de *villancicos* entre 1676 à 1691 (et plusieurs anonymes lui sont aussi attribués),⁴⁴³ a sans doute été la *villanciquera* la plus prolifique de toute la Nouvelle-Espagne, ce qui lui a permis de se faire connaître auprès des classes populaires.⁴⁴⁴ Parce que les *villancicos* étaient considérés comme vulgaires par les cercles littéraires, leur contenu n'était pas soumis aux mêmes règles de censure que les œuvres plus sérieuses. Toutefois, il faut bien se rappeler que Sor Juana ne jouissait pas d'une absolue liberté puisque ces œuvres étaient commandées pour être présentées dans des cathédrales, comme celles de Mexico et de Puebla. Elle devait donc prendre comme point de départ des histoires religieuses déjà connues du public et respecter les formes de ce genre littéraire.⁴⁴⁵

⁴⁴¹ Bénassy-Berling, *Humanisme et religion*, p. 203.

⁴⁴² Bénassy-Berling, *Humanisme et religion*, p.30

⁴⁴³ Martha Lilla Tenorio, « El Villancico novohispano », *Sor Juana y su mundo, una mirada actual*, Sara Poot Herrera ed., Mexico, Universidad del Claustro de Sor Juana, 1995, pp. 450.

⁴⁴⁴ Tenorio, p. 492.

⁴⁴⁵ Tenorio, p.494.

Sor Juana exploite tout de même le potentiel pédagogique des *villancicos*. L'auteure fait passer des messages aux Blancs comme aux Noirs, aux Indiens comme aux Métis : « Le bon peuple retrouve à l'église sa propre image déformée dans un esprit parfois parodique, mais sans cruauté ».⁴⁴⁶ Pourtant, elle ne délaisse jamais l'enseignement religieux, voire même catéchiste, le but premier du *villancico*. Fidèle à ses goûts personnels, elle trouve de la place pour la théologie et l'érudition, mais elle cherche à rendre le tout accessible aux gens sans éducation. Marie-Cécile Bénassy-Berling relève le besoin accru de vulgarisation dans les écrits théâtraux de Sor Juana au fil du temps, délaissant de plus en plus le latin pour le jargon de la rue, « il semble qu'elle ait pris conscience de plus en plus du rôle spécifique des *villancicos* », en diminuant les fantaisies littéraires pour augmenter « la part de la doctrine ».⁴⁴⁷

Sor Juana utilise de façon répétée, mais pas exclusivement, les personnages féminins. Elle exploite par exemple celui de la Vierge Marie, l'Immaculée Conception, la meilleure représentante du sexe féminin parce qu'elle est la preuve vivante que Dieu aime les femmes, qu'il peut en faire des élues :

Pour être la mère aimante
il fit le choix de Marie
et *ab aeterno* la vit
toujours Pure et Belle.

Devant un si grand honneur
et Mère pour l'éternité
comment pourrait-on la dire
Ennemie un seul instant?⁴⁴⁸

Elle présente la Sainte Vierge, choisie entre toutes les femmes pour sa perfection, comme preuve que Dieu n'est pas un misogyne.

⁴⁴⁶ Bénassy-Berling, *Humanisme et religion*, p.202.

⁴⁴⁷ Bénassy-Berling, *Humanisme et religion*, p. 205.

⁴⁴⁸ « Fête de l'Assomption » (1681), second nocture, *villancico* IV, attribué à Sor Juana, *JC NAR*, p. 112.

Les *Villancicos à Sainte-Catherine*, écrits pour une célébration religieuse dans la cathédrale d'Antequera, sont les meilleurs exemples d'œuvres destinées à faire la promotion de l'instruction féminine. Dans cette série de poèmes chantés, il est évident que Sor Juana profite de la liberté et l'oralité de ce genre littéraire pour faire passer des messages à grande échelle. Le choix du personnage principal est déjà révélateur. La poétesse mexicaine prend pour héroïne sainte Catherine d'Alexandrie.⁴⁴⁹ Cet exemple historique est la preuve que les femmes intelligentes ont non seulement existé dans le passé, mais que certaines ont même été célébrées par l'Église. Il a fort à parier que Sor Juana ressent un attachement particulier envers cette martyre égyptienne :

Parce qu'elle est belle on la jalouse
 Parce qu'elle est savante elle a des rivaux :
 Comme est vieille cette habitude dans le monde
 De considérer les mérites comme des fautes!⁴⁵⁰

Elle attribue d'ailleurs à Catherine les mêmes plaintes qu'elle a formulées dix ans plus tôt dans une lettre à son confesseur : « Les femmes n'apprécient pas que je les excède ; les hommes, qu'il paraît que je les égale ; les uns ne voudraient pas que je sache autant ; les autres disent que je devrais savoir plus pour mériter autant de louanges. »⁴⁵¹ Sor Juana fait donc de la martyre égyptienne, célèbre pour avoir été enfermée pendant plusieurs jours et torturée sur la roue, une sorte *d'alter ego*.

⁴⁴⁹ Sainte Catherine est une vierge et martyre née au IV^e siècle. Elle a suivi des leçons avec les plus grands maîtres d'Alexandrie pour devenir une docte disciple de l'Église chrétienne. Très impressionné par son savoir, l'empereur Maximin l'aurait engagée à discuter avec cinquante philosophes païens. Ces derniers ont dû lui accorder la victoire. Déterminée à consacrer son existence à Jésus Christ, elle a résisté aux avances de l'empereur. Ce dernier, furieux, la fit torturer et exécuter. Sa fête est célébrée le 25 novembre. Voir Abbé L. Jaud, *Vie de Saints pour tous les jours de l'année*, Tours, Mame, 1950, pp. 515-516. Cet épisode rappelle un passage de l'hagiographie de Sor Juana écrite par Diego Calleja. Ce dernier raconte que le marquis de Mancera aurait un jour réuni au palais quarante hommes sages de la ville de Mexico, ayant tous des champs de spécialisation différents, pour tester les connaissances de l'adolescente qui aurait répondu brillamment à toutes les questions. Calleja cité dans Celsa Carmen García Valdés, dans l'introduction de : **JC EMP**, p. 12.

⁴⁵⁰ Sor Juana, « Villancico V à Sainte Catherine », *Le divin Narcisse*, p. 93, ci-après abrégé **JC CAT**.

⁴⁵¹ « Les mujeres sienten que las exceda; los hombre, que parezca que los igualo; unos no quisieran que supiera tanto; otros dicen que había de saber más, para tanto aplauso. ». **JC MONT**, annexe 1, p. 3.

L'auteure pose sainte Catherine en femme instruite luttant seule contre « cette ignorante, aveugle, maudite malice »⁴⁵² des hommes qui ne veulent pas entendre la raison. Pourtant, la vierge d'Alexandrie finit par triompher d'un regroupement de sages malgré son sexe :

Victoire, victoire Catherine,
car par sa science divine,
elle a convaincu les sages
et victorieuse, elle l'a emporté,
– avec sa science souveraine,
sur l'arrogance profane.
Qui était venue la convaincre!
Victoire, victoire, victoire!

Par une femme se laissent convaincre
tous les sages d'Égypte,
pour prouver que le sexe
n'est pas essentiel à la connaissance.
Victoire, victoire!

...
Comme on voit bien qu'ils étaient Sages
en ce qu'ils s'avouèrent vaincus,
car c'est un triomphe qu'obéir
à la maîtrise de la raison!
Victoire, victoire!⁴⁵³

Sor Juana invite les hommes à s'incliner lorsqu'ils se voient surpassés par une intelligence supérieure, même s'il leur est souvent difficile d'admettre qu'une femme en soit capable. En fait, Catherine d'Alexandrie, qui a été canonisée, est le personnage idéal pour démontrer que les femmes instruites peuvent avoir une place au sein de l'Église.

Dans le même ouvrage, Sor Juana va plus loin en accordant à la volonté de Dieu le triomphe de sainte Catherine :

Jamais d'un homme illustre
Nous n'avons vu de tel triomphe;
Et c'est ce que Dieu a voulu en elle
Honorer le sexe féminin.
Victoire, victoire!⁴⁵⁴

⁴⁵² JC CAT, p. 94.

⁴⁵³ JC CAT, p. 95.

⁴⁵⁴ JC CAT, p. 96.

Par les *Villancicos à sainte Catherine*, Sor Juana essaie peut-être aussi de faire passer des messages au peuple puisque ses spectateurs, ceux qui participaient aux fêtes populaires dans la cathédrale, faisaient partie de toutes les couches de la société. À la fin du poème, elle prend symboliquement position en faveur de l'éducation féminine. En restant ignorantes, les jeunes filles sont davantage susceptibles de succomber à la « tentation » du démon, une image que Sor Juana a déjà associé dans un poème précédent à l'homme qui prend avantage de l'innocence d'une femme.⁴⁵⁵ Sainte Catherine devient alors un modèle à suivre pour toutes, car elle sait résister à son assaillant parce qu'elle est savante :

Celle-ci (qu'en sais-je,
comment ce fut possible),
on dit qu'elle savait beaucoup,
bien qu'elle était femme.

...

Parce que, comme dit,
je ne sais plus qui,
celles-ci ne savent que
danser et coudre...

...

Et comme le Diable
ne dort pas, en sachant
qu'elle était Sainte et Savante
se transforma en malin

...

Il la tenta violemment;
mais elle, pardieu,
s'est laissée mourir
plutôt que de vaincre.⁴⁵⁶

Ainsi, Sor Juana critique l'ignorance dans laquelle sont tenues la plupart des femmes de la Nouvelle-Espagne, ce qui les rend plus vulnérables aux avances d'hommes mal intentionnés.

Comme Marie de l'Incarnation avant elle, Sor Juana s'est intéressée à l'instruction populaire avec les moyens dont elle disposait dans sa société. Les

⁴⁵⁵ « ...vous joignez diable chair et monde ». Sor Juana, « Redondilla », *Le divin Narcisse*, p. 73. Ici, elle fait sans doute allusion à l'Empereur Maximin qui a tenté Catherine sans succès et qui l'a torturé pour la punir de sa fierté.

⁴⁵⁶ JC CAT, pp. 106-107.

villancicos de Sor Juana s'adressent à un public entièrement différent de celui de ses œuvres poétiques. Joués dans les églises ou dans les rues devant une foule plébéienne, ils sont en fait des véhicules d'instruction populaire : « sa contribution aux fêtes et aux dévotions de ses compatriotes a été une double revanche contre la solitude de la femme instruite et celle de la femme tout court ». ⁴⁵⁷ Bien consciente de son rôle particulier, Sor Juana sait qu'elle doit produire une pièce facile d'accès et compréhensible par des hommes, des femmes et des enfants de groupes ethniques variés, et c'est peut-être sa seule chance d'aller rejoindre, prisonnière de son cloître, le peuple de Mexico : « Prédicateur mal refoulé, elle a tenu la gageure d'exercer, sans en avoir l'air, des fonctions qui sont normalement l'apanage de ce sexe auquel elle avait la malchance de ne pas appartenir. » ⁴⁵⁸

En conclusion, les pratiques éducatives de Sor Juana Inés de la Cruz ne sont pas aussi faciles à déceler que celles de Marie de l'Incarnation. Rares sont les académiciens qui dépeignent Sor Juana comme une enseignante, car elle proteste elle-même contre ce titre : « quant à moi je n'ose pas enseigner – ce qui serait en moi très grande présomption –; et pour écrire il faut plus de talent que je n'en ai et beaucoup de réflexion (...). La seule chose que j'ai désiré c'est étudier pour moins ignorer ». ⁴⁵⁹ L'humilité dont elle fait preuve dans cette affirmation démontre justement qu'il s'agit d'un sujet à aborder avec prudence dans sa société. Pourtant, force est de constater que Sor Juana a passé de nombreux messages qui lui tenaient à cœur par le biais de ses œuvres de fiction. Une façon voilée de se faire pédagogue.

⁴⁵⁷ Bénassy-Berling, *Humanisme et religion*, p. 213.

⁴⁵⁸ *Idem.*

⁴⁵⁹ *JC REP*, p. 265

Chapitre 4

Une comparaison de la vie et l'œuvre de Marie de l'Incarnation et de Sor Juana Inés de la Cruz

seul elle consentait les voix soumises
des nocturnes oiseaux
si obscures et si graves,
que même le silence ne s'interrompait pas.⁴⁶⁰

Au cœur des vie et œuvres de Marie de l'Incarnation et de Sor Juana Inés de la Cruz, on retrouve un même combat en faveur de l'éducation féminine dans une société qui ne la valorisait pas. Par leur exemple, par leur influence, par la force de leurs arguments et par leur vocation de religieuses enseignantes, elles ont démontré que les colonies américaines pouvaient elles aussi pourvoir à l'épanouissement de modèles féminins d'intelligence et de débrouillardise. Cette section illustre quelques différences et similitudes qui permettent de comparer l'impact social des deux femmes. Nous allons voir que si ces religieuses ont choisi d'utiliser une stratégie similaire pour exprimer leurs idées, elles étaient confrontées à deux contextes historiques qui les ont amenés à choisir des routes bien distinctes : celle de la sainteté et le chemin de la dissension.

⁴⁶⁰ *Premier songe*, JC NAR, p. 25.

4.1. Une même mission : l'éducation

Pour les deux religieuses, l'éducation est depuis l'enfance une véritable mission personnelle. Dans ses mémoires, Marie soutient que Jésus lui est apparu sous forme d'une vision dès l'âge de sept ans, lui demandant de s'abandonner à lui. Si on en croit ses écrits, l'amour qu'elle porte au seigneur est le moteur même de ses actions : elle choisira même sa carrière d'éducatrice missionnaire pour le contenter. À ses yeux, c'est en instruisant les autres, en les sauvant, qu'elle peut le mieux contribuer au triomphe sur terre de son époux. Dans le cas de Juana Inés, c'est plutôt l'amour démesuré des lettres et de la connaissance qui a ravi son esprit de façon irréversible dès l'âge de trois ans. Cet amour, elle le présente comme un don particulier que Dieu lui a fait : il l'a rendue curieuse. Utiliser ce cadeau revêt donc une importance capitale pour la Mexicaine. C'est en faisant preuve d'une grande discipline personnelle et en étudiant la création divine qu'elle a l'impression de mieux faire honneur à Dieu.

Les deux femmes ont été confrontées au même dilemme : comment gagner le droit de s'instruire et d'instruire les autres librement alors que l'ordre patriarcal est méfiant à l'idée de laisser trop de pouvoir dans les mains des femmes? Étonnamment, Marie et Juana utilisent une stratégie rhétorique semblable pour faire valoir leurs idées. Elles attribuent leur croisade personnelle à la volonté du Père éternel et elles placent cette volonté suprême comme moteur de leurs pensées, de leurs gestes et de leurs actions. L'intelligence féminine, que plusieurs contemporains voient comme une tare, est ainsi élevée au rang des desseins de Dieu, qui en fait cadeau à ses religieuses.

Kathleen Myers décrit bien cette forme d'écriture particulière qui a permis à des religieuses du XVII^e siècle d'énoncer des idées novatrices : « il s'agit de développer une stratégie rhétorique qui lui permette de répondre aux attentes du lecteur, tout en communiquant une forme d'identité indépendante de l'autorité [qu'elle] représente ».⁴⁶¹ Cette stratégie est utilisée aussi bien dans le monde français que dans le monde espagnol dans le but de repousser plus loin les frontières du langage permis à des femmes humbles : « Les religieuses se raccrocheront d'autant plus à Dieu que les hommes contrecarreront leurs projets. Dieu est leur sublime mandateur, leur caution magique. »⁴⁶² Elles énoncent un argument très difficile à contredire parce que tout ce qui vient de Dieu est bon et que personne ne peut prétendre connaître sa volonté.

⁴⁶¹ “To develop a rhetorical strategy which will allow her to comply with the demands of her addresses, and at the same time communicate a sense of identity independent from the authority they represent”. Kathleen Myers, *Neither Saints nor Sinners: Writing the Lives of Women in Spanish America*, Oxford/New York, Oxford, 2003, p. 22. À ce sujet, le texte de Chantal Théry, « Entre humilité et héroïsation : Des femmes de plume et de tête en Nouvelle-France », *Critique et littérature québécoise*, Montréal, Triptyque, 1992, est également particulièrement intéressant.

⁴⁶² Chantal Théry, « Chemins de traverse et stratégie discursive chez Marie de l'Incarnation », *Laval théologique et philosophique*, no. 53, vol. 2 (juin 1997), p. 309.

Voyons cette stratégie plus en détail. Pour démontrer l'authenticité de leur démarche, les deux religieuses doivent d'abord se présenter comme des femmes humbles et obéissantes, capables de suivre une volonté encore plus forte que la leur. Marie de l'Incarnation est la plus véhémement à ce sujet. Elle ne lésine pas sur les qualificatifs dégradants : elle est « un vermisseau de terre »,⁴⁶³ la « dernière des créatures »⁴⁶⁴, un modèle d'« imbécillité »⁴⁶⁵. Sor Juana admet également « sa médiocrité et sa bassesse »⁴⁶⁶ : « je suis tellement indigne »⁴⁶⁷, « inculte »⁴⁶⁸, ayant de « grands défauts ».⁴⁶⁹ Elle ajoute même : « je suis d'une nature telle que (...) je finis par vicier ce qui en soi est bon ».⁴⁷⁰ Bref, les deux contemporaines démontrent à plusieurs reprises qu'elles ne cherchent pas à commettre le péché d'orgueil, mais seulement pour mieux oser ensuite.

Les religieuses se protègent des accusations de fierté ou de désobéissance en mettant l'accent sur leur obligation d'écrire, en expliquant que chaque mot a été commandé par une autre personne, le plus souvent par quelqu'un en position d'autorité. Marie de l'Incarnation, par exemple, souligne à plusieurs reprises qu'elle n'écrit jamais pour satisfaire un besoin d'expression personnel, mais par « esprit d'humilité ».⁴⁷¹ Elle insinue aussi qu'elle ne peut être tenue responsable du contenu : « l'Esprit (...) me fournit ce que j'ai à dire ».⁴⁷² Lorsqu'elle envoie à son fils les pages de l'autobiographie spirituelle qu'il lui avait commandée, elle renchérit : « Je les ay faits avec répugnance, et les envoie avec peine ».⁴⁷³ Elle ne présente jamais son texte comme ayant de la valeur. Même Sor Juana, dont le talent a été reconnue par ses pairs, répète dans sa *Réponse* qu'elle s'est toujours pliée aux règles d'obéissance : « je n'ai jamais

⁴⁶³ MIA 1654, p. 68.

⁴⁶⁴ MIA 1654, p. 341.

⁴⁶⁵ Voir par exemple MI COR XII, Lettre à Dom Raymond de St-Bernard, 1635, p. 26.

⁴⁶⁶ JC REP, p. 269.

⁴⁶⁷ JC REP, p. 235.

⁴⁶⁸ JC REP, p. 267.

⁴⁶⁹ JC REP, p. 272.

⁴⁷⁰ *Idem.*

⁴⁷¹ MIA 1654, p. 132.

⁴⁷² *Idem.*

⁴⁷³ MI COR, Lettre CLXII à son Fils, 1654, p. 548.

écrit par ma volonté, mais toujours à la prière ou sur l'ordre de quelqu'un ; au point que je ne me souviens pas d'avoir écrit pour mon plaisir ». ⁴⁷⁴ La religieuse en elle étouffe les ambitions de l'écrivaine professionnelle : « je prends la plume avec crainte ». ⁴⁷⁵ Elle ajoute qu'elle n'a pas cherché la gloire et que les applaudissements lui ont fait plus de tort que de bien. ⁴⁷⁶ Bref, on ne peut être que frappés par l'étrange similitude entre les assertions des deux femmes.

Les religieuses exagèrent volontairement leur soumission à l'autorité et leur obéissance de façon à énoncer avec plus de confiance ce qu'elles pensent, ou plutôt, ce que Dieu les amène à penser. L'exemple de la *Réponse à Sœur Philotée de la Croix* est frappant parce qu'il y a une alternance constante entre l'humilité et l'affirmation. Malgré l'ignorance dont elle se dit honteuse au début de sa lettre, l'opposition de Sor Juana aux mécanismes de contrôle religieux dans sa société démontre qu'elle n'est ni faible, ni sottise, et que personne ne la croira modeste un seul instant :

Ses méandres ont presque toujours une signification politique. En fait, elle situe ses jeux de mots et ses subversions à l'intérieur des structures de pouvoirs institutionnels et intellectuels. Comme tous les écrivains religieux de la période (surtout les femmes), Sor Juana professe plusieurs fois son manque de talent et de savoir – sa faiblesse intellectuelle. En même temps, elle entre en négociation érudite avec le discours central du pouvoir dans sa culture : la théologie, le droit, et les formes de la rhétorique classique. ⁴⁷⁷

La même approche est également décelable dans les écrits de Marie de l'Incarnation qui ne peut utiliser la fiction pour faire valoir son point de vue. ⁴⁷⁸

⁴⁷⁴ **JC REP**, p. 269. Elle affirme même que l'écriture de chacune de ses œuvres a été « forcée » par autrui. **JC REP**, p. 236. Sor Juana admet toutefois que son poème *Premier Songe* a été écrit pour son propre plaisir. **JC REP**, p. 269.

⁴⁷⁵ **JC REP**, p. 260.

⁴⁷⁶ « Dieu sait bien que (...) parmi les fleurs mêmes de ces acclamations se sont levés et réveillés tant de serpents de rivalités et de persécutions que je ne peux les compter... » **JC REP**, p. 246.

⁴⁷⁷ “Her intricacies nearly always have political meanings. That is, she situates her wordplay and its subversions within institutional as well as intellectual structures of power. Like all religious writers of the period (especially women), Sor Juana repeatedly professes her lack of talent and of learning – her intellectual powerlessness. While so doing she in fact displays an erudite negotiation of the central discourses of power of her culture: theology, law, and the forms of classical rhetoric.” Electra Arenal and Amanda Powell, “Introduction”, *The Answer / La respuesta*, New York, The Feminist Press, 1994, p. viii.

⁴⁷⁸ “Faute de pouvoir s'appropriier les genres littéraires canoniques, roman, théâtre, poésie, bien des femmes de plume ont investi ces formes libres [par exemple journaux intimes et autobiographies] afin de pouvoir –

L'ursuline sent qu'elle a « le devoir d'écrire ; elle se conçoit comme un relais, une messagère, un témoin, une traductrice »⁴⁷⁹, mais elle évite de déroger à ce qui lui est permis par son ordre ou par son directeur spirituel. Tout comme Sor Juana, Mère Marie maîtrise « l'art et la manière de persuader, de gagner des correspondants à sa cause ».⁴⁸⁰ La Tourangelle maîtrise surtout l'art de glisser ça et là dans son texte des affirmations qui révèlent sa pensée sans se compromettre.

Les deux femmes ont l'impression d'avoir été choisies par Dieu pour jouer un rôle important et cela sert de bouclier contre les accusations de ceux qui s'opposent à leur mission. Marie de l'Incarnation se présente comme une élue, parce qu'elle a reçu l'appel de Jésus et que celui-ci l'a choisie pour épouse : « j'étais étonnée de ce que Notre-Seigneur me faisait tant de grâce (...), me donnant la hardiesse d'aspirer à la qualité d'épouse (...) et de lui parler avec une grande privauté ».⁴⁸¹ Tandis que Marie de l'Incarnation affirme entretenir un dialogue familier avec Jésus, Sor Juana ne prétend pas être en communication avec le Ciel. Pourtant, elle fait allusion au fait d'avoir été choisie par Dieu. Par exemple, elle explique qu'elle trouve des jaloux sur sa route parce qu'elle accomplit la volonté divine : « parfois je me dis que celui qui se signale – ou qui est signalé par Dieu, qui est le Seul qui peut le faire – est considéré comme un ennemi public, parce qu'il semble à quelques-uns qu'il usurpe les applaudissements qu'eux-mêmes mériteraient ou qu'il accapare les admirations auxquelles ils aspirent ».⁴⁸² Bref, dans les deux cas, on retrouve la conviction d'avoir été sélectionnées par Dieu, et d'avoir reçu de lui le don de la connaissance.

sous couvert de faire œuvre utile – exercer leurs dons d'écrivaines. » Chantal Théry, « Entre humilité et héroïsation : Des femmes de plume et de tête en Nouvelle-France », *Critique et littérature québécoise*, Montréal, Triptyque, 1992, p.184.

⁴⁷⁹ Théry, « Entre humilité et héroïsation », p. 190.

⁴⁸⁰ Théry, « Entre humilité et héroïsation », p. 194.

⁴⁸¹ *MIA* 1654, p. 99.

⁴⁸² *JC REP*, p. 247.

Il faut toutefois apporter une nuance par rapport à la notion de ce qu'est la connaissance, qui diffère chez Marie de l'Incarnation et Sor Juana Inés de la Cruz. Pour l'ursuline, le mysticisme est la voie suprême de la compréhension : « Les livres et la studiosité ne peuvent apprendre ce langage qui est tout céleste et divin. »⁴⁸³ Lorsque Marie utilise le terme connaissance, elle ne parle pas au sens strictement intellectuel du terme, mais sensoriel.⁴⁸⁴ Sor Juana, quant à elle, demeure rationnelle dans son approche. La hiéronymite croit que c'est par l'étude des arts et des sciences qu'elle peut arriver à comprendre la théologie, la science de la connaissance divine. Sor Juana concède toutefois que le mysticisme offre un accès plus direct à Dieu : « Une fois qu'on (...) saurait toutes [les sciences] (...), il faut encore une autre circonstance (...) pour obtenir de Dieu cette purgation de l'âme et illumination de l'esprit nécessaires pour l'intelligence de choses si hautes ».⁴⁸⁵ Pour l'ursuline, le don divin se traduit donc par la connexion mystique, alors que pour la hiéronymite, il s'agit plutôt d'un talent et d'une impulsion irrésistible vers la connaissance.

Comme le souligne Henri Brémond, les mystiques se rapprochent des poètes parce que ces derniers sont capables de traduire en mots une expérience vécue à l'intérieur d'eux-mêmes.⁴⁸⁶ Il semble que l'urgence d'écrire soit un point de comparaison qui rassemble les deux religieuses. Et dans les deux cas, c'est toujours Dieu qui guide la plume. Sor Juana n'est pas une mystique à proprement parler, ou à tout le moins, elle ne fait pas mention de telles expériences dans ses écrits. Pourtant, le vocabulaire utilisé pour décrire les sensations qu'elle éprouve pendant l'étude et l'écriture ressemble étrangement à celui qu'utilise Marie lors d'un épisode mystique. La première parle de « sa

⁴⁸³ MIA 1654, p. 140.

⁴⁸⁴ Henri Brémond donne un bon exemple : lorsque Marie de l'Incarnation affirme qu'elle connaît la Trinité, elle ne fait pas référence à un concept intellectuel même si ses lectures d'Avila ou de Saint François de Sales l'ont rendu familière avec ce terme, « elle éprouve, au plus profond d'elle-même, une sorte de contact avec les trois personnes divines... », Henri Brémond, *Histoire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours, tome VI*, Paris, Librairie Bloud et Gay, 1923, p. 31.

⁴⁸⁵ JC REP, p. 242.

⁴⁸⁶ Brémond, *Histoire du sentiment religieux en France*, p. 28.

folie »⁴⁸⁷, d'une force qui « me domine »⁴⁸⁸, de « mouvement continuuel de mon imagination ».⁴⁸⁹ La seconde parle de « transport extraordinaire »⁴⁹⁰ et « d'activité amoureuse » qui ne cesse pas, puis elle se dit « poussée par une puissance qui m'était supérieure »⁴⁹¹. Nous voyons donc, dans cette double réflexion sur l'acquisition des connaissances, des références claires à un mouvement enclenché par une force divine dont l'aboutissement logique est une meilleure compréhension de Dieu et de sa création.

En conclusion, Marie de l'Incarnation et Sor Juana Inés de la Cruz ont toutes deux utilisé des stratégies rhétoriques similaires pour diffuser leurs idées par rapport à l'éducation des femmes. Elles se disent non seulement guidées par Dieu, mais le décrivent comme une force dont la volonté est plus forte que toutes les lois des hommes. Ce recours à la toute-puissance leur permet d'exprimer plus librement leurs pensées en contournant les obstacles qui se dressent devant elles. Bien entendu, les religieuses demeurent humbles dans leur discours, la rhétorique qu'elles utilisent se glisse au passage à l'intérieur d'une phrase, d'une allusion. Il s'agit néanmoins d'une stratégie qui les amène à contourner les normes comportementales rigides imposées aux religieuses.

4.2. Dissension et sainteté, deux chemins pour s'exprimer

Plus tôt dans ce mémoire, nous avons comparé les contextes de la Nouvelle-Espagne et de la Nouvelle-France. L'influence de la religion catholique est le point commun qui unit les deux territoires américains. Évidemment, pour étudier la vie des deux religieuses, il faut tenir compte du fait que cette religion était mise en application différemment dans les deux endroits. Nous allons maintenant voir que les deux religieuses ont évolué différemment à l'intérieur de l'Église catholique. Toutes deux ont en commun le choix de devenir religieuses

⁴⁸⁷ JC REP, p. 254.

⁴⁸⁸ *Idem.*

⁴⁸⁹ JC REP, p. 255.

⁴⁹⁰ MI COR CXCV, Lettre à son fils, 1661, p. 661.

⁴⁹¹ MIA 1654, p. 73.

cloîtrées, puis d'avoir utilisé cette profession comme tribune pour faire valoir leurs idées, tout en demeurant encadrées par les autorités religieuses, mais des contextes historiques différents les ont amené à emprunter deux voies pour mener le même combat : celles de la dissension et de la sainteté.

Sor Juana Inés de la Cruz a choisi la voie de la dissension. Elle s'est démarquée des autres religieuses, en écrivant des vers et du théâtre profane qui ont été lus en public, ce qui cadre mal avec le vœu de modestie et de retrait du monde que prononce les sœurs cloîtrées. Pourtant, elle a choisi cette voie parce que la bonne société mexicaine lui a ouvert cette porte. Si Sor Juana a réussi pendant la plus grande partie de sa vie à réaliser ses ambitions sans rencontrer d'obstacles, c'est parce qu'elle a su profiter de cette démarcation floue entre le politique et le religieux présent en Nouvelle-Espagne. Elle est entrée en religion tout en gardant des appuis importants à la cour, elle a joui de l'amitié de deux vice-reines et elle est demeurée en bon terme avec plusieurs vice-rois. Elle avait déjà acquis un renom public pour ses œuvres poétiques, ce qui lui a donné la possibilité de contourner la règle d'anonymat imposée aux religieuses.⁴⁹²

En effet, une des caractéristiques du catholicisme espagnol, particulièrement dans les territoires américains, est la ferme emprise de la couronne dans les affaires religieuses : « L'extraordinaire concentration de l'autorité temporelle et ecclésiastique dans les mains de la couronne espagnole a rendu floue la démarcation entre les politiques de l'Église et de l'État dans le Nouveau Monde. »⁴⁹³ Le mouvement de contrôle étatique s'intensifie encore au XVII^e siècle : l'autorité de Rome est surveillée par Madrid de peur qu'elle ne

⁴⁹² Les religieuses ne devaient pas écrire pour le plaisir mais par obéissance. Lorsqu'elles le faisaient, elles gardaient l'anonymat. À titre d'exemple, Sor Juana a laissé quelques disciples après sa mort en 1695 : « plusieurs religieuses de son couvent ont fait de la poésie et participé à des concours littéraires », mais l'histoire n'a retenu aucun de leurs noms. Josefina Muriel, « La vida conventual femenina de la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII », *Coloquio internacional Sor Juana Inés de la Cruz y el pensamiento novohispano 1995*, Antonio Alatorre ed., Toluca, Instituto mexiquense de la cultura, 1995, p.239.

⁴⁹³ «The extraordinary concentration of temporal and ecclesiastical authority in the hands of the Spanish crown blurred the dividing line between Church and state policy in the New World.» Helen Rawlings, *Church, Religion and Society in Early Modern Spain*, New York, Palgrave, 2002, p. 116.

gagne en force dans les colonies. Le Roi d'Espagne jouit de quelques privilèges d'ordre religieux, tels que la nomination des évêques et l'approbation des nouveaux monastères fondés dans son royaume.⁴⁹⁴ Au XVI^e siècle, avant même que le concile de Trente ne vienne le faire pour l'ensemble du monde catholique, le monarque Philippe II propose sa propre réforme des ordres religieux espagnols avec pour seul objectif de resserrer son contrôle sur les établissements monastiques.⁴⁹⁵ Ce climat de rivalité favorise nécessairement ceux qui ont des contacts à la Cour.

Juana Inés a su maintenir sa position de femme savante à l'intérieur de l'Église aussi longtemps qu'elle a joui d'appuis importants dans le monde extérieur. De plus, son discours, même s'il était provocateur, est demeuré cohérent avec la définition même de ce que devait être une religieuse. Les ordres féminins néo-hispaniques sont appelés dès le XVI^e siècle à se joindre à un mouvement de renouveau spirituel plus centré sur l'individu : « [l']austerité, [l']intérieurisation, [l']expérience individuelle, [le] volontarisme et l'anéantissement spirituel »⁴⁹⁶ sont considérées comme les voies suprêmes de l'union à Dieu. Même si certains établissements prennent en charge l'éducation et les œuvres de bienfaisance,⁴⁹⁷ les couvents s'adressent d'abord et avant tout aux familles aisées de la colonie, car ils sont destinés à offrir une alternative « au problème que pose, dans ce milieu, le déséquilibre des sexes sur le marché du mariage »⁴⁹⁸. Ainsi, la plupart des couvents de la Nouvelle-Espagne accueillent des femmes choisies parmi les meilleurs rangs de la société. Sor Juana adopte un mode de vie contemplatif même si elle se consacre davantage à l'écriture qu'à la prière ce qui n'est pas en complète rupture avec son rôle de religieuse.

⁴⁹⁴ Rawlings, pp. 61-62.

⁴⁹⁵ Rawlings, p. 73.

⁴⁹⁶ "Austeridad, interiorización, individualismo experiencial, voluntarismo, y anonadamiento espiritual como vías de suprema union con Dios; de ahí, una vez logrado la clausura interior, procederá un concepto de libertad que terminara por obviar las estrechas físicas del claustro." José L. Sanchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1988, p.162.

⁴⁹⁷ Octavio Paz, *Las Trampas de la Fe*, p. 166.

⁴⁹⁸ Marie-Cécile Bénassy-Berling, « Sor Juana Inés de la Cruz une expression des élites culturelles mexicaines du XVII^e siècle », *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, no 67, Toulouse, 1997, p.25.

La défense de l'éducation que formule Sor Juana est caractéristique du type de profession religieuse offerte aux femmes dans le contexte néo-hispanique. Elle a surtout prôné une instruction pour les femmes de rang social élevé ainsi qu'une participation des religieuses à la vie intellectuelle de l'Église. Cette défense concorde bien avec le milieu dans lequel elle évoluait. Elle est demeurée jusqu'à la fin de sa vie attirée par les livres, les arts, l'érudition, les sciences et les mondantités. Mais si elle a pu développer ces champs d'intérêt, c'est justement parce qu'en tant que religieuse hiéronymite, elle avait le temps et les moyens de pousser jusqu'au bout sa passion.

Donc, Juana Inés de la Cruz n'a pas joué les mêmes cartes que Marie de l'Incarnation pour maintenir son influence. La sainteté n'était certes pas le but qu'elle visait. Le cloître était surtout pour elle un lieu de solitude propice à la production littéraire. Courtisane et mondaine, Juana écrivait des textes à l'honneur des membres les plus importants de l'État qui se trouvaient à être ses principaux appuis. Grâce à la protection de la cour, ses textes ont été publiés en Espagne et ses pièces de théâtre jouées à travers l'Empire. Par contre, Sor Juana a dû payer cher son refus de la conformité en devant lutter toute sa vie contre les pressions des autorités religieuses.

Marie de l'Incarnation a d'abord et avant tout choisi la voie de la sainteté. Une volonté de perfectionnement individuel transpire de chacun de ses écrits et cherche à se conformer à ce que l'Église attend d'elle en tant que religieuse. Pourtant, elle est d'abord et avant tout une mystique qui s'intègre dans « l'invasion mystique » qui caractérise la spiritualité de l'âge baroque en France.⁴⁹⁹ Dominique Godineau souligne que ce mouvement a favorisé l'ascension sociale d'individus qui n'étaient pas prédestinés à s'approcher du pouvoir : « la mystique est une voie accessible à ceux écartés de la théologie ou

⁴⁹⁹ Dominique Godineau, *La femme dans la société française 16^e-18^e siècle*, Paris, Armand Collin, 2003, p.113.

de l'autorité, donc aux femmes ». ⁵⁰⁰ Il s'agit donc d'un renversement des hiérarchies traditionnelles. À l'instar de Marie de l'Incarnation, de nombreuses Françaises du siècle des lumières ont utilisé la voie du mysticisme pour devenir actives dans le monde :

Elles ne sont rien, disent-elles, ce ne sont pas elles qui parlent, mais Dieu (...) ce qui leur permet de s'ériger en visionnaires, de parler, d'écrire, de s'élever face aux doctes et même d'avoir une mission d'apostolat, normalement interdite aux femmes. ⁵⁰¹

On reconnaît ici le profil de Marie Guyart qui, tout en maintenant le discours humble de la parfaite religieuse, a tout de même réussi à relever l'immense défi de se voir confier la fondation, puis la direction d'un couvent.

Contrairement à l'Espagne, les religieuses ont joué un rôle de premier plan dans le mouvement de la Réforme catholique en France. Elles se sont investies d'une mission apostolique, offrant au peuple de France des ressources éducatives et caritatives, et ce, parfois même jusque dans les campagnes reculées.

Marie de l'Incarnation est emblématique de cette participation féminine à l'Église gallicane. Elle a dû mettre à profit les talents de gestionnaire qu'elle a développés sur les quais de Tours pour les placer au service d'une mission approuvée par l'Église et fait preuve d'une énorme détermination pour concrétiser son projet d'établir un couvent en Nouvelle-France. Elle écrit de nombreuses lettres qui ont pour but d'assurer la survie de son couvent et doit démontrer à chacun de ses correspondant l'intérêt de son projet.

Les actions de Marie de l'Incarnation et de Sor Juana Inés de la Cruz nous prouvent qu'elles n'étaient pas des religieuses ordinaires, mais des femmes de tête, ayant beaucoup d'influence et de pouvoir. Comment ont-elle réussi à prendre autant de place dans leur société sans se heurter à de fortes

⁵⁰⁰ *Idem.*

⁵⁰¹ Godineau, p. 114.

oppositions ? Par leur bonne compréhension de leurs sociétés respectives, elles ont su comprendre qui étaient leurs protecteurs et comment elles pouvaient mettre à profit leur talent. Marie de l'Incarnation a décidé de respecter les normes de l'Église en élaborant un projet de conversion qui s'inscrivait à l'intérieur d'un projet encore plus vaste des missions jésuites, ce qui l'a aidé à légitimer et à maintenir son réseau d'influence. Sor Juana, quant à elle, a utilisé l'amitié vice-royale et les talents développés durant une adolescence consacrée à la vie courtisane pour en arriver à formuler sans détours une dénonciation de l'ignorance des femmes dans sa société, provoquant délibérément le pouvoir ecclésiastique. Deux destins particulièrement suprenant pour ces religieuses sans noblesse qui ont dû dénicher tous leurs appuis parce qu'elles n'étaient pas nées au sein de l'élite.

En conclusion, Marie de l'Incarnation a utilisé une méthode douce pour exposer ses idées tout en évitant d'alarmer l'Église, elle s'est conformée aux règles, choisissant la voie de la sainteté. Ce faisant, elle a utilisé le mysticisme pour se présenter comme une personne choisie par Dieu pour transmettre un message. Sor Juana Inés de la Cruz, quant à elle, a préféré chercher un protectorat laïc sans doute plus favorable à son image de femme savante que ne l'était l'archevêché. Chacune n'a donc pas disposé de la même marge de manœuvre pour arriver à ses fins parce que le rôle même de la religieuse était perçu différemment dans les deux colonies américaines.

Conclusion

La mort ne scelle pas l'oubli

Début du XXI^e siècle. Chaque soir, des petites filles du monde entier prennent place dans un cinéma ou devant leur téléviseur pour contempler, les yeux brillants d'admiration, leur vedette préférée, bien souvent des chanteuses, des actrices ou des athlètes olympiques. Silencieusement, elles font une prière : j'aimerais tellement devenir comme elles. Ce destin est à leur portée, avec la foi, la persévérance et la chance.

Au XVII^e siècle, les petites filles doivent suivre le chemin balisé par leur condition sociale avec les règles édictées par les hommes de Dieu ou le pouvoir civil. Pourtant, il y a plus de 400 ans, les filles de toutes les classes sociales ont graduellement eu accès à un média de communication de masse : l'éducation. Elles ont entendu raconter la vie de femmes considérées comme saintes par leurs contemporains. Des femmes d'exception, possédant des qualités supérieures à la moyenne, bénies par la Sainte Vierge, par Jésus ou encore par Dieu. Des femmes offertes comme modèles à l'ensemble de la population, racontées par des hagiographes masculins ayant réécrit leurs vies pour en faire des récits exemplaires. Les petites filles ont voulu devenir comme elles, marcher dans leurs traces. Marie de l'Incarnation et Sor Juana Inés de la Cruz étaient des femmes instruites, d'excellents modèles pour favoriser l'essor d'une nouvelle perception du sexe féminin et de ses possibilités.

L'accessibilité des filles à l'éducation a été un combat de longue haleine qui s'est joué tout au long de l'époque moderne. Marie Guyart et Juana de Asbaje ont toutes deux contribué à la promotion de l'enseignement féminin. Elles l'ont fait de trois façons : en enseignant, en servant de modèles et en écrivant. Par l'enseignement, les deux religieuses ont eu un impact direct sur les valeurs transmises à leurs contemporaines : elles ont privilégié l'ardeur à l'étude, la

curiosité et le dépassement de soi. En incarnant des modèles de femmes fortes, elles ont contribué à démontrer que le sexe féminin a des ressources insoupçonnées. Pourtant, si les deux femmes ont réussi à mener à bien leur mission, c'est parce qu'elles comprenaient les sociétés dans laquelle elles évoluaient.

Le travail de recherche que nous avons entrepris a permis de souligner les ressemblances entre les entreprises éducatives en Nouvelle-Espagne et en Nouvelle-France. Dès le début de la colonisation européenne des deux territoires (il y a environ cent ans d'écart qui les séparent), les missionnaires ont été les premiers à ouvrir des écoles pour convertir les Amérindiens. Pourtant, l'enthousiasme pour la conversion des païens a graduellement diminué dans les deux colonies, ce qui s'explique en partie par le déclin démographique des populations amérindiennes. Les écoles et les séminaires construits par les missionnaires pour accueillir les néophytes ont été utilisés pour la population d'origine européenne. L'instruction féminine de niveau primaire en Nouvelle-Espagne et en Nouvelle-France est assurée dans la vaste majorité des cas par les communautés religieuses, à la différence que dans la première colonie, les religieuses n'ont pas été intégrées au mouvement missionnaire.

Il existe néanmoins des différences importantes entre l'éducation néo-hispanique et néo-française. Au cours de la période étudiée, c'est-à-dire vers le milieu du XVII^e siècle, l'éducation joue un rôle littéralement opposé pour les deux colonies. Dans la vice-royauté mexicaine, l'instruction en espagnol et centrée sur la culture européenne est un facteur de mobilité sociale important, surtout pour les hommes. Pourtant, l'exemple de Sor Juana démontre que dans de rares cas, l'instruction peut également aider les femmes à améliorer leur sort. En Nouvelle-Espagne, seul l'individu cultivé peut espérer accéder aux deux institutions détentrices du pouvoir : la cour et l'Église. Parce que le peuple est exclu des écoles, parce que les Amérindiens n'ont pas le droit d'apprendre à lire,

l'éducation est un facteur de clivage social. C'est ce qui amène Sor Juana à orienter sa défense de l'éducation féminine en faveur des femmes de l'élite.

En Nouvelle-France, le XVII^e siècle est marqué par une ferveur missionnaire impressionnante sur le territoire récemment colonisé. L'éducation des Amérindiens est perçue comme un avantage certain par l'État et par l'Église pendant la majeure partie du siècle parce qu'il permet de peupler le pays de nouveaux chrétiens fidèles au Roi. Il y a une volonté certaine des autorités d'utiliser l'éducation comme un ciment social. Marie de l'Incarnation caresse donc l'idéal de diffuser son enseignement au maximum d'élèves.

La question principale à laquelle ce mémoire tentait de répondre est la suivante : en quoi ces deux religieuses sont-elles des produits de leur société, de leur milieu et de leur époque ? L'étude du contexte historique permet de conclure que Sor Juana n'aurait pu être une femme savante en Nouvelle-France et Marie de l'Incarnation aurait vu ses ardeurs missionnaires refroidies en Nouvelle-Espagne. Chacune a utilisé la marge de manœuvre qui lui était offerte dans sa société et c'est pourquoi elles ont choisi deux approches différentes au problème de l'éducation féminine. Alors que la religieuse ursuline croit sans ambages que toutes les filles méritent d'apprendre à lire, écrire et compter, la hiéronymite évite le sujet de l'éducation populaire. Sor Juana s'intéresse surtout à l'acquisition de droits pour les femmes privilégiées tant sur le plan intellectuel que matériel, et fait donc figure d'élitiste en comparaison avec sa consœur de Québec.

Dans une société qui demandait aux femmes, et particulièrement aux religieuses, le silence et l'obéissance, comment l'ursuline et la hiéronymite ont-elles réussi à transmettre leurs idées particulières sur l'éducation féminine malgré le droit de parole limité des religieuses ? Comme nous l'avons démontré, elles ont utilisé un système rhétorique qui leur permettait d'attribuer à la volonté de Dieu plusieurs des idées qu'elles ont énoncées. Pourtant, elles n'ont pas choisi le même moyen de faire valoir leur point de vue. Marie de l'Incarnation a

choisi la voie de la sainteté et de la rectitude politique pour éviter de porter préjudice à son projet missionnaire. Elle a choisi le mysticisme, en rappelant son contact privilégié avec Jésus Christ. Sor Juana Inés de la Cruz, quant à elle, a osé prendre la voie de la dissension, en attaquant des principes énoncés par l'Église, ce qui lui a été possible à cause des nombreux appuis qu'elle a su accumuler au cours des années et ses contacts avec la cour vice-royale. Malgré sa volonté d'être perçue comme une bonne religieuse, elle n'a jamais aspiré à devenir une religieuse parfaite et encore moins une sainte femme. Ainsi, les deux femmes ont réussi à mener une carrière de religieuse tout en demeurant une femme de tête.

La vie de ces deux religieuses permet dans une certaine mesure de réfléchir sur l'Américanité, c'est-à-dire sur les caractéristiques communes aux établissements coloniaux européens sur le continent. Le travail a permis de constater que bien des ressemblances, mais aussi d'énormes différences, ont caractérisé l'histoire de la Nouvelle-Espagne et la Nouvelle-France. Le catholicisme par exemple, sans être appliqué uniformément, a laissé plusieurs traces durables : l'ampleur du mouvement missionnaire a façonné des relations particulières avec les autochtones, les ordres religieux ont fondé des écoles partout sur le territoire, les religieuses ont enseigné à des générations entières de petites filles. Ces ressemblances pourront être étudiées en profondeur dans un projet plus ambitieux.

Ce mémoire n'avait pas comme objectif de répondre toutes les questions. Le milieu colonial américain était-il plus permissif à certains égards que celui de l'Europe envers les femmes ? Est-ce que la moindre présence du protocole et de la tradition a pu mener deux religieuses à énoncer des idées plus librement ? La hiérarchie des classes sociales moins rigides en Amérique est-elle un facteur qui a permis à ces deux femmes de la classe moyenne de se hisser parmi les personnalités importantes de la colonie ? Les besoins coloniaux étant différents de ceux de l'Europe, les femmes ont-elles été appelées davantage à participer

de façon active aux entreprises ? Pour répondre à toutes ces questions, un travail de comparaison plus approfondie intégrant l'Espagne et la France devrait être effectué. Une chose est certaine : la présence de deux femmes d'exception telles que Marie de l'Incarnation et de Sor Juana Inés de la Cruz a contribué à bâtir la fierté des habitants des colonies européennes. Le succès des deux femmes prouve que de grands personnages peuvent voir le jour sans vivre près des instances décisionnelles.

Début du XXI^e siècle. Ce soir, des petites filles s'endormiront et bien peu caresseront l'idéal de la sainteté. Les valeurs ont changé. Elles préféreront s'entrevoir comme de futures femmes de carrière, artistes ou politiciennes. Mais de la même manière, elles rêveront de devenir des personnes admirées, reconnues par leurs pairs, des modèles à suivre, de devenir la fierté de leur famille, de leur ville, de leur pays. Si elles peuvent rêver d'accomplir d'aussi grandes choses, elles sont redevables à toutes ces petites luttes menées dans l'ombre depuis des siècles pour leur permettre d'avoir accès à un système éducatif de qualité.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

CRUZ, Sor Juana Inés de la, *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz* / edición, prólogo y notas de Alfonso Méndez Plancarte (4 vol.). México, Fondo de Cultura Económica, 1951-1957.

CRUZ, Sor Juana Inés de la, *Le divin Narcisse, Premier Songe et autres textes*, préface Octavio Paz, traduction française de Frédéric Magne, Florence Delay et Jacques Roubaud, Paris, NRF, Gallimard, 1987.

CRUZ, Sor Juana Inés de la, *Los empeños de una casa*, ed. Celsa Carmen García Valdés, Barcelona, PPU, 1989.

CRUZ, Sor Juana Inés de la, « Dizains et quatrains », traduction Émile Martel, *Lèvres urbaines*, no. 28, 1993.

GUYART, Marie de l'Incarnation, *Correspondances (1626-1671)* [cédérom], éd. Guy-Marie Oury, Les Ursulines de Québec, 1985, [Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1972].

GUYART, Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques*, Tome 1, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985 [Desclée de Brouwer, 1929].

GUYART, Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques*, Tome 2, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985 [Desclée de Brouwer, 1929].

MARTIN, Claude, *La vie de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation* / Claude Martin ; préparée par les moines de Solesmes ; introduction par J. Lonsagne ; tables par Guy Oury. Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1981.

Contexte général de la Nouvelle-France coloniale

BELMESSOUS, Saliha, « Être français en Nouvelle-France : Identité française et identité coloniale aux dix-septième et dix-huitième siècles », *French Historical Studies*, 27, no. 2, (Summer 2004) : 507-540.

DICKINSON, John A. et Brian Young, *Brève histoire socio-économique du Québec*, Québec, Septentrion, 2003.

GREER, Allan, *Brève histoire des peuples de la Nouvelle-France*, Montréal, Boréal, 1998.

HAVARD, Gilles et Cécile Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, Paris, Flammarion, 2003.

JAENEN, Cornelius, *Le rôle de l'Église en Nouvelle-France*, Ottawa, Société historique du Canada, 1985. (Brochure n° 40)

PELLETIER, Louis, *Le clergé en Nouvelle-France : Étude démographique et répertoire bibliographique*, Montréal, Les presses de l'Université de Montréal, 1993.

TRIGGER, Bruce, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs : Français et Amérindiens en Amérique du Nord*. Montréal, Boréal, 1992 [1985].

TRUDEL, Marcel, *Histoire de la Nouvelle-France*, Montréal, Fidès, 1963.

TRUDEL, Marcel, *L'initiation à la Nouvelle-France*, Holt, Rinehart & Winston, 1968.

TRUDEL, Marcel, *La population du Canada en 1663*, Montréal, Fides, 1973.

Contexte de la Nouvelle-Espagne coloniale

ALBERO, Solange, *El águila y la Cruz. Los orígenes religiosos de la conciencia criolla*. México, El Colegio de México- Fondo de Cultura Económica, 1999.

BENNASSAR, Bartolomé, *L'Homme espagnol*, Paris, Éditions Complexe, 1992.

BENASSY-BERLING, Marie-Cécile, *Institutions et vie coloniale en Amérique espagnole*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, Université Paris VIII, 1985.

BUCKHOLDER, Mark A. and Lyman L. Johnson, *Colonial Latin America*, fourth edition, Oxford, Oxford University Press, 2001.

CHAUNU, Pierre, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes*, Paris, P.U.F, 1969.

CHAUNU, Pierre, *Les Amériques, XVIe, XVIIe, XVIIIe siècle*, A. Colin, 1976.

COPE, R. Douglas, *The Limits of Racial Domination: plebeian society in colonial Mexico City 1660-1720*. Madison, University of Wisconsin Press, 1994.

DUVERGER, Christian, *La conversion de la Nouvelle-Espagne*, Paris, Seuil, 1987.

GRUZINSKI, Serge et Carmen Bernard, *Histoire du Nouveau Monde*, Paris, Fayard, 1991.

GRUZINSKI, Serge et Nathan Wachtel, *Le Nouveau-Monde, Mondes Nouveaux : l'expérience américaine*, Paris, Éditions recherche sur les civilisations, 1996.

GRUZINSKI, Serge, *La pensée métis*, Paris, Fayard, 1999.

HOBERMAN, Louise Schnell, *Mexico's Merchant Elite, 1590-1660*, Durham, Duke University Press, 1991.

RAWLINGS, Helen, *Church, Religion and Society in Early Modern Spain*, New York, Palgrave, 2002.

TODOROV, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982.

VIQUEIRA ALBAN, Juan Pedro, *Relajados o reprimidos?: diversiones publicas y vida social en la Ciudad de Mexico durante el Siglo de las Luces*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Ouvrages sur Marie de l'Incarnation

ADRIAZOLA, Maria, *La connaissance spirituelle chez Marie de l'Incarnation*, (Patrimoines / Christianisme), Anne Sigier, Lac-Beauport (Qc) / Cerf, Paris, 1989.

BRÉMOND, Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, tome VI, Paris, Bloud et Gay, 1923.

BRODEUR, Raymond, *Marie de l'Incarnation entre mère et fils : le dialogue des vocations*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2000.

COMBY, Jean, *L'itinéraire mystique d'une femme*, Paris, Cerf / Bellarmin, 1993.

DAVIS, Natalie Zemon, *Juive, Catholique, Protestante : Trois femmes en marge au XVIIe siècle*. Paris, Seuil, 1997.

DEROY-PINEAU, Françoise, *Marie Guyart femme d'affaires, mystique, mère de la Nouvelle-France 1599-1672*, Montréal, Fidès, 1999.

DEROY-PINEAU, Françoise, *Réseaux sociaux et mobilisation des ressources. Analyse sociologique du dessein de Marie de l'Incarnation*, thèse Ph.D., Université de Montréal, Montréal, 1996.

DEROY-PINEAU, Françoise, *Madeleine de La Peltrie : Amazone du nouveau monde*, Saint-Laurent, Bellarmin, 1992.

DESLANDRES, Dominique, « Un projet éducatif au XVII^e siècle : Marie de l'Incarnation et la femme amérindienne », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 13, no. 4 (1983), pp. 277-285.

DESLANDRES, Dominique, « L'éducation des Amérindiennes d'après la correspondance de Marie Guyart de l'Incarnation », *Studies in Religion*, vol.16, no. 1 (1987), pp. 91-110.

DESLANDRES, Dominique, « Le Rayonnement des Ursulines en Nouvelle-France », *Les religieuses dans le cloître et le monde : actes du deuxième colloque du C.E.R.C.O.R., Poitiers, 29 septembre-2 octobre 1988*, dir. Nicole Bouter, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, 1994, pp. 885-899.

DESLANDRES, Dominique, « Qu'est-ce qui faisait courir Marie Guyart? Essai d'ethnohistoire d'après sa correspondance », *Laval Théologique et philosophique*, vol. 53, no. 2 (1997), pp. 285-300.

GOURDEAU, Claire, « Marie de l'Incarnation et la culture amérindienne », *Studies in Religion*, vol.16 no.1 (1987), pp. 251-160.

GOURDEAU, Claire, *Les délices de nos cœurs : Marie de l'Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes 1639-1672*, Sillery, Septentrion, 1994.

GUIART, *Marie Guyard de l'Incarnation : un destin transocéanique*, compilé par Françoise Derooy-Pineau, Paris/Montréal, L'Harmattan, 2000.

MALI, Anya, *Mystics in the New World : Marie de l'Incarnation*, Leiden, Brill, 1996.

MIMANT-RIPPE, Francine, « Marie Guyart, Marie de l'Incarnation, éducatrice chrétienne et pédagogue », dans *Marie Guyart de l'Incarnation : un destin transocéanique*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 2000. pp.163-164.

OURY, Guy-Marie, *Marie de l'Incarnation*, Tours, Société archéologique de Touraine, 1973. (Deux volumes)

THÉRY, Chantal, « Marie de l'Incarnation, intimée et intime », *Discours et pratiques de l'intime*, IQRC, 1979.

THÉRY, Chantal, « Entre humilité et héroïsation : Des femmes de plume et de tête en Nouvelle-France », *Critique et littérature québécoise*, Montréal, Triptyque, 1992.

Ouvrages sur Sor Juana Inés de la Cruz

AGUIRRE CARERAS, M., *Del enclaustró a la sangre. Sor Juana Inés de la Cruz*, México, Secretaría de Obras Públicas, 1975.

ALATORRE, Antonio, «Invitación a la lectura del Sueño de Sor Juana», *Cuadernos Americanos*, vol. 5, no. 53 (sept-oct. 1995), 11-33.

ALATORRE, Antonio, "Elias Trabulse, La Muerte de Sor Juana." *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 43, no. 2 (1995), 379-407.

ARENAL Electra, Amanda Powell, *The Answer / La respuesta*, New York, The Feminist Press, 1994.

BÉNASSY-BERLING, Marie-Cécile, *Humanisme et religion chez Sor Juana Inés de la Cruz: La femme et la culture au XVIIe Siècle*, Collection Thèses, Mémoires et Travaux, no.38, Paris, Éditions Hispaniques, 1982.

BÉNASSY-BERLING, Marie-Cécile, « Le diable, oui, les diableries non. Sor Juana Inés de la Cruz face au monde infernal », *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, Paris, Puf, 1996, pp. 341-350

BENASSY-BERLING, Marie-Cécile, « Sor Juana Inés de la Cruz une expression des élites culturelles mexicaines du XVII^e siècle », *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* 67, no 23 (1997), pp. 23-36.

BÉNASSY-BERLING, Marie-Cécile, "Actualidad del sorjuanismo (1994-1999)", *Colonial Latin American Review*, vol. 9, no. 2 (diciembre 2000), pp. 277-293.

BERGMAN, Emilie, "Sor Juana Inés de la Cruz: Dreaming in a Double Voice", *Women, Culture, and Politics in Latin America*, Berkeley, University of California Press, 1990, pp. 151-172.

BEUCHOT, Mauricio, *Sor Juana, Una filosofía barroca*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2001.

BOSSE, Monika, Barbara Potthast y Andre Stoll, eds. *La creatividad femenina en el mundo barroco hispanico: María de Zayas, Isabel Rebeca Correa, Sor Juana Inés de la Cruz*, Kassel, Reichenberger, 1999.

CHÁVEZ, Ezequiel Adeodato, *Ensayo de psicología de Sor Juana Inés de la Cruz y de estimación del sentido de su obra y de su vida para la historia de la cultura y de la formación de México*, Mexico, Asociación Civil Ezequiel A. Chávez, 1970.

CONGRESO, *Coloquio internacional Sor Juana Inés de la Cruz y el pensamiento novohispano 1995*, Antonio Alatorre dir., Toluca, Instituto mexiquense de la cultura, 1995.

GLANTZ, Margo. *Sor Juana Inés de la Cruz: ¿Hagiografía o autobiografía?*, México, Grijalbo Universidad Autónoma de México, 1995

LAVRIN, Asuncion, "Unlike Sor Juana? The Model Nun in the Religious Literature of Colonial Mexico." *Feminist Perspectives on Sor Juana Inés de la Cruz*, Detroit, Wayne State University Press, 1991.

MALLÉN, Rubén Salazar, *Apuntes para una biografía de Sor Juana Inés de la Cruz*, México, Universidad Autónoma de México, 1978 [1952].

MERRIM, Stephanie, *Feminist Perspectives on Sor Juana Inés de la Cruz*, Detroit, Wayne State University Press, 1991.

PASCUAL BUXÓ, José, *Sor Juana Inés de la Cruz: Amor y conocimiento*. Toluca y Mexico: Instituto Mexiquense de Cultural y UNAM, 1996.

PAZ, Octavio, *Soeur Juana ou les pièges de la foi*, Traduction de Frédéric Magne, Paris, NRF Gallimard, 1987 [Seix Barral, 1982.]

PAZ, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Barcelona, Seix Barral, 1982.

RUEDA, Julio Jiménez, *Sor Juana Inés de la Cruz en su época, 1651-1951*. México : Editorial Porrúa, 1951.

SABAT DE RIVERS, Georgina, "Mujer, ilegítima y criolla: en busca de Sor Juana." In *Crítica y descolonización: el sujeto colonial en la cultura latinoamericana*, Beatriz González Stephan ed., Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1992, pp. 397-418.

SABAT DE RIVERS, Georgina, "Sor Juana Inés de la Cruz." In *Latin American Writers*, edited by Carlos A. Solé and María Isabel Abreu, New York, Scribner, 1989, pp. 85-105.

SABAT DE RIVERS, Georgina, *El "Sueño" de sor Juana Inés de la Cruz: Tradiciones literarias y originalidad*. Colección Támesis, Serie A, Monografía no. 63, Londres, Támesis, 1976.

TENORIO, Martha Lilla, "El Villancico novohispano", *Sor Juana y su mundo, una mirada actual*, Sara Poot Herrera ed., Mexico, Universidad del Claustro de Sor Juana, 1995, pp.449-501.

TENORIO, Martha Lilla, *Los villancicos de Sor Juana*. Mexico: El Colegio de Mexico, 1999.

TRABULSE, Elias. "Sor Juana Inés de la Cruz en la historia." In his *Crítica y heterodoxia*, 143-148. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara, 1991.

TRABULSE, Elias. *El enigma de Serafina Cristo*. Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 1995.

WISSMER, Jean-Michel, *La religieuse mexicaine : Sor Juana Inés de la Cruz, ou le scandale de l'écriture*. Genève, Metropolis, 2000.

Ouvrages sur le contexte religieux

BAROJA, Julio Carlo, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religion, sociedad, y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal Editor, 1978.

BURKE, Peter, "How to be a Counter-reformation Saint", in *Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800*, K. von Greyerz ed., London, Allen and Unwin, 1984.

CLÉVENOT, Michel, *Les Chrétiens du XVIIe siècle : Ombres et Lumières du Grand Siècle*, Paris, Éditions Retz, 1989. (En particulier chap. 12, Marie de l'Incarnation)

DANYLEWYCZ, Marta, *Profession religieuse : un choix pour les Québécoises*, Montréal, Boréal, 1988.

DESLANDRES, Dominique, *Croire et faire croire : les missions françaises au XVIIe siècle*, Paris, Fayard, 2003.

DESLANDRES, Dominique, « Le Christianisme dans les Amériques : Amérique latine, Amérique française, Amérique britannique et Amérique de l'esclavage », dans *Histoire du Christianisme. L'âge de raison, 1620-1750*, tome IX, dir. M. Venard, Paris-Tournai, Desclée-Fayard, 1997, p. 615-736.

D'ALLAIRE, Micheline, *Les communautés religieuses de Montréal, tome 1 : Les communautés religieuses et l'assistance sociale à Montréal, 1659-1900*, Montréal, Méridien, 1997.

DHOTEL, Jean-Charles, *Les origines du catéchisme moderne d'après les premiers manuels imprimés en France*. Paris, Montaigne, 1967.

GREER, Allan et Jodi Bilinkoff, dir. *Colonial Saints : Discovering the Holy in the Americas*, London/New York, Routledge, 2003.

HOSTIE, Raymond, *Vie et mort des ordres monastiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972.

IBSEN, Kristine, *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, Gainesville, University Press of Florida, 1999.

LAVRIN, Asuncion, "Espiritualidad en el claustro novohispano del siglo XVII." *Colonial Latin American Review*, vol. 4 (1995), pp. 155-179.

LAVRIN, Asuncion, "La Vida femenina como experiencia religiosa: Biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial." *Colonial Latin American Review*, vol. 2 (1993), pp. 27-52.

MARHSALL, Sherin, *Women in reformation and counter-reformation in Europe*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.

RAGON, Pierre, *Les Saints et les Images du Mexique (XVI-XVIIIe siècle)*, Paris, L'Harmattan, 2002.

RAPLEY, Elizabeth, "Women and the Religious Vocation in Seventeenth-Century France", *French Historical Studies*, vol.18, no. 3 (Spring 1994), pp. 613-631.

RUBIAL, Antonio, *La Santidad controvertida*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

SANCHEZ LORA, José L, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988.

Ouvrages sur les femmes et sur le genre

AHLGREN, Gillian T.W., *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*, Ithaca, Cornell University Press, 1998.

ARROM, Sylvia, *The Women of Mexico City, 1790-1845*, Stanford : Stanford University Press, 1985.

BECHTEL, Guy, *Les quatre femmes de Dieu*, Paris, Plon, 2000.

BERGMANN, E., *Women, Culture and Politics in Latin America*, Berkeley: University of California Press, 1990.

BROWN, Peter, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Le Cerf, 1984.

BURNS, Kathryn, *Colonial Habits : Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*, Durham and London, Duke University Press, 1999.

BYNUM, Caroline, *Jeûnes et festins sacrés : les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Cerf, 1994.

CAULFIELD, Sueann, "The History of Gender in the Historiography of Latin America", *Hispanic American Historical Review*, vol. 81, no 3-4 (2002), pp. 449-490.

COLLECTIF CLIO, *L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*, Montréal, Quinze, 1982.

DAVIS, Natalie Zemon, *Society and Culture in Modern France*, Stanford, Stanford University Press, 1975.

FRANCO, Jean, *Plotting Women : Gender and Representation in Mexico*, New York, Columbia University Press, 1989.

GILES, Mary E., *Women in the Inquisition: Spain and the New World*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1998.

- GODINEAU, Dominique, *La femme dans la société française 16^e-18^e siècle*, Paris, Armand Collin, 2003.
- LAVRIN, Asuncion, *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, Nebraska University Press, 1992.
- LAVRIN, Asuncion, *Latin American Women, Historical Perspectives*, Westport, Greenwood Press, 1978.
- LOUGEE, Carolyn, *Le paradis des femmes: women, salons, and social stratification in seventeenth-century France*, Princeton, Princeton University Press, 1976.
- MURIEL, Josefina, *Conventos de monjas en la Nueva España*, Mexico, Editorial Santiago, 1946.
- MURIEL, Josefina, *Cultura femenina novohispana*, Mexico, Universidad Autónoma de México, 1982.
- MURIEL, Josefina, *Las mujeres de Hispanoamérica: Época colonial*. Madrid : MAPFRE, 1992.
- REDONDO, Augustín, *Images de la femme en Espagne au XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1994.
- SAMPSON, Elisa, *Colonial Angels : Narratives of Gender and Spirituality in Mexico 1580-1750*, Austin, University of Texas Press, 2000.
- SEED, Patricia, *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico: Conflicts Over Marriage Choice, 1574-1821*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press, 1988.
- SCOTT, Joan Wallach, « Genre: une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du GRIF, Le genre de l'histoire*, nos 37-38 (printemps 1988).
- SCHULTE VAN KESSEL, Elisja, « Vierges et mères entre ciel et terre », *Histoire des femmes en occident, tome III*, dir. Natalie Zemon Davis et Arlette Farge, Paris, Plon, 2001 [1991], pp.169-211.
- STERN, Steve, *The Secret History of Gender : Women, Men, and Power in Late Colonial Mexico*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1995.
- TIMMERMANS, Linda, *L'accès des femmes à la culture (1598-1715) : un débat d'idées de Saint François de Sales à la marquise de Lambert*. Paris, H. Champion, 1993.
- TWINAM, Ann. *Public Lives, Private Secrets : Gender, Honor, Sexuality and Illegitimacy in Colonial Spanish America*. Stanford, Stanford University Press, 1999.
- WIESNER, Merry, *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000

Ouvrages sur l'éducation

- BERNOS, Marcel, « La catéchèse des filles par les femmes aux XVII^e et XVIII^e siècles », dans J. Delumeau, *La religion de ma mère : les femmes et la transmission de la foi*. Paris, Cerf, 1992.
- CHARTIER, Roger, *Domique Julia et al. L'éducation en France du XVI^e au XVII^e siècle*. Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1976.
- DELUMEAU, Jean, *La religion de ma mère : les femmes et la transmission de la foi*. Paris, Cerf, 1992.
- DELUMEAU, Jean, *La peur en occident*, Paris, Fayard, 1978.

DESLANDRES, Dominique, « Femmes missionnaires en Nouvelle-France : les débuts des ursulines et des hospitalières de Québec », dans J. Delumeau, *La religion de ma mère: les femmes et la transmission de la foi*. Paris, Cerf, 1992.

DUMONT, Micheline, *L'instruction des filles au Québec (1639-1960)*, Ottawa, Société historique du Canada, 1990.

FAHMY-EID, Nadia, « L'éducation des filles chez les Ursulines de Québec sous le Régime français », dans N. Fahmy-Eid et M. Dumont, *Maîtresses de maison, maîtresses d'école : femme, famille et éducation dans l'histoire du Québec*, Montréal, Boréal, 1983.

FURET, François et Jacques Ozouf, *Lire et écrire : l'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, Paris, Minuit, 1977.

GENDREAU, Benoît et André Lemieux, *Milieu scolaire québécois*, Ottawa, Éditions France-Québec, 1977

GILL, Clark, *Education in a Changing Mexico*, Austin, University of Texas, 1969.

GONZALBO, Pilar, *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México, 1998.

GONZALBO, Pilar, *La educación en la época colonial. El mundo indígena*, México, El Colegio de México, 1990.

GONZALBO, Pilar, *La educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, México, El Colegio de México, 1990.

GONZALBO, Pilar, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 1987.

GOMEZ CANEDO, Lino, *La educación de los marginados durante la época colonial. Escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España*, México, Porrúa, 1982.

GROSPERRIN, Bernard, *Les petites écoles sous l'Ancien Régime*, Rennes, Ouest France, 1984.

JULIA, Dominique, « L'enfance aux débuts de l'époque moderne », *Histoire de l'enfance en occident de l'antiquité au XVIIe siècle*, dir. Egle Becchi et Dominique Julia, Paris, Seuil, 1996, tome I, pp.310-345.

LEMIEUX, Denise. *Les petits innocents. L'enfance en Nouvelle-France*. Montréal, IQRC, 1985.

LONDOÑO Vega, Patricia, *Educación de la Mujer Durante la Época Colonial*, Boletín Cultural y Bibliográfico no. 37, volumen XXXI, 1994.

MAGNUSON, Roger, *Education in New France*, Montreal, McGill-Queens University Press, 1980.

READ, Malcom K., "Language, Education, and the Absolutist State", *Culture and the State in Spain, 1550-1850*, T. Lewis and F. Sanchez ed, New York and London, Garland Publishing, 1999.

SIMPSON, Patricia, *Marguerite Bourgeoys and Montreal: 1640-1665*, Montreal & Kingston, McGill-Queens's University Press, 1997.

TRUDEL, Marcel, *Les écolières des Ursulines de Québec, 1639-1686*, Montréal, HMH, Cahiers du Québec, 1999.

VALCARCÉL, Daniel, *Historia de la educación colonial*, Lima, Universidad San Marcos, 1968.

L'écriture autobiographique et l'intime

ARIES, Philippe et George Duby, dir. *Histoire de la vie privée, tome III, De la Renaissance aux Lumières*. Paris, Seuil, 1985 et 1986.

ARENAL, Electra and Stacy Schlauf, *Untold Sisters : Hispanic Nuns in Their Own Works*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1989.

JELINEK, Estelle, *Women's Autobiography*, Bloomington and London, Indiana University Press, 1980.

LAVRIN, Asunción, y Rosalvo Loreto, *Monjas y Beatas, La espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*. México, Archivos General de la Nación, Universidad de las Americas, 2002.

MYERS, Kathleen, *Neither Saints nor Sinners: writing the lives of women in Spanish America*, Oxford/New York, Oxford, 2003.

MYERS, Kathleen, *Word from New Spain: The Spiritual Autobiography of Madre Maria de San José*, Liverpool, Liverpool University Press, 1993. (Introduction)

POUTRIN, Isabelle, *Le voile et la plume : autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne Moderne*, Madrid, Casa de Velasquez, 1995.

Autres

BOUCHARD, Gérard, *Genèse des Nations et des cultures du Nouveau Monde*, Montréal, Boréal, 2000.

PLAZENET, Laurence, *La littérature baroque*, Paris, Seuil, 2000.

Sites internet consultés

« Dictionario de la educación en México », Universidad Autonoma de México (UNAM), <http://biblioweb.dgsca.unam.mx/diccionario/htm/indice.htm>.

Lien avec Pilar Gonzalbo Aizpuru, « Familia y educación », http://biblioweb.dgsca.unam.mx/diccionario/htm/articulos/sec_21.htm

Lien avec María Terasa Jarquín, « Educación franciscana » http://biblioweb.dgsca.unam.mx/diccionario/htm/articulos/sec_17.htm

Site officiel de Statistiques Canada. E-STAT, recensement 1665-66 : <http://estat.statcan.ca/cgi-win/CNSMCGI.EXE>.

Villar, Luis M., « Sor Juana Inés de la Cruz project », The Department of Spanish and Portugese Studies, Hanover, N.H., Dartmouth College, U.S.A.: <http://www.dartmouth.edu/~sorjuana/> (Edition informatisée des textes de Sor Juana Inés de la Cruz)

Site de la Bielefeld University Library, Allemagne : <http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/delacruz/fama/>. (Photographies du manuscrit original de la *Fama Posthuma*, 1700)

GONZALBO, Pilar, « Con amor y reverencia. Mujeres y familia en México colonial », *Biblioteca virtual Miguel Cervantes*. www.cervantesvirtual.com.

HARNEY, Lucy, « Carnival and Critical Reception in the Sainete Tradition », *MLN*, Project MUSE, John Hopkins University, 117 (2002), pp. 310-330. <http://muse.jhu.edu/journals/mln/v117/117.2harney.pdf>

LOPEZ, Rosalva Loreto, « Leer, contar, cantar, escribir. Un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual... », Université Autonome du Mexique, journal en ligne, http://www.ejournal.unam.mx/historia_novo/ehn23/EHN02303.pdf, pp. 67-95.

« Le théâtre du Siècle d'Or », *Don Juan*, site internet réalisé par l'Académie de Civilisation et de Culture européenne, <http://www.don-juan.org/francais/espagne/le17m3f1.htm>.

Filmographie

Sur la vie et l'œuvre de Sor Juana Inés de la Cruz :

Yo la peor de todas, María Luisa Bemberg dir., 100 minutes, Argentina, 1990.

Annexes

I - Autodefensa Espiritual o Carta de Monterrey (1681)

Note : Lettre de Sor Juana Inés de la Cruz adressée à son confesseur le Père Antonio Nuñez de la Miranda et découverte au Séminaire de Monterrey (Mexique) par Aureliano Tapia Mendez; il la publie en 1986. Tirée du site Internet « The Sor Juana Project » de l'Université Dartmouth <http://dciswww.dartmouth.edu:50080/> (Consulté le 24 août 2005). Veuillez noter que pour faciliter la lecture, nous avons choisi de diviser le texte en paragraphes.

Aunque ha muchos tiempos que varias personas me han informado de que soy la única reprehensible en las conversaciones de Vuestra Reverencia, fiscalizando mis acciones con tan agria ponderación como llegarlas a escándalo público, y otros epítetos no menos horrorosos, y aunque pudiera la propia conciencia moverme a la defensa, pues no soy tan absoluto dueño de mi crédito, que no esté coligado con el de un linaje que tengo, y una comunidad en que vivo, con todo esto, he querido sacrificar el sufrimiento a la suma veneración y filial cariño con que siempre he respetado a Vuestra Reverencia queriendo más aína, que cayesen sobre mí todas las objeciones, que no que pareciera pasaba yo la línea de mi justo y debido respeto en redargüir a Vuestra Reverencia, en lo cual confieso ingenuamente que no pude merecer nada para con Dios, pues fue más humano respeto a su persona, que cristiana paciencia; y esto no ignorando yo la veneración y crédito grande que Vuestra Reverencia, (con mucha razón) tiene con todos, y que le oyen como a un oráculo divino, y aprecian sus palabras como dictadas del Espíritu Santo, y que cuanto mayor es su autoridad, tanto más queda perjudicado mi crédito; con todo esto, nunca he querido asentir a las instancias que a que responda me ha hecho, no sé si la razón, o si el amor propio (que éste tal vez con capa de razón nos arrastra), juzgando que mi silencio sería el medio más suave para que Vuestra Reverencia se desapasionase; hasta que con el tiempo he reconocido que antes parece que le irrita mi paciencia, y así determiné responder a Vuestra Reverencia salvando y suponiendo mi amor, mi obligación y mi respeto.

La materia, pues, de este enojo de Vuestra Reverencia (muy amado Padre, y señor mío) no ha sido otra que la de estos negros versos de que el Cielo, tan contra la voluntad de Vuestra Reverencia, me dotó. Éstos he rehusado sumamente el hacerlos, y me he excusado todo lo posible, no porque en ellos hallase yo razón de bien ni de mal, que siempre los he tenido (como lo son) por cosa indiferente; y aunque pudiera decir cuántos los han usado, santos y doctos, no quiero entrometerme a su defensa, que no son mi padre, ni mi madre: sólo digo que no los hacía por dar gusto a Vuestra Reverencia, sin buscar, ni averiguar la razón de su aborrecimiento, que es muy propio del amor obedecer a ciegas; demás que con esto también me conformaba con la natural repugnancia que siempre he tenido a hacerlos, como consta a cuantas personas me conocen; pero esto no fue posible observarlo con tanto rigor que no tuviese algunas excepciones, tales como dos Villancicos a la Santísima Virgen, que después de repetidas instancias, y pausa de ocho años, hice con venia y licencia de Vuestra Reverencia, la cual tuve entonces por más necesaria que la del Señor Arzobispo Virrey mi Prelado, y en ellos procedí con tal modestia, que no consentí en los primeros poner mi nombre, y en los segundos se puso

sin consentimiento ni noticia mía, y unos y otros corrigió antes Vuestra Reverencia. A esto se siguió el Arco de la Iglesia.

Esta es la irremisible culpa mía, a la cual precedió habérmelo pedido tres o cuatro veces, y tantas despídome yo, hasta que vinieron los dos señores Jueces Hacedores que antes de llamarme a mí, llamaron a la Madre Priora y después a mí, y mandaron en nombre del Excmo. Señor Arzobispo lo hiciese, porque así lo había votado el Cabildo pleno, y aprobado Su Excelencia. Ahora quisiera yo que Vuestra Reverencia con su clarísimo juicio, se pusiera en mi lugar, y consultara, ¿qué respondiera en este lance? ¿Respondería, que no podía? Era mentira. ¿Que no quería? Era inobediencia. ¿Que no sabía? Ellos no pedían más que hasta donde supiese. ¿Que estaba mal votado? Era sobre descarado atrevimiento, villano y grosero desagradecimiento a quien me honraba con el concepto de pensar que sabía hacer una mujer ignorante, lo que tan lucidos ingenios solicitaban. Luego no pude hacer otra cosa que obedecer. Estas son las obras públicas que tan escandalizado tienen al mundo, y tan desedificados a los buenos. Y así vamos a las no públicas: apenas se hallará tal o cual coplilla hecha a los años, o a el obsequio de tal, o tal persona de mi estimación, y a quienes he debido socorro en mis necesidades (que no han sido pocas, por ser tan pobre y no tener renta alguna); una loa a los años del Rey nuestro Señor, hecha por mandato del mismo Excmo. Señor Don Fray Payo, otra por orden de la Excmo. Sra. Condesa de Paredes. Pues ahora Padre mío y mi señor, le suplico a Vuestra Reverencia deponga por un rato el cariño del propio dictamen (que aun a los muy santos arrastra), y dígame Vuestra Reverencia (ya que en su opinión es pecado hacer versos), ¿en cuál de estas ocasiones ha sido tan grave el delito de hacerlos? Pues cuando fuera culpa (que yo no sé por qué razón se le pueda llamar así), la disculparan las mismas circunstancias y ocasiones que para ello he tenido tan contra mi voluntad, y esto bien claro se prueba, pues en la facilidad que todos saben que tengo, si a esa se juntara motivo de vanidad (quizá lo es de mortificación), ¿qué más castigo me quiere Vuestra Reverencia que el que entre los mismos aplausos que tanto se duelen, tengo? ¿De qué envidia no soy blanco? ¿De qué mala intención no soy objeto? ¿Qué acción hago sin temor? ¿Qué palabra digo sin recelo? Las mujeres sienten que las exceda; los hombres, que parezca que los iguale; unos no quisieran que supiera tanto; otros dicen que había de saber más, para tanto aplauso. Las viejas no quisieran que otras supieran más; las mozas que otras parezcan bien, y unos y otros que viese conforme a las reglas de su dictamen, y de todos juntos resulta un tan extraño género de martirio, cual no sé yo que otra persona haya experimentado.

¿Qué más podré decir ni ponderar?, que hasta el hacer esta forma de letra algo razonable me costó una prolija y pesada persecución, no por más de porque dicen que parecía letra de hombre, y que no era decente, conque me obligaron a malearla adrede, y de esto toda esta comunidad es testigo. En fin, ésta no era materia para una carta, sino para muchos volúmenes muy copiosos. Pues ¿qué dichos son éstos tan culpables? Los aplausos y celebraciones vulgares, ¿los solicité? Y los particulares favores y honras de los Excelentísimos Señores Marqueses que por sola su dignación y sin igual humanidad me hacen, ¿los procuré yo? Tan a la contra sucedió, que la Madre Juana de San Antonio, Priora de este convento y persona que por ningún caso podrá mentir, es testigo de que la primera vez que Sus Excelencias honraron esta casa, le pedí licencia para retirarme a la

celda, y no verlos, ni ser vista (¡como si Sus Excelencias me hubiesen hecho algún daño!) sin más motivo que huir el aplauso, que así se convierte en tan pungentes espinas de persecución, y lo hubiera conseguido a no mandarme la Madre Priora lo contrario. Pues ¿qué culpa mía fue el que Sus Excelencias se agradasen de mí? Aunque no había por qué. ¿Podré yo negarme a tan soberanas personas? ¿Podré sentir el que me honren con sus visitas? Vuestra Reverencia sabe muy bien que no: como lo experimentó en tiempo de los Excelentísimos Señores Marqueses de Mancera, pues oí yo a Vuestra Reverencia en muchas ocasiones, quejarse de las ocupaciones a que le hacía faltar la asistencia de Sus Excelencias, sin poderla no obstante dejar; y si el Excelentísimo Señor Marqués de Mancera entraba cuantas veces quería en unos conventos tan santos como Capuchinas y Teresas, y sin que nadie lo tuviese por malo, ¿cómo podré yo resistir que el Excelentísimo Señor Marqués de la Laguna entre en éste? Demás que yo no soy Prelada, ni corre por mi cuenta su gobierno. Sus Excelencias me honran porque son servidos, no porque yo lo merezca, ni tampoco porque al principio lo solicité.

Yo no puedo, ni quisiera aunque pudiera, ser tan bárbaramente ingrata a los favores y cariños (tan no merecidos, ni servidos) de Sus Excelencias. Mis estudios no han sido en daño ni perjuicio de nadie, mayormente habiendo sido tan sumamente privados, que no me he valido ni aun de la dirección de un maestro, sino que a secas me lo he habido conmigo y mi trabajo, que no ignoro que el cursar públicamente las escuelas no fuera decente a la honestidad de una mujer, por la ocasionada familiaridad con los hombres, y que ésta sería la razón de prohibir los estudios públicos; y el no disputarles lugar señalado para ellos, será porque como no las ha menester la República para el gobierno de los magistrados (de que por la misma razón de honestidad están excluidas) no cuida de lo que no les ha de servir; pero los privados y particulares estudios, ¿quién los ha prohibido a las mujeres? ¿No tienen alma racional como los hombres? Pues, ¿por qué no gozará el privilegio de la ilustración de las letras con ellos? ¿No es capaz de tanta gracia y gloria de Dios como la suya? Pues, ¿por qué no será capaz de tantas noticias y ciencias, que es menos? ¿Qué revelación divina, qué determinación de la Iglesia, qué dictamen de la razón hizo para nosotras tan severa ley? ¿Las letras estorban, sino que antes ayudan a la salvación? ¿No se salvó San Agustín, San Ambrosio y todos los demás Santos Doctores? Y Vuestra Reverencia, cargado de tantas letras, ¿no piensa salvarse? Y si me responde que en los hombres milita otra razón, digo: ¿No estudió Santa Catarina, Santa Gertrudis, mi Madre Santa Paula, sin estorbarle a su alta contemplación, ni a la fatiga de sus fundaciones, el saber hasta griego? ¿El aprender hebreo? ¿Enseñada de mi Padre San Jerónimo, el resolver y el entender las Santas Escrituras, como el mismo Santo lo dice? ¿Ponderando también en una epístola suya, en todo género de estudios doctísima a Blesila, hija de la misma Santa, y en tan tiernos años que murió de veinte? Pues, ¿por qué en mí es malo lo que en todas fue bueno? ¿Sólo a mí me estorban los libros para salvarme? Si he leído los poetas y oradores profanos (descuido en que incurrió el mismo Santo) también leo los Doctores Sagrados y Santas Escrituras; demás que a los primeros no puedo negar que les debo innumerables bienes y reglas de bien vivir. Porque, ¿qué cristiano no se corre de ser iracundo a vista de la paciencia de un Sócrates gentil? ¿Quién podrá ser ambicioso a vista de la modestia de Diógenes Cínico? ¿Quién no alaba a Dios en la inteligencia de Aristóteles? Y en fin, ¿qué católico no se confunde si contempla la suma de virtudes morales en todos los filósofos gentiles? ¿Por qué ha de ser malo que el

rato que yo había de estar en una reja hablando disparates, o en una celda murmurando cuanto pasa fuera y dentro de casa, o peleando con otra, o riñendo a la triste sirviente, o vagando por todo el mundo con el pensamiento, lo gastara en estudiar? Y más cuando Dios me inclinó a eso, y no me pareció que era contra su Ley Santísima, ni contra la obligación de mi estado. Yo tengo este genio. Si es malo, yo [no] me hice racional, nací con él y con él he de morir. Vuestra Reverencia quiere que por fuerza me salve ignorando: pues amado Padre mío, ¿no puede esto hacerse sabiendo? Que al fin es camino para mí más suave. Pues, ¿por qué para salvarse ha de ir por el camino de la ignorancia, si es repugnante a su natural? ¿No es Dios como Suma Bondad, Suma Sabiduría? Pues, ¿por qué le ha de ser más acepta la ignorancia que la ciencia? Sálvese San Antonio, son su ignorancia santa, norabuena; que San Agustín va por otro camino, y ninguno va errado. Pues ¿por qué es esta pesadumbre de Vuestra Reverencia, y el decir que a saber que yo había de hacer versos, no me hubiera entrado Religiosa, sino casádome?

Pues, Padre amantísimo (a quien forzada y con vergüenza insto, lo que no quisiera tomar en boca), ¿cuál era el dominio directo que tenía Vuestra Reverencia para disponer de mi persona, y del albedrío (sacando el que mi amor le daba, y le dará siempre) que Dios me dio? Pues cuando ello sucedió había muy poco que yo tenía la dicha de conocer a Vuestra Reverencia; y aunque le debí sumos deseos, y solicitudes de mi estado, que estimaré siempre como debo, lo tocante a la dote, mucho antes de conocer yo a Vuestra Reverencia, lo tenía ajustado mi Padrino el Capitán D. Pedro Velázquez de la Cadena, y agenciádomelo estas mismas prendas, en la cuales, y no en otra cosa, me libró Dios el remedio. Luego no hay sobre qué caiga tal proposición; aunque no niego deberle a Vuestra Reverencia otros cariños y agasajos muchos que reconoceré eternamente, tal como el de pagarme maestro, y otros. Pero no es razón que éstos no se continúen, sino que se hayan convertido en vituperios, y en que no haya conversación en que no salgan mis culpas, y sea el tema espiritual [d]el celo de Vuestra Reverencia mi conversión. ¿Soy por ventura hereje? Y si lo fuera, ¿había de ser santa a pura fuerza? Ojalá y la santidad fuera cosa que se pudiera mandar, que con eso la tuviera yo segura: pero yo juzgo que se persuade, no se manda, y si se manda, Prelados he tenido que lo hicieran; pero los preceptos y fuerzas exteriores, si son moderados y prudentes, hacen recatados y modestos, si son demasiados, enojo? ¿En qué este desacreditarme? ¿En qué este ponerme en concepto de escandalosa con todos? ¿Canso yo a Vuestra Reverencia con algo? ¿Hele pedido alguna cosa para el socorro de mis necesidades? ¿O le he molestado con otra espiritual ni temporal? ¿Tócale a Vuestra Reverencia mi corrección por alguna razón de obligación, de parentesco, crianza, prelación, o tal qué cosa? Si es mera caridad, parezca mera caridad, y proceda como tal, suavemente, que el exasperarme, no es buen modo de reducirme, ni yo tengo tan servil natural que haga por amenazas lo que no me persuade la razón, ni por respetos humanos, lo que no hago por Dios, que el privarme yo de todo aquello que me puede dar gusto, aunque sea muy lícito, es bueno que yo lo haga por mortificarme, cuando yo quiera hacer penitencia; pero no para que Vuestra Reverencia lo quiera conseguir a fuerza de reprensiones, y éstas no a mí en secreto, como ordena la paternal corrección (ya que Vuestra Reverencia ha dado en ser mi Padre, cosa en que me tengo ser muy dichosa) sino públicamente con todos, donde cada uno siente como entiende y habla como siente. Pues esto, Padre mío, ¿no es preciso yo lo sienta de

una persona que con tanta veneración amo, y con tanto amor reverencio y estimo? Si estas reprehensiones cayeran sobre alguna comunicación escandalosa mía, soy tan dócil que (no obstante que ni en lo espiritual ni temporal he corrido nunca por cuenta de Vuestra Reverencia) me apartara de ella y procurara enmendarme y satisfacerle, aunque fuera contra mi gusto.

Pero, si no es sino por la contradicción de un dictamen que en substancia tanto monta hacer versos, como no hacerlos, y que éstos los aborrezco de forma que no habrá para mí penitencia, como tenerme siempre haciéndolos, ¿por qué es tanta pesadumbre? Porque si por contradicción de dictamen hubiera yo de hablar apasionada contra Vuestra Reverencia, como lo hace Vuestra Reverencia contra mí, infinitas ocasiones suyas me repugnan sumamente (porque al fin, el sentir en las materias indiferentes es aquel *alius sic, et alius sic*) pero no por eso las condeno, sino que antes las venero como suyas y las defiendo como mías; y aun quizá las mismas que son contra mí, llamándolas buen celo, sumo cariño, y otros títulos que sabe inventar mi amor y reverencia cuando hablo con los otros. Pero a Vuestra Reverencia no puedo dejar de decirle que rebosan ya en el pecho las quejas que en espacio de dos años pudiera haber dado, y que pues tomo la pluma para darlas, redarguyendo a quien tanto venero, es porque ya no puedo más, que como no soy tan mortificada como otras hijas, en quien se empleara mejor su doctrina, lo siento demasiado. Y así le suplico a Vuestra Reverencia que si no gusta, ni es ya servido favorecerme (que eso es voluntario) no se acuerde de mí, que aunque sentiré tanta pérdida mucho, nunca podré quejarme, que Dios que me crió y redimió, y que usa conmigo tantas misericordias, proveerá con remedio para mi alma que espera en su bondad no se perderá, aunque le falte la dirección de Vuestra Reverencia; que del Cielo hacen muchas llaves, y no se estrechó a un solo dictamen, sino que hay en él infinitad de mansiones para diversos genios, y en el mundo hay muchos teólogos, y cuando faltaran, en querer, más que en saber, consiste el salvarse, y esto más estará en mí, que en el confesor. ¿Qué precisión hay en que esta salvación mía sea por medio de Vuestra Reverencia? ¿No podrá ser por otro? ¿Restringsióse y limitóse la misericordia de Dios a un hombre, aunque sea tan discreto, tan docto y tan santo como Vuestra Reverencia? No por cierto, ni hasta ahora he tenido yo luz particular, ni inspiración del Señor, que así me lo ordene.

Conque podré gobernarme con las reglas generales de la Santa Madre Iglesia, mientras el Señor no me da luz de que haga otra cosa, y elegir libremente Padre Espiritual, el que yo quisiere: que si como Nuestro Señor inclinó a Vuestra Reverencia, con tanto amor y fuerza, mi voluntad conformara también mi dictamen, no fuera otro que Vuestra Reverencia, a quien suplico no tenga esta ingenuidad a atrevimiento, ni a menos respeto, sino a sencillez de mi corazón, con que no sé decir las cosas sino como las siento, y antes he procurado hablar de manera que no pueda dejar a Vuestra Reverencia rastro de sentimiento o quejas. Y no obstante, si en este manifiesto de mis culpas, hubiere alguna palabra que haya escrito mala, (inadvertencia de la voluntad no sólo digo de ofensa, pero de menos decoro a la persona de Vuestra Reverencia), desde luego la retracto, y doy por mal dicha y peor escrita, y borrarla desde luego, si advirtiera cuál era. Vuelvo a repetir que mi intención es sólo suplicar a Vuestra Reverencia, que si no gusta de favorecerme, no se acuerde de mí, si no fuere para encomendarme al Señor, que bien

creo de su mucha caridad lo hará con todas veras. Yo pido a Su Majestad me guarde a Vuestra Reverencia como deseo. De este Convento de mi Padre San Jerónimo de México. Vuestra,

Juana Inés de la Cruz.

II - Petición Causídica (1693)

Note: Pétition de Sor Juana Inés de la Cruz adressée au Tribunal Divin pour demander pardon pour ses fautes. Tirée du site internet « The Sor Juana Project de l'Université de Dartmouth : <http://dciswww.dartmouth.edu:50080> (site consulté le 24 août 2005).

PETICIÓN, QUE EN FORMA CAUSÍDICA presenta al Tribunal Divino la Madre Juana Inés de la Cruz, por impetrar perdón de sus culpas.

Juana Inés de la Cruz, la más indigna e ingrata criatura de cuantas crió vuestra Omnipotencia, y la más desconocida de cuantas crió vuestro amor, parezco ante vuestra divina y sacra Majestad, en la mejor vía y forma que en el derecho de vuestra misericordia e infinita clemencia haya lugar; y postrada con toda reverencia de mi alma ante la Trinidad augustísima, digo:

Que en el pleito que se sigue en el Tribunal de vuestra Justicia contra mis graves, enormes y siniguales pecados, de los cuales me hallo convicta por todos los testigos del Cielo y de la Tierra, y por lo alegado por parte del Fiscal del Crimen de mi propia conciencia, en que halla que debo ser condenada a muerte eterna, y que aun esto será usando conmigo de clemencia por no bastar infinitos Infiernos para mis innumerables crímenes y pecados; y aunque de todo me hallo convicta, y reconozco no merezco perdón ni que me deis lugar de ser oída; con todo, conociendo vuestro infinito amor e inmensa misericordia, y que mientras vivo estoy en tiempo, y que no se me han cerrado los términos del poder apelar de la sentencia al Tribunal de vuestra Misericordia, como de hecho lo hago, suplicándoos me admitáis dicha apelación, por aquel intenso e incomprensible acto de amor con que por mí sufristeis tan afrentosa muerte, la cual, como quien tiene a ella derecho, os ofrezco en la justificación de mis graves culpas, y con ella ofrezco todos vuestros méritos y el amor mismo que me tenéis y los méritos de vuestra Virgen y Santísima Madre, y Señora mía, y de su esposo y mi amado abogado San José, Ángel Santo de mi Guarda, y de mis Devotos y Universidad de Bienaventurados.

Y aunque lo ofrecido es tanto que con ello queda plenísimamente satisfecha vuestra Justicia y revistado en su entera fuerza y vigor el derecho que yo tengo de hija vuestra y heredera de vuestra Gloria, el cual reproduzco; con todo, por cuanto sabéis vos que ha tantos años que yo vivo en religión, no sólo sin Religión sino peor que pudiera un pagano; por compurgar algo de mi parte, de tanto como en esto he faltado y reintegrar algo de las obligaciones que me obligan y que tan mal he cumplido, es mi voluntad volver a tomar el Hábito y pasar por el año de aprobación, la cual ha de examinar vuestro Ministro, y padre de mi alma, haciendo el oficio de Provisor vuestro y examinando mi voluntad y libertad, en que estoy puesta; y por lo tocante a mi dote, ofrezco toda la

limosna que de sus virtudes me han dado los Bienaventurados, a quienes la he pedido; y todo lo que faltare, enterarán mi Madre y vuestra, la purísima Virgen María, y su esposo y padre mío, el glorioso Señor San José, los cuales (como me fio de su piedad) se obligarán a dicha dote, cera y propinas.

Por lo cual, a V. Majestad Sacramentada suplico conceda su licencia, venia y permiso a todos los Santos y Ángeles, y especialmente a los que están asignados para ser votos, para que me puedan proponer y recibir a votos de toda la Comunidad Celestial; y estándolo, como lo espero de su piedad, se me dé el sagrado hábito de nuestro padre San Jerónimo, a quien pongo por abogado e intercesor, no sólo para que yo sea recibida en su santa Orden, sino para que en compañía de mi madre Santa Paula, me impetre de vos la perseverancia y aumento en la virtud, que siempre os suplico. En todo lo cual recibiré bien y caridad de vuestra clemencia infinita, que proveerá lo que más convenga. Pido misericordia, y para ello, etc.

Juana Inés de la Cruz.

III - Protesta (1694)

Note : Lettre de répentance de Sor Juana Inés de la Cruz signée avec son propre sang. Tirée du site internet « The Sor Juana Project » de l'Université Dartmouth, <http://dciswww.dartmouth.edu:50080/> (site consulté le 25 août 2005).

PROTESTA que, rubricada con su sangre, hizo de su fe y amor a Dios la Madre Juana Inés de la Cruz, al tiempo de abandonar los estudios humanos para proseguir, desembarazada de este afecto, en el camino de la perfección.

Yo, Juana Inés de la Cruz, protesto para ahora y para toda la eternidad, que creo en un solo Dios todopoderoso, Criador del Cielo y de la Tierra y de todas las cosas; y creo en el misterio augustísimo de la Santísima Trinidad, que son tres Personas distintas y un solo Dios verdadero; que de estas tres Personas, la segunda, que es el Divino Verbo, por redimirnos, encarnó y se hizo hombre en el vientre virginal de María Santísima siempre virgen y Señora nuestra; y que después padeció muerte y pasión y resucitó al tercer día entre los muertos y está sentado a la diestra de Dios Padre. Creo también que el día final ha de venir a juzgar a todos los hombres, para darles premio o castigo según sus obras. Creo que en el Sacramento de la Eucaristía está el verdadero Cuerpo de Cristo nuestro Señor; y en fin, creo todo aquello que cree y confiesa la Santa Madre Iglesia Católica nuestra madre, en cuya obediencia quiero morir y vivir, sin que jamás falte a obedecer lo que determinare, dando mil veces la vida primero que faltar ni dudar en algo de cuanto nos manda creer; por cuya defensa estoy presta a derramar la sangre y defender a todo riesgo la santa Fe que profeso, no sólo creyéndola y adorándola con el corazón, sino confesándola con la boca en todo tiempo y a todo riesgo. La cual protesta quiero que sea perpetua, y me valga a la hora de mi muerte, muriendo debajo de esta disposición y en esta Fe y creencia, en la cual es mi intención pedir confesión de mis culpas, aunque me falten signos exteriores que lo expresen.

Y me duelo íntimamente de haber ofendido a Dios, sólo por ser quien es y porque le amo sobre todas las cosas, en cuya bondad espero que me ha de perdonar mis pecados sólo por su infinita misericordia y por la preciosísima sangre que derramó por redimirnos, y por la intercesión de su Madre purísima. Todo lo cual ofrezco en satisfacción de mis culpas; y postrada ante el acatamiento divino, en presencia de todas las criaturas del Cielo y de la Tierra, hago esta nueva protestación, reiteración y confesión de la santa Fe; y suplico a toda la Santísima Trinidad la acepte y me dé gracia para servirle y cumplir sus santos mandamientos, así como me dio graciosamente la dicha de conocer y creer sus verdades.

Asimismo reitero el voto que tengo ya hecho de creer y defender que la siempre Virgen María nuestra Señora fue concebida sin mancha de pecado en el primer instante de su ser purísimo; y así mismo creo que ella sola tiene mayor gracia a que corresponde mayor gloria que todos los ángeles y santos juntos; y hago voto de defender y creer cualquiera privilegio suyo que no se oponga a nuestra santa Fe, creyendo que es todo lo que no es ser Dios; y postrada con el alma y corazón en la presencia de esta divina Señora y de su glorioso Esposo el Señor San José, y de sus santísimos padres Joaquín y Ana, les suplico humildemente me reciban por su esclava, que me obligo a serlo toda la eternidad.

Y en señal de cuánto deseo derramar la sangre en defensa de estas verdades, lo firmo con ella, en cinco de marzo del año de mil seiscientos y noventa y cuatro.

Juana Inés de la Cruz.