

**Faculté de philosophie, arts et lettres**

**Les missionnaires, les missionnées.  
Rapports de genre, au XVII<sup>e</sup> siècle, en  
France**

Les jésuites Julien Maunoir, en Bretagne et Jean Forcaud, dans les  
Pyrénées.

Mémoire réalisé par  
**THIBAUT LAMBINON**  
Promotrice :  
**SILVIA MOSTACCIO**

Année académique 2018-2019  
Master en Histoire à finalité : Histoire et archives



Les missionnaires, les missionnées

Rapports de genre, au XVII<sup>e</sup> siècle, en France

Les jésuites Julien Maunoir, en Bretagne et Jean Forcaud,  
dans les Pyrénées.

Mémoire réalisé par

THIBAUT LAMBINON

Promotrice

SILVIA MOSTACCIO

Année académique 2018-2019

**Master en Histoire à finalité : Histoire et archives**

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE, ARTS ET LETTRES

COMMISSION DE PROGRAMME HISTOIRE



ANNÉE ACADÉMIQUE : 2018-2019

SESSION : Septembre 2019

NOM : LAMBINON

PRÉNOM : THIBAUT

TITRE DU MÉMOIRE : « Les missionnaires, les missionnées. Rapports de genre, au XVII<sup>e</sup> siècle, en France. Les jésuites Julien Maunoir, en Bretagne et Jean Forcaud, dans les Pyrénées. »

PROMOTEUR : SILVIA MOSTACCIO

**Résumé du mémoire en 12 lignes :**

Durant la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, la Compagnie de Jésus a promu l'intérêt fondamental de mettre en place des missions au sein même de la catholicité en Europe. Leur but est de sauver des âmes à l'heure où le catholicisme doit combattre le protestantisme. C'est dans ce contexte que s'inscrivent les missions du Père Julien Maunoir, en Bretagne et Jean Forcaud, dans les Pyrénées. Pour rendre compte de leurs actes, nos deux missionnaires écrivent des *Journaux* qui nous renseignent entre autres sur les relations qu'ils ont avec les missionné.e.s. Notre mémoire s'intéresse donc à travers ceux-ci à leurs représentations de la féminité mais aussi de leur propre masculinité. Nous verrons que celles-ci sont ambivalentes et oscillent entre indépendance et soumission. D'un côté, les femmes sont vues comme des exemples qui aident les missionnaires. D'un autre côté, elles sont en proie au démon et à la superstition. Ces deux pôles que tout oppose ne peuvent être compris qu'à l'aune des représentations de la féminité et de la masculinité dans la Compagnie de Jésus et dans les contextes qu'ils côtoient. Mais aussi des objectifs de ces « envoyés de Dieu » : la Salut des âmes et la volonté de façonner de parfait.e.s catholiques.



## **Remerciements**

Je tiens, avant tout, à remercier ma promotrice, Silvia Mostaccio pour son suivi, son aide précieuse, ses conseils et ses relectures au cours de ces deux années de réalisation du mémoire.

Je tiens également à remercier la Professeure Adelisa Malena pour son cours en histoire du genre durant mon Erasmus à l'Université Ca'Foscari di Venezia qui m'a permis de comprendre un peu mieux cette problématique.

Enfin je tiens à remercier ma famille : mes parents pour leur présence, leur soutien permanent, leurs relectures et leurs corrections durant la réalisation de ce mémoire, mais aussi durant tout mon parcours universitaire ; mon grand-père, historien de cœur, qui m'a transmis sa passion de l'Histoire et qui est toujours présent, en pensée ; mes amis, pour leur présence et leurs encouragements. Et pour terminer, toutes les personnes qui de près ou de loin, m'ont aidé dans la réalisation de ce mémoire.



# Introduction

La Compagnie de Jésus a, durant une grande partie de son histoire<sup>1</sup>, promu l'intérêt fondamental de mettre en place des missions<sup>2</sup> qui seront qualifiées d'*Indes de l'intérieur*<sup>3</sup>. Au XVII<sup>e</sup> siècle, ces missions ont un but premier, sauver les âmes à l'heure où le catholicisme doit combattre le protestantisme.<sup>4</sup> C'est dans ce contexte, de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, que s'inscrivent les missions du Père<sup>5</sup> Julien Maunoir<sup>6</sup> (1606-1683)<sup>7</sup> et du Père Jean Forcaud<sup>8</sup> (1584-1645), qui vont parcourir la Bretagne et les Pyrénées afin de ramener les âmes « égarées » vers la foi catholique. Le choix de ces deux aires géographiques ne s'est pas fait au hasard, les deux comportent des caractéristiques communes. Il s'agit de régions pauvres tant sur le plan de la morale chrétienne, ce qui engendre les missions, que sur le plan économique.

---

<sup>1</sup> Et plus particulièrement depuis l'invitation pressante que lance Claudio Acquaviva (1581-1615), Supérieur général de la Compagnie, en 1609 dans une lettre adressée à tous les provinciaux : « Considérez attentivement si c'est le moment de se tenir dans les chambres, ou sur les livres, et non pas plutôt d'en sortir pour aller chercher les âmes. » Jean Eudes (1601-1680) lui fait écho un demi-siècle plus tard, en écrivant : « Que font à Paris tant de docteurs et tant de bacheliers, pendant que les âmes périssent à milliers, faute de personnes qui leur tendent la main pour les retirer de la perdition et les préserver du feu éternel ? », dans DOMPNIER B., « La France, terre de missions dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle », dans CELTON Y. (sous la dir.), *DOM Michel Le Nobletz. Mystique et société en Bretagne au XVII<sup>e</sup> siècle*, Brest, Centre de Recherche Bretonne et Celtique à l'Université de Bretagne Occidentale, 2018, p. 37 (Collectif).

<sup>2</sup> « Si l'on met à part l'usage proprement théologique, le terme mission, qui fait étymologiquement référence à un envoi (*mittere* en latin veut dire envoyer), est principalement employé, dans la France du XVII<sup>e</sup> siècle, pour désigner de courts séjours qu'effectuent des ecclésiastiques dans une localité (ou un groupe de localités), pour prêcher, instruire, confesser, organiser diverses cérémonies, sur instruction de leurs supérieurs ou des évêques. Le terme est également employé par certains ordres pour désigner de petits établissements qui, souvent temporaires, échappent aux règles ordinaires des maisons, de manière à faciliter l'activité des pères qui y résident. C'est le cas chez les jésuites et les capucins. » dans *Ibid.*, p. 35.

<sup>3</sup> « L'usage veut qu'on appelle « missions intérieures » en français, *misiones internas* en espagnol, la forme d'apostolat que les historiens italiens définissent plutôt comme *missioni popolari*. L'accent est mis ainsi, sur l'identité des destinataires et la nature même de l'apostolat plus que sur la distinction entre les missions européennes ou non européennes : cette dénomination signale à la fois l'objectif et la manière de l'atteindre. L'adjectif *popolare* se rapporte donc aussi à la communication missionnaire : il insiste sur le type de prédication à adopter pour suivre les directives pastorales données au cours du concile de Trente : rompre le pain de la Parole pour les plus humbles et les plus démunis, afin de leur procurer toutes les bases nécessaires à leur vie spirituelle et morale, adaptées à leurs capacités de compréhension et à leur sensibilité. », dans MAJORANA B., « Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie », dans *Annales*, vol. 57, n°2, avril 2002, p. 298. Ici le terme d'*Indes de l'intérieur* s'utilise principalement en France et en Italie, dans DOMPNIER B., *op. cit.*, p. 37.

<sup>4</sup> DOMPNIER B., « La Compagnie de Jésus et la mission intérieure », dans GIARD L. (et) VAUCELLES L. (de), *Les jésuites à l'âge baroque. 1540-1640*, Grenoble, Ed. Millon, 1996, p. 155 (et) 164 (Histoire des jésuites de la Renaissance aux Lumières).

<sup>5</sup> Pour éviter les redondances dans les prénoms, tout au long de ce mémoire, le nom sera gardé et le prénom enlevé. Ce qui donnera : le Père Maunoir et le Père Forcaud ou Maunoir et Forcaud.

<sup>6</sup> Une photo de son portrait se trouve en annexe 5.

<sup>7</sup> LEBEC É. (éd.), *Miracles et sabbats. Journal du père Maunoir. Missions en Bretagne – 1631-1650*, Paris, Les Éditions de Paris, Max Chaleil, 1997 (traduit du latin par Anne-Sophie Cras et Jérôme Cras).

<sup>8</sup> BRUNET S., *Relation de la mission des Pyrénées (1635-1649). Le jésuite Jean Forcaud face à la montagne*, Paris, CTHS, 2008 (traduit du latin par Paul Fave).

Il y a également dans les deux cas des communautés isolées, coupées du monde : insulaires en Bretagne et montagnardes dans les Pyrénées.

Dans le cadre de ce mémoire, nous allons étudier ces missions sous l'angle de l'histoire connectée qui est une façon de faire de l'histoire, ici en suivant les parcours individuels de deux missionnaires, c'est-à-dire en faisant de la micro-histoire que nous pouvons relier avec un contexte plus global. Il semble également important de préciser que l'on parle souvent de « rencontres interculturelles » ou d'incommensurabilité pour des situations où tout oppose les deux entités politico-culturelles<sup>9</sup> mais dans le cadre de ces missions, on peut pourtant parler d'incommensurabilité, alors même qu'un grand nombre de choses rapproche nos deux groupes: les missionnaires et les missionnés, effectivement ils sont tous nés en France et ils parlent la même langue, d'un côté, les missionnaires sont de foi catholique et de l'autre, les missionnés, en majorité également. Cette rencontre amène à se poser la question de l'altérité, de la rencontre avec l'*Autre* et dans le cadre de ce mémoire, « l'*Autre* » est représenté pour le missionnaire par la femme.

C'est donc sous le prisme du genre que nous allons étudier ces contacts, pour montrer le caractère indispensable de cette question du genre, reprenons une citation de Ursula King reprise par Mita Choudhury « le genre et la religion ne sont pas simplement deux entités analogues ou parallèles existants indépendamment l'un de l'autre, ils sont au contraire mutuellement imbriqués l'un dans l'autre. »<sup>10</sup>

Cependant, comme on va le voir, l'étude de la question du genre dans ces sources ne doit pas nous faire croire que l'on va pouvoir s'informer de manière fidèle sur la place des femmes françaises, et particulièrement bretonnes et pyrénéennes, dans leur temps. Cette interprétation est fautive. Cette conception ne se fait qu'à travers le regard et la mentalité de ceux qui l'écrivent.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> SUBRAHMANYAM S., « Par-delà l'incommensurabilité : pour une histoire connectée des empires aux temps modernes », dans *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 5, n° 54-4bis, 2007, p. 36.

<sup>10</sup> CHOUDHURY M., « Genre, religion et histoire de la culture politique et de la vie privée en France : le procès Girard-Cadière », dans MOSTACCIO S., CAFFIERO M. (et) MAEYER J. (de) (e.a.), *Échelles de pouvoir, rapports de genre. Femmes, jésuites et modèle ignatien dans le long XIX<sup>e</sup> siècle*, Louvain-la-Neuve, Presse Universitaire de Louvain, 2014, p. 44 (L'atelier d'Érasme, Histoire, littératures, livres).

<sup>11</sup> GODINEAU D., *Les femmes dans la France moderne : XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Colin, 2015, p. 11-12 (Collection U. Histoire).

Ce sujet est donc à la frontière de deux courants historiographiques étudiés par les historiens de nos jours : le premier est l'engouement pour des groupes jusque-là « silencieux » : les femmes, les paysans, les communautés isolées.<sup>12</sup> Le deuxième a trait à la dimension locale, au « micro ».

Mais la question qui se pose alors est : s'agit-il d'une histoire des femmes ou d'une histoire du genre ? Dans le cadre de notre mémoire, le terme de « genre » semble préférable : d'une part parce que son usage est plus approprié à la terminologie scientifique des sciences sociales et de ce fait, se défait de toute tentation de faire seulement une étude qui ne met en exergue que les femmes, une étude se voulant être un manifeste féministe. D'autre part, ce remplacement de « femme » par « genre » met en évidence qu'une recherche historique sur le féminin implique nécessairement une sur le masculin.<sup>13</sup> En effet, comme le mentionne si bien Natalie Zemon Davis en 1975 : l'histoire du genre a pour but, premièrement, de comprendre la signification des sexes, des groupes de genre dans le passé historique et, deuxièmement, de découvrir la gamme des rôles et du symbolisme sexuel dans la société, dans des périodes diverses, et de comprendre quelles en étaient la signification et la fonction dans le maintien de l'ordre social.<sup>14</sup> De fait, des termes en sciences sociales, comme « parenté », « femme » ou « famille » sont caractéristiques tant du langage commun que celui scientifique. Et dans le langage commun, ils ont une signification particulière en fonction du contexte culturel. C'est pour cela que même si dans cette étude, nous allons tenter certaines comparaisons pertinentes, il est important de rappeler qu'un trait fondamental dans un contexte peut être marginal ou même absent dans un autre contexte.<sup>15</sup> Dans le cadre de notre mémoire, il y a, par exemple, la caractéristique centrale de la chasse au démon du côté de Maunoir qui est plus secondaire chez Forcaud.

En résumé, notre recherche aura donc pour but de voir comment, à partir des *Relations* des missions du Père Forcaud et du Père Maunoir, les missionnaires vivent leur masculinité dans le « contexte dangereux » de la vie en mission, mais aussi de comprendre leurs visions de la féminité et donc de leur propre masculinité. Tout en sachant qu'en réalité, des sources de ce type (journaux et autobiographies) ne nous montrent qu'une image véhiculée par les hommes de pouvoir et de culture de l'autre sexe. Ce système de représentation est partagé par l'ensemble

---

<sup>12</sup> POMATA G., « La storia delle donne. Una questione di confine », dans LUNA G. (de), ORTOLEVA P. (et) REVELLI M., *Il mondo contemporaneo. Gli strumenti della ricerca. 2.1. Questioni di metodo*, Florence, La Nuova Italia, 1983, p. 1435.

<sup>13</sup> SCOTT J.-W., « Il « genere » : un'utile categoria di analisi storica », dans *Rivista di storia contemporanea*, vol. 16, n°4, 1987, p. 564.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 561.

<sup>15</sup> POMATA G., *op. cit.*, p. 1442.

de la société, femmes comprises.<sup>16</sup> Comme le souligne bien Jean Delumeau, il est néanmoins difficile de mesurer l'impact de cette représentation dans la société car l'historien manque de données sur son implantation réelle, en dehors du monde lettré.<sup>17</sup>

De plus, pour comprendre le sujet, il est impératif de ne pas justifier des comportements que nos consciences n'admettent plus, mais d'analyser le sens de ceux-ci dans un contexte déterminé : ici le contexte missionnaire.<sup>18</sup>

Ce mémoire va donc étudier la variété des attitudes et la complexité des discours sans en faire une généralisation : ici le but n'est pas de donner la position générale des missionnaires français sur la question féminine.<sup>19</sup> Cependant, malgré la complexité des discours et des attitudes, le rôle des femmes dans la religion catholique au XVII<sup>e</sup> siècle peut se cantonner à un balancement entre deux options. D'un côté, une ouverture pour les femmes à de nouveaux champs d'action : c'est l'« invasion mystique »<sup>20</sup> qui marque un renversement des rôles pour les femmes car celles-ci, « emplies de Dieu », dirigent leurs directeurs spirituels qui font, dès lors, preuve d'une extrême docilité<sup>21</sup>. De l'autre, le cantonnement à un rôle plus traditionnel et à une image de peur de la femme, de son corps, de sa sexualité. Une image qui est véhiculée depuis l'Antiquité par les élites religieuses et culturelles<sup>22, 23</sup>. C'est donc sous ses deux angles que la problématique de ce mémoire sera étudiée. Ces angles peuvent s'imbriquer et se différencier mais doivent être étudiés dans toute leur complexité. Afin de comprendre celle-ci, le croisement fécond, de plusieurs regards, de plusieurs disciplines, est impératif. C'est cet espace interdisciplinaire, ce champ cognitif des études du genre, qui permet de configurer une connaissance plus fidèle de l'expérience des relations humaines tout en mettant en place une redéfinition des frontières entre nature et culture, entre sciences sociales et science biologique. Les femmes restent associées à la nature ; dès lors faire leur histoire implique de réfléchir sur la pertinence de la séparation entre nature et culture. Cette séparation qui est fondamentalement distincte et inconciliable dans le domaine de la recherche scientifique<sup>24</sup>.

---

<sup>16</sup> GODINEAU D., *op. cit.*, p. 12.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>18</sup> BERNOS M., *Femmes et gens d'Église dans la France classique. XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Cerf, 2003, p. 252 (Histoire religieuse de la France ; 23).

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>21</sup> ROCCA S. (la), « L'enfant Jésus et les femmes du XVII<sup>e</sup> siècle. Une dévotion émancipatrice ? », dans *Clio*, 1, n°15, 2002, p. 29.

<sup>22</sup> GODINEAU D., *op. cit.*, p. 12 (et) 18.

<sup>23</sup> TIMMERMANS L., *L'accès des femmes à la culture 1598-1715. Un débat d'idée de S. François de Sales à la Marquise de Lambert*, Paris, Champion, 1993, p. 809.

<sup>24</sup> POMATA G., *op. cit.*, p. 1463-1464.

En résumé, ce travail entre dans une historiographie d'inspiration sociale et culturelle qui, depuis trente ans, a proposé une autre forme de méthodologie et a apporté un regard neuf sur les sources. Il n'est pas à placer dans le récit de la christianisation mais dans une perspective d'anthropologie historique. Cette perspective tente de comprendre ce qui fait et organise la démarche des missionnaires tout en voyant la relation entre les missionnaires et les missionné.e.s comme une interaction.<sup>25</sup> Cette interaction est l'occasion de mettre en évidence une culture partagée entre les missionnaires et les missionné.e.s. De fait, les missionnaires, en Europe ou ailleurs dans le monde (en Asie, en Afrique ou en Amérique), ne sont généralement pas dans un esprit de conquête ou de simple soumission à la religion chrétienne. Ils veulent, avant tout, mettre en place des processus d'accommodation ou d'appropriation (sélective) qui leur permettent de s'adapter à tous les contextes.<sup>26</sup>

## Différents auteurs importants

Les multiples auteurs suivants sont donc envisagés afin d'aider à l'interprétation de nos sources. Cet aperçu ne se veut pas exhaustif mais recense une série d'ouvrages qui semblent majeurs dans la manière dont ils abordent tout ou une partie de notre question de recherche, que ce soit en France, ou à l'étranger, principalement en Italie dans cette esquisse.

Tout d'abord, pour une vue globale de notre problématique, les ouvrages de Dominique Deslandres<sup>27</sup>, Bernard Dompnier<sup>28</sup> et Marc Vénard<sup>29</sup> sont indispensables. Ces ouvrages permettent, en effet, de mieux appréhender le contexte missionnaire de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle en France. Mais aussi d'avoir une vue d'ensemble des stratégies missionnaires employées pour ramener les « égarés » vers la foi catholique.

---

<sup>25</sup> CASTELNAU-L'ESTOILE C. (de), COPETE M.-L., MALDAVSKY A. (et) ZUPANOV I. G. (études réunies par), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs. XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Madrid, Casa de Velazquez, 2011, p. 2-3 (collection de la Casa de Velazquez ; 120).

<sup>26</sup> DITCHFIELD S., « Decentering the Catholic Reformation : Papacy and peoples in the Early Modern World », dans *Archiv für Reformationsgeschichte/Archive for Reformation History*, n°101, 2010, p. 207.

<sup>27</sup> DESLANDRES D., *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2003.

<sup>28</sup> DOMPNIER B., HOURS B. (et) HUREL D.-O., *Missions, vocations, dévotions. Pour une anthropologie historique du catholicisme moderne*, Lyon, LARHRA, 2015 (Chrétiens et sociétés. Documents et Mémoires ; 26).

<sup>29</sup> VENARD M., « Missions lointaines et/ou missions intérieures dans le catholicisme français de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle », dans *Actes du colloque de Lyon : les réveils missionnaires en France du Moyen Âge à nos jours, XII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle (29-31 mai 1980)*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 83-89.

En ce qui concerne l'histoire du genre, particulièrement de la féminité durant le XVII<sup>e</sup> siècle en France, les historiennes Dominique Godineau et Linda Timmermans<sup>30</sup> ont écrit deux synthèses intéressantes et essentielles. Dans ce même domaine, l'historienne américaine Natalie Zemon Davis est également incontournable : tout d'abord, parce qu'il s'agit d'une pionnière de cette façon de faire de l'histoire ; ensuite, parce qu'elle a théorisé de manière intéressante celle-ci. Un exemple efficace de sa façon de travailler ces questions se retrouve dans son livre : « Juive, catholique, protestante. Trois femmes en marge au XVII<sup>e</sup> siècle »<sup>31</sup>. Cette référence de l'histoire des rapports hommes-femmes, dans le cadre d'un contexte religieux, à l'époque moderne, doit poser les bases à tout travail en lien avec notre sujet. En effet, elle y parle de trois femmes : Glikl Bas Judah Leib (1646-1724), marchande juive de Hambourg, puis de Metz ; Marie Guyart-Martin dit Marie de l'Incarnation (1599-1672), mystique française chrétienne qui s'engage chez les Ursulines et Maria Sibylla Merian (1647-1717), protestante à l'esprit rebelle et libre. Ces trois femmes que tout oppose a priori, se rapprochent grâce à l'écriture et à la publication de leurs écrits. Ce sont ces textes qui sont mis en avant par Zemon Davis et c'est au travers d'eux que transparaissent leurs visions du monde différentes mais aussi leur désir de communiquer, alors que la gent féminine est perçue comme un groupe silencieux. Ces trois portraits permettent donc de comprendre la vie de femmes vivant chacune leur religion à leur façon mais, au-delà, de percevoir leurs désirs de changement et leurs rapports avec le monde et les hommes. Tout cela reste un témoignage rare et précieux.

Pour ce qui est de la masculinité sacerdotale, les études, à ce sujet, ne sont pas nombreuses. Cependant, deux d'entre elles sortent du lot : la première est l'*Histoire de la virilité*<sup>32</sup> et particulièrement l'article de Jean-Marie Le Gall sur la virilité des clercs ; la deuxième est *Masculinity in the Reformation Era*<sup>33</sup>, en particulier l'article d'Ulrike Strasser sur la masculinité caractéristique des jésuites.

En ce qui concerne le contexte géographique et religieux, il faut se référer pour la Bretagne à Alain Croix et Fañch Roudaut<sup>34</sup>. Ceux-ci synthétisent remarquablement les rapports qu'entretiennent les bretons avec la religion du début du XVII<sup>e</sup> siècle à nos jours. En ce qui

---

<sup>30</sup> GODINEAU D., *op. cit.* ; TIMMERMANS L., *op. cit.*

<sup>31</sup> ZEMON DAVIS N., *Juive, catholique, protestante. Trois femmes en marge au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 1997 (La librairie du XX<sup>e</sup> siècle ; traduit de l'anglais par Angélique Levi).

<sup>32</sup> VIGARELLO G., *Histoire de la virilité. I. L'invention de la virilité de l'Antiquité aux Lumières*, Paris, Seuil, 2011.

<sup>33</sup> HENDRIX H. S. (et) KARANT-NUNN C. S. (sous la dir.), *Masculinity in the Reformation Era*, Kirksville, Truman State University Press, 2008.

<sup>34</sup> CROIX A. et ROUDAUT F., *Les Bretons, la mort et Dieu : de 1600 à nos jours*, Paris, Messidor, 1984 (La passion de l'histoire).

concerne les Pyrénées, il convient de mettre en exergue Serge Brunet pour sa synthèse<sup>35</sup> similaire à celle de Croix et Roudaut mais qui se termine à la Révolution française. Ces entreprises missionnaires ont donc lieu dans des milieux isolés ruraux et pauvres. Pour mieux saisir les relations de ces milieux avec le monde religieux en France, il faut lire et analyser *La religion des pauvres*<sup>36</sup> de Louis Châtellier. Celui-ci explique que l'idée d'une pastorale plus soucieuse des plus humbles se répand progressivement dans le clergé français du début du XVII<sup>e</sup> siècle en mettant en évidence notamment l'exemple de Julien Maunoir. En Italie, une partie de l'œuvre d'Adriano Prosperi<sup>37</sup>, sur l'hégémonie catholique qui se met en place entre le XVI<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècle, se consacre aux missionnaires dans les campagnes. Il explique principalement que ceux-ci se retrouvent confrontés aux classes populaires qu'ils considèrent d'abord comme des instruments politiques et qui deviennent ensuite le théâtre de sollicitations et de séductions. Et ce théâtre est typique de la réalité des Temps Modernes dans la division entre la religion et le pouvoir. En effet, le pouvoir a laissé aux religieux la maîtrise de la conscience « populaire » et le droit de leur imposer leurs propres normes morales. Cette réalité présente en Italie l'est également en France comme le souligne Louis Châtellier. Enfin, ces régions isolées sont caractérisées pour la Bretagne par le milieu insulaire et pour les Pyrénées par le milieu montagnard. On peut donc citer un ouvrage de référence pour chaque environnement : celui d'Alain Cabantou<sup>38</sup> et de Serge Brunet<sup>39</sup>.

Ensuite pour répondre à cette problématique, dans le cas où les femmes sont vues comme des exemples de piété avec une lutte de pouvoir entre elles et les religieux qui les côtoient, les ouvrages suivants offrent une aide aux questions et interprétations venant des sources : le premier est celui de Dinora Corsi<sup>40</sup> qui tente de comprendre ces contacts en valorisant non pas les discours des hommes sur elles, mais en mettant en évidence leurs propres expériences religieuses féminines, notamment de prophétesse ou mystique et leurs propres discours ; le deuxième est un article de Gabriella Zarri sur l'explosion mystique au temps du Baroque mais

---

<sup>35</sup> BRUNET S., *Les prêtres des montagnes. La vie, la mort, la foi dans les Pyrénées centrales sous l'Ancien Régime. Val d'Aran et diocèse de Comminges*, Aspet, Pyrégraph, 2001.

<sup>36</sup> CHÂTELLIER L., *La religion des pauvres. Les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Aubier, 1993.

<sup>37</sup> PROSPERI A., *Tribunali della coscienza : inquisitori, confessori, missionari*, Turin, Einaudi, c1996.

<sup>38</sup> CABANTOUS A. (et) HILDESHEIMER F. (textes réunis par), *Foi chrétienne et milieux maritimes (XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Publisud, 1989 (La France au fil des siècles).

<sup>39</sup> BRUNET S. (et) LEMAITRE N. (sous la dir.), *Clergés, communautés et familles des montagnes d'Europe. Actes du colloque « Religion et Montagnes ». Tarbes. 30 mai-2 juin 2002*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005 (Université de Paris I – Panthéon Sorbonne. Histoire moderne ; 50).

<sup>40</sup> CORSI D., *Donne, cristiane e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea*, Rome, Viella, 2004.

aussi du même auteur une histoire de la direction spirituelle aux Temps Modernes.<sup>41</sup> Le troisième, de Jodi Bilinkoff, expose les relations entre les pénitentes et leurs confesseurs et tente de montrer la nature de celles-ci.<sup>42</sup> Enfin le quatrième ouvrage est celui de Sofia Boesch Gajano (accompagnée d'Enzo Pace)<sup>43</sup> qui rassemble une série d'études sur la relation masculin/féminin dans le domaine religieux sous le prisme de la corrélation entre pouvoirs et savoirs.

Enfin, dans le cas où elles sont vues comme faibles et porteuses de tous les maux voire du démon, il faut s'aider des ouvrages suivants : le premier est de Jean Delumeau<sup>44</sup> sur *Le péché et la peur* qui expose la manière dont les femmes sont désignées coupables de tous les maux au XVII<sup>e</sup> siècle ; le deuxième est celui de Elizabeth Rapley<sup>45</sup> sur les dévotes qui montre le rôle subalterne que jouent les femmes dans le monde religieux. Il est également de bon ton, ici, de rappeler l'ouvrage de Louis Châtellier, vu plus haut.

---

<sup>41</sup> ZARRI G., *Storia della direzione spirituale. 3. L'età moderna*, Brescia, Morcelliana, 2008.

<sup>42</sup> BILINKOFF J., *Related lives : confessors and their female penitents. 1450-1750*, Ithaca, Cornell university press, 2005.

<sup>43</sup> BOESCH GAJANO S. (et) PACE E. (sous la dir.), *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, Brescia, Morcelliana, 2007.

<sup>44</sup> DELUMEAU J., *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Fayard, 1990.

<sup>45</sup> RAPLEY E., *The Devotes. Women and church in seventeenth-century. France*, Montréal, McGill-Queen's university press, 1990 (McGill-Queen's studies in the history of religion. 4).

# Chapitre I : Présentation des sources

## Sources principales

Notre mémoire se base sur deux sources principales: il s'agit de deux journaux ou autobiographies. Ce type de sources est intéressant car il donne toujours une image relationnelle de soi et des rapports entretenus avec les autres.<sup>46</sup> Ces journaux rédigés sont faits pour être envoyés au Supérieur général de la Compagnie. Leur but principal étant d'asseoir la Compagnie de Jésus qui est fort critiquée par le clergé séculier et de montrer son entière fidélité aux jésuites dans cet exercice.<sup>47</sup> Ces journaux sont donc des outils de communication destinés au plus grand nombre, construits sur un modèle unique, un ton unique. Et chacun est amené à jouer le rôle de « retransmetteur » et donc en faire le relais.<sup>48</sup>

### *Journal du Père Maunoir*

La première source est le journal<sup>49</sup> de missions du Père Maunoir, accompagné du Père Pierre Bernard (1585-1654), en Basse-Bretagne, écrit en 1671-1672. Cette source peut être divisée en trois parties : la première partie est la préface qui explique les origines des missions du Père Maunoir, c'est dans cette partie que l'on apprend qu'il est le successeur de Michel Le Nobletz (1577-1652) dont il reprend une partie de la méthode pour missionner le peuple breton. La deuxième partie est la préparation aux missions. Elle se déroule de 1631 à 1640. C'est à ce moment-là qu'il apprend le breton et qu'il commence à enseigner et à catéchiser. Enfin, la dernière partie se termine par le rapport des missions, année par année, de 1641 à 1650. Chaque

---

<sup>46</sup> POMATA G., *op. cit.*, p. 1452.

<sup>47</sup> DOMPNIER B., « La Compagnie de Jésus », *op. cit.*, p. 179.

<sup>48</sup> DESLANDRES D., « Le rôle des femmes laïques dans les missions françaises au XVII<sup>e</sup> siècle », dans MALDAVSKY A. (sous la dir.), *Les laïcs dans la mission. Europe et Amériques. XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, Tours, Presse Universitaires François-Rabelais, 2017, p. 74-75 (Perspective historique).

<sup>49</sup> MAUNOIR J., *Journal latin des missions, 1671-1672*. « En fait, nous n'avons à faire ici qu'à une partie du journal, celle qui se termine en 1650. Mais c'est la plus importante, puisqu'elle commence, en fait, par une autobiographie de Maunoir, qui permet d'évaluer le caractère et la formation de l'auteur. C'est aussi celle qui comporte le fameux chapitre, le dernier de cette décennie, qu'il a ultérieurement extrait de son *Journal* et dont il a intitulé les copies : « De la montagne ou à propos des magiciens ». Ce texte a été longtemps perdu et n'a été retrouvé à Rome que vers 1874. Les autres décennies semblent bien perdues à jamais, quoiqu'une analyse immédiate des trois premières ait été faite à Rome, par l'un des deux pénitenciers français de Saint-Pierre, dès que les textes y sont arrivés. Spécialistes de la confession des péchés, ces pénitenciers étaient eux-mêmes jésuites. », dans LEBEC É (éd.), *op. cit.*, p. 155. Pour les extraits provenant de son *Journal*, le référencement se fera à partir de la source. Source revisitée et traduite dans LEBEC É (éd.), *op. cit.*

rapport est composé de la manière suivante : tout d'abord, il commence par dévoiler le nombre de missions effectuées, ensuite, il décrit les diocèses, villes, paroisses et îles, dans lesquels il est allé et le nombre approximatif de missionnés, enfin, il décrit les miracles ou les difficultés rencontrées lors de ces mêmes missions. Tout au long de son journal, deux thèmes sont mis en évidence : les miracles et les combats contre le Malin. En effet, il met en exergue, à travers les missions : d'une part, les différentes guérisons, changements climatiques, succès de sa mission, obtenus par la grâce divine. D'autre part, les obstacles rencontrés, tous œuvres de Satan : clergé séculier réticent à sa venue, tentatives d'assassinat, exorcisations, ...

On travaillera à partir de l'édition de 1997 d'Éric Lebec, qui, il est important de préciser, n'est pas un pur historien dans le sens qu'il n'a pas fait d'études universitaires d'histoire. Il a cependant été délégué général des éditions de la Bibliothèque vaticane. Pour mettre en place son édition, il se base sur un exemplaire original du manuscrit, écrit de la main même de Maunoir en 1671 et conservé aux archives de la Compagnie de Jésus à Rome. Ce manuscrit lui a été remis par l'archiviste général de la Compagnie en octobre 1977. Celui-ci étant en latin<sup>50</sup>, il a fait l'objet d'une traduction par Jérôme Cras et Anne-Sophie Cras, archivistes paléographes. Il est également intéressant de préciser qu'il existe une copie en français datée de 1752 aux archives départementales d'Ille et Vilaine mais que celle-ci est très différente de l'original.<sup>51</sup>

### *Journal du Père Forcaud*

La deuxième source est le journal<sup>52</sup> de missions du Père Forcaud, accompagné du Père Georges Dasquemie (1601-1655), dans les Pyrénées. Il est rédigé, de 1635 à 1637, par Forcaud lui-même, puis de 1637 à 1649 par son adjoint. Son but est sensiblement le même que celui de Maunoir c'est-à-dire un souci d'édification autant qu'un souci de renseignement sur l'état des montagnes françaises à cette époque. La relation est présentée sous la forme d'un même récit où les événements de la mission sont racontés. La structure de ceux-ci est généralement identique même si au cours de la rédaction, Georges Dasquemie ne répète pas les méthodes dont le lecteur a déjà pris connaissance et qui ont prouvé leur succès.<sup>53</sup> Dans un premier temps, Forcaud et son compagnon tentent de lister les différents péchés rencontrés dans l'endroit où

---

<sup>50</sup> Voir partie sur les caractéristiques de la langue latine utilisée au sein de ces *Relations*.

<sup>51</sup> LEBEC É. (éd.), *op. cit.*, p. 5.

<sup>52</sup> FORCAUD J. (et) DASQUEMIE G. (e.a.), *La Relation des Pyrénées*, v. 1635-1649. Pour les extraits provenant de cette *Relation*, le référencement se fera à partir de la source. Source revisitée, critiquée et traduite dans BRUNET S., *Relation de la mission*, *op. cit.*. Pour voir un exemplaire original du résumé de la *Relation*, par Georges Dasquemie, voir annexe 8.

<sup>53</sup> BRUNET S., *Relation de la mission*, *op. cit.*, p. XIV-XVI.

ils sont, puis y trouvent une solution, l'appliquent et retranscrivent les manifestations de leurs succès. À la fin de la source, se trouve une lettre échangée entre les jésuites de la mission et Gilbert de Choiseul (1613-1689), l'évêque de Comminges, qui commande et surveille la mission des Pyrénées. Dans cette lettre, les deux jésuites listent les paroisses visitées, leur méthode et leurs succès. Tout au long de cette *Relation*, Forcaud va combattre les vices présents dans les paroisses qu'ils visitent. Ils sont multiples et touchent aussi bien le clergé séculier que le peuple : l'absentéisme clérical très fréquent, le concubinage et l'enrichissement d'un côté, l'alcoolisme et l'infanticide de l'autre. Pour lutter contre tous ces péchés il met en place plusieurs plans d'action : il s'occupe de l'éducation du clergé avec les *Exercices Spirituels*<sup>54</sup>, écrits par Ignace de Loyola (1491-1556), fondateur de la Compagnie. Il organise toute une série de processions pour le peuple, il l'éduque et le catéchise.

Cette source sera analysée à partir de l'édition critique de 2008 réalisée par Serge Brunet, historien (et professeur d'histoire moderne à l'Université Paul-Valéry de Montpellier) dont les travaux portent sur l'histoire culturelle et religieuse des communautés montagnardes<sup>55</sup>. Il est parti de plusieurs manuscrits pour former son édition. Ces derniers sont écrits en latin<sup>56</sup>, de ce fait la *Relation* a été traduite par un professeur de lettres classiques, Paul Fave.

Le premier manuscrit est une copie de l'ensemble de la *Relation* datée de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et conservée aux archives jésuites de Vanves, près de Paris. Le deuxième est une double copie, datant de l'époque de Forcaud, conservée aux archives romaines de la Compagnie de Jésus. Enfin, le troisième est un ensemble d'échanges épistolaires entre les jésuites de la province de Toulouse et le Supérieur général de l'ordre. Pour mieux comprendre l'édition de Serge Brunet,

---

<sup>54</sup> Les *Exercices Spirituels* : sont proposés comme la première expérimentation qui doit être vécue par le candidat aspirant à rentrer dans la Compagnie. Au sein de ceux-ci, coupé du monde, l'aspirant réalise l'examen de sa conscience et contemple le Salut que le Christ a offert aux hommes dans les Évangiles. Pour l'aider dans cette retraite, il est accompagné d'un directeur spirituel. Les *Exercices* se basent sur un manuel spirituel d'une durée de quatre semaines. Cet ouvrage est conçu comme une sorte de boîte à outils et doit être « fait » et non « lu ». La première semaine, le retraitant comprend qu'il doit sauver son âme et que cela passe par prier, respecter et servir Dieu. La deuxième semaine, il est appelé à faire un choix entre Dieu et le diable, c'est la fameuse « méditation des deux étendards ». La troisième et la quatrième semaine amènent le novice à une conversion spirituelle tout en gardant sa liberté spirituelle. Mais les *Exercices* ne sont pas seulement destinés aux novices, ils peuvent également réapparaître lorsque le retraitant est confronté à un contexte difficile ou neuf. De plus, ils font partie, surtout la première semaine, des outils des missionnaires et sont donc adaptables en fonction des contextes, dans MOSTACCIO S., « Spiritual Exercises : Obedience, Conscience, Conquest », dans ZUPANOV I. (éd.), *The Oxford handbook of Jesuits*, New York, Oxford University Press, 2018, p. 75, 76 (et) 88. Pour plus de détails, voir aussi O'MALLEY J. W., *Les premiers jésuites 1540-1565*, Paris, Desclée De Brouwer, 1999, p. 58-78 (Christus. Essais Christus, 0985-6455 ; 88 ; traduit de l'anglais par Édouard Boné).

<sup>55</sup> Voir sa fiche de présentation sur le site de l'Université Paul Valéry de Montpellier.

<sup>56</sup> Voir partie sur les caractéristiques de la langue latine utilisée au sein de ces *Relations*.

il est primordial de faire l'historique des publications de cette source. Le premier à l'avoir découvert est M<sup>gr</sup> Jules de Carsalade du Pont (1847-1932). Il a fait une copie de l'original, aujourd'hui disparu. En 1892, Bertrand Bernard a publié la partie sur le Val d'Aran, sans notes et sans divulguer de qui il la tenait. Et, en 1903, le même Bertrand Bernard fait la publication d'un second extrait : la partie sur le Capcir. Après de nombreuses recherches, il apparaît clairement pour Serge Brunet que celui-ci détenait la copie du manuscrit original de Jules de Carsalade du Pont.

Selon l'hypothèse de Serge Brunet, il existe trois niveaux d'écriture. Les deux premiers sont imbriqués tandis que le dernier est ajouté. Tout d'abord, le premier niveau correspond aux missions entre 1635 et 1637. Celles-ci sont rédigées par Forcaud et lui sont destinées. Ensuite, le deuxième couvre l'année 1638. Il s'agit d'un texte réalisé à la demande du père provincial de Toulouse. Cette deuxième partie est donc rédigée par Georges Dasquemie puis envoyée au père provincial qui la corrige avant de l'envoyer à son tour au Supérieur général de la Compagnie à Rome. Enfin, le troisième niveau rassemble les nombreux ajouts qui ont eu lieu par après et dont nous ne connaissons pas les auteurs. Il s'agit des missions en Caserans, en 1639, en Capcir, en 1640-1641 et enfin en Val d'Aran, en 1642-1643.

Mais l'édition de Serge Brunet ne s'arrête pas en 1643, ni en 1645 à la mort de Forcaud. Elle s'arrête en 1649, date de la fin de la première mission menée par la « Mission des Pyrénées ». Celle-ci a, en effet, été envoyée en forme de lettres à l'évêque de Comminges, diocèse de la mission, Gilbert de Choiseul.<sup>57</sup>

En résumé, cette édition critique se base sur tous les manuscrits publiés ou copiés. Ceux-ci corrigent ou complètent les exemplaires des archives romaines qui sont les seuls contemporains de l'époque de Forcaud à disposition de Serge Brunet.

### *Caractéristiques de la langue latine utilisée au sein des Relations*

Afin de décrire les caractéristiques de la langue latine utilisée au sein des *Relations*, nous nous rapportons à une analyse<sup>58</sup> de Paul Fave, traducteur du journal de Forcaud, mais dont il est pertinent de penser qu'elle peut convenir à nos deux journaux.

Au sein de son étude, Paul Fave présente quatre caractéristiques. Il insiste, tout d'abord, sur le fait que le latin employé dans les *Relations* est scolaire car il est d'une limpidité et d'une

---

<sup>57</sup> BRUNET S., *Relation de la mission*, op. cit., p. IX-XVII.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. XCV.

correction irréprochable. Il correspond à celui enseigné aux Pères jésuites dans les collèges de la Compagnie. Ce qui l'amène, ensuite, aux modèles des *magisters* de l'époque : les poètes dont se détache particulièrement Virgile. Cependant, les journaux sont bien sûr rédigés en prose.

Il porte, également, son attention sur la pauvreté lexicale qui caractérise ces textes : il n'y aucun effort de la part du rédacteur pour diversifier son vocabulaire. Et plus surprenant encore, il y a une relative rareté de termes concrets qui peut entraîner une certaine frustration. De fait, il n'y aucune indication sur les habits que portent les ruraux, les plats qu'ils consomment ou encore le bétail qu'ils élèvent. Malgré cela, il démontre, que la langue peut-être précise quand elle se rapporte aux noms de lieux ou aux références calendaires, souvent en relation avec le cycle liturgique.

En conclusion, la langue utilisée est un latin limpide du fait de son extrême correction, de sa fidélité au modèle classique romain et de son refus des effets de style et de tout maniérisme. Cette limpidité, conclut-il, diminue, un tant soit peu, le mérite du traducteur.

Cette analyse nous montre également l'importance donnée aux détails temporels et spatiaux plus qu'aux détails concrets de la vie des ruraux. Ce qui n'est pas sans incidence sur notre mémoire.

### *Les archives romaines de la Compagnie*

Nos deux sources principales proviennent en tout ou en partie des archives romaines de la Compagnie. Celles-ci détiennent plus de quatorze milles lettres envoyées par les missionnaires partout dans le monde aux Supérieurs généraux entre le début de l'entreprise missionnaire, dans les années 1560 et la dissolution de l'ordre en 1773. Basées sur un schéma similaire, elles contiennent de nombreuses richesses qui fluctuent en fonction des auteurs et des régions du monde dans lesquelles ils se trouvent. Tout cela en fait donc un document capital à un triple point de vue : tout d'abord, elles donnent à voir les perceptions du monde pour une période donnée. Ensuite, à l'intérieur de celles-ci se déploient toujours le même processus qu'elles analysent : les déterminations de la vocation missionnaire, l'angoisse, le sens, les attentes liées à ces grands départs. Enfin, elles mettent en lumière l'organisation de cette grande institution religieuse à l'époque moderne : d'un côté, les difficultés qu'il y a entre une volonté d'être universelle et l'insertion dans des espaces politiques locaux, nationaux ou

impériaux ; d'un autre côté, la complexité des rapports hiérarchiques qui oscillent entre filiation, direction et confession dans l'administration des vocations.<sup>59</sup>

Une partie de ces lettres sont destinées, en plus des Supérieurs généraux, à la *Propaganda fide* à Rome, institution du dicastère de la Curie, fondée en 1622 par le pape Grégoire XV. Elle se compose de cardinaux et de fonctionnaires, ayant une formation principalement juridique. Le but de cette congrégation est de régler les diverses questions que se posent les missionnaires en essayant de les orienter dans le respect ponctuel des prescriptions tridentines. Elle s'occupe également de l'organisation territoriale des missions en regardant à ne pas superposer plusieurs missions d'ordres différents et en déterminant les frontières en rapport à la souveraineté des puissances coloniales.<sup>60</sup>

Cependant, et malgré le fait qu'elle est une organisation de la Curie, il n'y a pas de contacts étroits et constants avec la *Propaganda Fide*. Leurs rapports peuvent même être assez conflictuels.<sup>61</sup>

Rome est le centre de la Compagnie vers lequel tout converge. Tout ce flux d'informations, provenant de la périphérie missionnaire bien implantée en provinces, est réservé à des intellectuels et des savants qui en font la synthèse et qui les utilisent dans les institutions culturelles de l'ordre, avec des résultats plus que probants.

En bref, la Compagnie de Jésus<sup>62</sup> est un ordre religieux qui se centralise sous la direction de son Supérieur général installé à Rome mais dont les canaux vers les provinces lui permettent d'être bien implantée dans toute la périphérie missionnaire. De ce fait, les rapports de missions sont souvent conservés dans les provinces missionnées : comme nous l'avons vu avec Forcaud et Maunoir mais se retrouvent également dans les archives romaines de la Compagnie.

---

<sup>59</sup> FABRE P.-A. (et) VINCENT B., « Présentation », dans *Id.* (études réunies par), *Missions religieuses modernes. « Notre lieu est le monde »*, Rome, École française de Rome, 2007, p. 3 (Collection de l'École française de Rome ; 376).

<sup>60</sup> PIZZORUSSO G., « La congrégation de *Propaganda Fide* à Rome. Centre d'accumulation et de production de « savoirs missionnaires » (XVII<sup>e</sup> – début XIX<sup>e</sup> siècle) », dans CASTELNAU-L'ESTOILE C. (de), COPETE M.-L., MALDAVSKY A. (et) ZUPANOV I. G. (études réunies par), *op. cit.*, p. 25.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>62</sup> Pour plus de détails sur la distinction des fonctions et la manière dont est dirigée la Compagnie voir : DEMOUSTIER A., « La distinction des fonctions et l'exercice du pouvoir selon les règles de la Compagnie de Jésus », dans GIARD L. (sous la dir.), *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Paris, PUF, 1995, p. 3-33 (Bibliothèque des sciences).

## Sources complémentaires

En plus de ces deux sources principales, notre mémoire se base aussi sur des sources complémentaires. Tout au long de sa vie, Maunoir a fait la connaissance de mystiques de son temps et a écrit la vie de deux d'entre elles. Le premier manuscrit<sup>63</sup> faisant office de source porte sur Catherine Daniélou (1619-1667). Néanmoins, nous n'en avons que des passages repris par l'abbé Peyron en 1906 dans la *Revue morbihannaise*. Le deuxième<sup>64</sup> expose la vie de Marie-Amice Picart<sup>65</sup> (1599-1652). Ici aussi, nous nous basons sur un *Abrégé de la vie de Marie-Amice Picart* écrit par l'abbé Peyron<sup>66</sup> (1842-1920) en 1892. Celui-ci, pour l'écrire, se base sur un texte du Révérend Père de la Marche (1729-1806) de 1756, y ajoute des détails, empruntés à la vie manuscrite, écrite par Maunoir et à la tradition conservée dans la paroisse de Guiclau et à la cathédrale de Saint-Pol.<sup>67</sup>

Les deux sources principales sont compilées par des chercheurs et il y a donc la présence d'un appareil critique autour. Cela permet de mieux cerner les différentes sources utilisées et à quel moment celles-ci le sont. En conséquence, l'analyse de ces sources peut se faire sans trop de difficultés et ne demande pas l'ajout de cet appareil. Cela n'est pas le cas pour les deux autres sources complémentaires. En effet, celles-ci ont été composées par l'abbé Peyron à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle sans une méthodologie claire et sans une mention précise pour chaque information de la source utilisée. Elles se caractérisent plutôt par un mélange de différentes sources et, pour la deuxième, de données qui peuvent s'avérer dangereuses pour une recherche historique. De fait, cet abrégé emploie des éléments de la tradition conservée dans la paroisse de Guiclau et à la cathédrale de Saint-Pol. Mais ces éléments ne sont pas mentionnés de manière plus précise et dès lors il est impossible de savoir ce dont il s'agit. Il faut donc rester très prudent face à de telles sources qui contiennent certainement une partie du manuscrit

---

<sup>63</sup> MAUNOIR J., *Histoire de Catherine Daniélou, morte en odeur de sainteté et inhumée dans l'église de Saint-Guen, au diocèse de Saint-Brieuc*, v. 1671-1672. Pour les extraits provenant de ce manuscrit, le référencement se fera à partir de la source. Source imprimée et revisitée dans PEYRON P., « Catherine Daniélou au pays de Vannes. D'après un manuscrit du P. Maunoir : XVII<sup>e</sup> siècle », dans *Revue Morbihannaise*, 1906, p. 279-288.

<sup>64</sup> MAUNOIR J., *Vie de Marie-Amice Picart*, 1670. Pour les extraits provenant de ce manuscrit, le référencement se fera à partir de la source. Source imprimée et revisitée dans PEYRON P., *Abrégé de la vie de Marie-Amice Picart*, Morlaix, Imprimerie de P. Lanoé, 1892.

<sup>65</sup> Nous avons fait le choix d'écrire « Picart » avec un « t » et non un « d » car il s'agit de l'orthographe utilisée au sein de nos sources.

<sup>66</sup> Abbé Paul Peyron : né le 27 mars 1842 à Quimperlé dans le Finistère, mort à Quimper le 2 novembre 1920. Il fut prêtre du diocèse de Quimper (ordonné en 1865), chanoine honoraire (1874), titulaire (1893-1911) et chancelier-archiviste de l'évêché de Quimper (1890-1911 ?), dans *Notice bibliographique du catalogue de la BNF* (voir : <https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12157256h>, consulté le 15/07/2019).

<sup>67</sup> PEYRON P., *Abrégé de la vie de Marie-Amice Picart*, op. cit., p. IV.

original de Maunoir mais également d'autres types d'informations dont il est difficile de comprendre la provenance.

En plus de ces abrégés, il est pertinent pour comprendre au mieux comment le Père Maunoir voit sa propre masculinité de mettre en avant un autre de ses manuscrits, repris par l'abbé Corentin Parcheminou (1901-1940) au début du XX<sup>e</sup> siècle. Ce manuscrit<sup>68</sup> concerne la vie d'un prêtre séculier et missionnaire, un des plus fidèles apôtres de Maunoir, Monsieur de Trémaria (1619-1674). A l'intérieur de celui-ci, se trouve une série de renseignements sur ses relations avec le genre opposé et la manière dont il réagit. Grâce à cela, nous obtenons la perception de ces rapports par Maunoir et donc une partie de sa vision propre de la masculinité et féminité de son temps, en dehors de sa propre existence.

Malheureusement, il n'existe pas d'autres manuscrits connus de, ou sur Forcaud, ou son disciple.<sup>69</sup> Il faut donc se contenter, au contraire de Maunoir, de sa *Relation* de missions.

## Utilisation des sources

Dans ce mémoire, les sources sont présentes sous la forme de citations, parfois longues. Dès lors, la question a été de savoir si celles-ci n'étaient pas trop longues pour ne pas devoir les mettre en annexes. Le choix qui a été fait, est de les laisser au sein des chapitres concernés. Car à la suite de ces extraits, une analyse est faite. Pour le lecteur, il est donc plus aisé d'avoir cela au sein des chapitres. De fait, il ne doit pas aller rechercher les extraits en annexes, pour comprendre l'analyse apportée. De plus, l'utilisation des sources est le cœur de ce mémoire et de sa question de recherche. Il aurait donc été dommageable de les cantonner aux annexes.

## Place de la problématique de la masculinité et de la féminité

A la lecture des deux sources principales et des sources complémentaires, nous remarquons que la problématique de la masculinité ou de la féminité est bien plus présente chez Maunoir qui a un rôle de confesseur pour les mystiques et qui va même jusqu'à donner un rôle important aux femmes dans ses missions. Tandis que cette présence féminine est plus sporadique chez Forcaud, en effet, elle se caractérise par de courts épisodes durant ses missions.

---

<sup>68</sup> MAUNOIR J., *Chef-d'œuvre de la grâce de Jésus-Christ crucifié jusqu'à la mort de M. de Trémaria, prêtre séculier et missionnaire*, v. 1670. Pour les extraits provenant de ce manuscrit, le référencement se fera à partir de la source. Source imprimée et revisitée dans PARCHEMINOU C., *En mission avec le Père Maunoir. Monsieur de Trémaria. 1619-1674*, Priziac, Imprimerie de l'Orphelinat Saint-Michel, 1937.

<sup>69</sup> En tout cas, il n'existe pas de manuscrits connus par le professeur Serge Brunet, grand spécialiste de Jean Forcaud, et de son disciple, après une demande auprès de lui.

Cependant, chez l'un comme chez l'autre, il ne s'agit pas d'un thème prédominant et mis en avant : chez Maunoir c'est le combat contre le démon et chez Forcaud c'est l'évangélisation au sens propre du terme. Cela est tout à fait logique car ce thème n'est pas ce que les jésuites veulent mettre en avant dans cet outil de communication. De fait, ils veulent montrer que les secours pour combattre l'ignorance envoyés en France ont porté leurs fruits.<sup>70</sup> Mais comme le dit Serge Brunet si la « *Relation de la Mission des Pyrénées* ne prétend pas être une enquête de nature ethnographique »<sup>71</sup> cependant « le récit nous livre des informations – rares dans d'autres types de sources – sur le comportement des frontaliers, jusque dans leur intimité »<sup>72</sup>. Ce constat vaut également pour Maunoir. De fait, ces deux *Relations* nous exposent deux types de relations envers les femmes mais aussi deux manières de voir leurs masculinités. Ceux-ci corroborent la vision de la femme au XVII<sup>e</sup> siècle vue plus haut : d'un côté, une ouverture aux femmes par de nouveaux champs d'action ; de l'autre, le cantonnement à un rôle plus traditionnel et à une image de peur de la femme, de son corps, de sa sexualité.

De fait, d'une part, elles sont vues comme des exemples de piété à suivre mais, sur lesquels, les religieux exercent un contrôle : c'est le cas des mystiques chez Maunoir ou de la confrérie des Pénitentes chez Forcaud. D'autre part, elles sont vues comme faibles et colériques chez Forcaud et chez Maunoir où en plus elles sont possédées par le démon ou touchées par le mal. Ces maux sont apaisés ou guéris par les deux missionnaires.

C'est cette dichotomie mais aussi les liens qui existent entre ces deux perceptions qui sont le fil rouge de notre travail.

## Les missionnaires

### *Julien Maunoir*<sup>73</sup>

Le Père Maunoir est né le 1<sup>er</sup> octobre 1606 à Saint-Georges-de-Reintembault, village situé entre Pontorson et Louvigné-du-Désert, à la frontière de la Bretagne et de la Normandie, tellement à la périphérie bretonne qu'il n'en a pas appris la langue. Ses parents, Isaac Maunoir et Gabrielle Deloris, sont des marchands drapiers d'origine plutôt modeste.<sup>74</sup>

---

<sup>70</sup> DESLANDRES D., « Le rôle des femmes laïques », *op. cit.*, p. 74.

<sup>71</sup> BRUNET S., *Relation de la mission*, *op. cit.*, p. XII

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> Pour une biographie courte voir : BACKER A. (de), CARAYON, A. (e.a.), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles, Schepens, 1890-1960, p. 752-756 ; DELANEY J. J. (et) TOBIN J. E., *Dictionary of Catholic biography*, Londres, Hale, 1961, p. 774.

<sup>74</sup> SAUVY A., *Le miroir du cœur. Quatre siècles d'images savantes et populaires*, Paris, Cerf, 1989, p. 96.

On connaît de son enfance que quelques faits, en dehors des récits légendaires. Maunoir est un petit garçon pieux qui reçut le sacrement de la confirmation à Fougères en 1615 à l'âge de neuf ans. Doté de grandes dispositions intellectuelles et religieuses, il se fait repérer par le prêtre de sa paroisse qui lui enseigne quelques rudiments de latin et lui permet de faire son entrée au collège jésuite de Saint-Thomas à Rennes. Il y entre en classe de quatrième en octobre 1621. Dès son arrivée dans ce monde, il a très tôt une vocation de missionnaire et souhaite donc s'engager dans la Compagnie de Jésus. Mais son confesseur de l'époque freine cet élan. Jusqu'au jour où il croise le Père Coton (1564-1626), provincial de France, en visite au collège de Rennes. Celui-ci l'encourage vers le noviciat de Saint-Germain à Paris où il fut admis le 16 septembre 1625. Il y passe deux ans et prononce ses premiers vœux en 1627, peu avant ses vingt-et-un ans. Il se dirige, ensuite, vers le collège de La Flèche où il apprend la philosophie. En 1630, il est nommé au collège de Quimper comme régent de la classe des cinquièmes.<sup>75</sup>

L'envie d'aller évangéliser les pays lointains est toujours bien présente dans son esprit, mais, à Quimper, une autre vocation se dessine. Il y fait la rencontre du Père Bernard, un rennais, ministre du collège de Quimper, qui connaît un certain Michel Le Nobletz. Le Père Bernard s'inquiète de l'absence de relève pour l'œuvre de Le Nobletz et voit, en Maunoir, un parfait successeur. Il organise, donc, une rencontre entre les deux, un matin de novembre 1630. A la suite de celle-ci, Maunoir a l'idée d'apprendre la langue bretonne, essentielle à l'évangélisation et la conversion des couches sociales les moins instruites. Il sait le parler dès l'été 1631 et en parallèle de son rôle d'enseignant, il profite de ses dimanches pour catéchiser les localités proches de Quimper. Mais, rapidement, d'autres tâches le requièrent : à Tours en 1633 et à Bourges en 1634 pour l'étude de la théologie (en 1637, il est ordonné prêtre) ; à Nevers en 1638 pour l'enseignement des humanités ; et à Rouen en 1639 pour sa dernière année de formation jésuite.<sup>76</sup>

En 1640, il revient à Quimper et commence sa vocation : les missions bretonnes. Mais les débuts sont difficiles : l'évêque de Cornouaille et ses supérieurs chez les jésuites sont indifférents voire rejettent les entreprises missionnaires. Son sauveur s'appelle Michel Le Nobletz qui lui fait sa confession générale, le désigne, devant tout le monde, à l'église, comme

---

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *Ibid.*

son successeur et lui remet une clochette qui lui sert à réunir les fidèles et les *Taolennou*<sup>77</sup>, ses précieuses cartes énigmatiques dont il se sert pour enseigner le catéchisme. Sur ces entrefaites, l'évêque de Cornouaille meurt et les vicaires capitulaires autorisent le catéchisme, la confession et la prédication à travers le diocèse.<sup>78</sup>

En 1641, les Pères Maunoir et Bernard commencent les missions à Douarnenez et pendant quarante-trois ans, le Père Maunoir va s'y consacrer.<sup>79</sup>

Durant toutes ses années, nous pouvons distinguer deux périodes. La première dure dix ans et met en scène les deux Pères, seuls, qui instruisent les populations.<sup>80</sup> La deuxième arrive en 1650, lorsque les deux tombent malades. Le Père Bernard va en mourir en 1654 mais Maunoir en guérit et il se rend compte qu'il ne peut pas faire, seul, toute cette entreprise. A partir de ce moment-là, il va donc former et se faire accompagner par des prêtres séculiers.<sup>81</sup>

Cette association avec le clergé séculier dans l'entreprise missionnaire est certainement le plus beau et le plus efficace des succès de Maunoir.<sup>82</sup> Mais certains au sein du clergé montre des réticences.<sup>83</sup> Cependant cette volonté d'association et cette réticence sont à mettre en perspective avec un contexte plus large. Au XVI<sup>e</sup> siècle, le clergé paroissial breton est encore en proie à de nombreuses faiblesses comme l'ivrognerie, la fréquentation des femmes mariées mais aussi le fait d'avoir des enfants. Il y a également d'énormes manquements dans la gestion de leur paroisse : ils bavardent et se promènent dans l'église pendant la messe, refusent toute participation sans rétribution et oublient d'assister aux processions voir pire d'administrer les sacrements. Tout au long du XVII<sup>e</sup> siècle, les visites pastorales nous font prendre conscience de la continuité des abus mais il y a un changement important, c'est celui du ton. En effet, on dénonce dorénavant dans un contexte idéologique mieux exprimé qui est celui du respect dû aux choses saintes. Vers le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, les dérives commencent à décroître de plus en plus, même si certaines résistent plutôt bien comme l'ivrognerie. Cette baisse est due principalement au fait que les recteurs (les curés en Bretagne) résident de manière effective

---

<sup>77</sup> Pour imaginer une scène où il catéchise avec les *Taolennou*, voir annexe 6.

<sup>78</sup> SAUVY A., *op. cit.*

<sup>79</sup> ARS F., « Les missions en Bretagne au XVII<sup>e</sup> siècle », dans BÉTHOUART B. (et) MENGÈS-LE-PAPE C. (sous la dir.), *La transmission religieuse, entre continuité et rupture. Actes de la XX<sup>e</sup> Université d'été du Carrefour d'histoire religieuse. Montauban. 9-12 juillet 2011*, Dunkerke, Les cahiers du Littoral, 2012, p. 307 (Les cahiers du littoral 2 ; 11).

<sup>80</sup> SAUVY A., *op. cit.*, p. 100.

<sup>81</sup> ARS F., *op. cit.*, p. 308. Il va arriver à un réservoir de mille prêtres et associe en moyenne vingt à cinquante prêtres par mission, dans *Ibid.*

<sup>82</sup> CROIX A., *Cultures et religion en Bretagne aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Rennes, Presse universitaire de Rennes, 1995, p. 1215.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 1240.

dans leurs paroisses.<sup>84</sup> Le clergé séculier est donc plus en place au sein de leurs paroisses et doit donc être un partenaire privilégié des missionnaires.

Ce partenariat va, cependant, faire diminuer l'influence des jésuites sur la direction des missions bretonnes.<sup>85</sup>

En 1683, le Père Maunoir, en préparant une mission, meurt d'épuisement à Plevin à l'âge de septante-six ans.<sup>86</sup>

Il va laisser une véritable trace dans toute la Bretagne et une région profondément transformée.<sup>87</sup> Le plus bel exemple de cette empreinte laissée parmi la population est la persistance des cantiques qui sont chantés assidument jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle.<sup>88</sup> Il est également béatifié le 20 mai 1951 et fait protecteur de la Bretagne par le pape Pie XII.<sup>89</sup>

### *Jean Forcaud*

Le Père Forcaud est né à Auch en 1584. Il est probable que dès sa plus tendre enfance il ait reçu l'enseignement des jésuites car la ville d'Auch est réputée pour son collège.

Le 24 août 1601, très certainement influencé par ses deux frères qui le précèdent dans la Compagnie de Jésus, il y fait son entrée. Mais la maladie le coupe dans sa formation et il doit quitter le couvent pour ne revenir qu'en 1612. Cette année-là, il devient ouvrier apostolique à la maison professe de Toulouse. C'est certainement là qu'il décide de créer les missions des Pyrénées. Il est envisageable que cette idée lui vient de sa rencontre avec les montagnards. Il a, en effet, certainement, des contacts avec ceux-ci dès le début de sa scolarité. D'une part, parce qu'ils louent leurs bras l'hiver ou gardent les bestiaux dans les plaines de l'Armagnac ; d'autre part, parce qu'ils sont nombreux à venir s'instruire au collège jésuite d'Auch.<sup>90</sup>

Son projet commence dans l'indifférence voire dans une certaine forme de rejet : son supérieur ne lui concède qu'un mois pour faire ses preuves. Heureusement, il reçoit le soutien financier d'un conseiller au parlement de Toulouse. Cependant, les débuts sont difficiles entre les difficultés à recevoir des autorisations écrites de la part des évêques dont il souhaite évangéliser

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 1162-1168.

<sup>85</sup> ARS F., *op. cit.*, p. 308. « En 1675, le recteur de Plougernével fonde « un petit séminaire » pour les prêtres qu'il forme à la mission », dans *Ibid.*

<sup>86</sup> SAUVY A., *op. cit.*, p. 98.

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> CROIX A., *op. cit.*, p. 1206.

<sup>89</sup> DELANEY J. J. (et) TOBIN J. E., *op. cit.*, p. 774.

<sup>90</sup> BRUNET S., *Les prêtres des montagnes, op. cit.*, p. 160.

le diocèse et le manque de résultats concrets après son passage. Finalement, la situation va se décanter lorsque, par chance, Forcaud rencontre Barthélémy Donadieu de Griet (1592-1637), évêque de Comminges. De fait, celui-ci n'hésite pas à lui donner, le 6 octobre 1636, une autorisation écrite d'effectuer ses missions dans son diocèse, celle-ci est renouvelé en 1637. En 1639, Forcaud est contraint de faire une pause à cause de la guerre entre la France et l'Espagne.<sup>91</sup>

En effet, le 19 mai 1635, Louis XIII (1610-1643), roi de France, déclare la guerre à l'empire espagnol, intervenant dans la Guerre de Trente Ans. Cette déclaration met fin à des accords entre les deux grandes puissances qui étaient favorables aux montagnards. Dès lors, ceux-ci vont ressentir un accroissement de la pression fiscale mais surtout une remise en cause de leurs privilèges.<sup>92</sup> Forcaud s'implique personnellement, dans la campagne de guerre, en prenant en charge pendant trois ou quatre mois la direction de l'hôpital de l'armée royale qui assiège victorieusement Salses, en Roussillon.<sup>93</sup>

Jusqu'en 1643 il continue ses missions, mais cette année-là, il tombe malade et est obligé de passer l'hiver en convalescence à Toulouse. En 1644, il reprend ses missions jusqu'en septembre 1645 où malade il finit par mourir. Peu avant sa mort a lieu la fondation de la mission des Pyrénées car celle-ci dispose, enfin, d'un revenu suffisant. Mais des difficultés liées à la mort du fondateur font que ce n'est qu'en 1647 que les premières entreprises missionnaires, relancées par le Supérieur général de la Compagnie, voient le jour.

De 1647 à 1651, ce sont les Pères Dasquemie et saint Marcet (1596-1684) qui œuvrent à la mission des Pyrénées, qui se poursuit jusque dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle.<sup>94</sup>

### *La mission des Pyrénées*

La mission des Pyrénées a trois caractéristiques principales : la première est le fait qu'elle se concentre essentiellement sur les montagnards et de ce fait évite soigneusement les villes au sein desquelles le clergé séculier et les autres ordres religieux ont déjà le monopole ; la deuxième est que Forcaud et ses disciples mettent beaucoup d'emphasis à recruter et à former de futurs pasteurs car le clergé local est dans un état de dégradation morale avancée (ce tableau est corroboré par les visites pastorales qui révèlent les manquements) ; la troisième se

---

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> *Id.*, *Relation de la mission*, *op. cit.*, LIX.

<sup>93</sup> *Id.*, *Les prêtres des montagnes*, *op. cit.*, p. 161.

<sup>94</sup> *Ibid.*

caractérise par le fait qu'elle ne s'attache pas particulièrement à la conversion des protestants, évitant ainsi soigneusement le Béarn<sup>95</sup>.<sup>96</sup>

En bref, Forcaud sévit dans un contexte de zones frontalières où les rivalités politiques entre le royaume de France et l'empire espagnol sont nombreuses. Mais cette frontière politique doit se confronter à des géographies ecclésiastiques complexes et des frontières linguistiques floues.<sup>97</sup> Ces caractéristiques engendrent de nombreuses tensions entre les habitants des vallées qui doivent être apaisées par des accords de lies et passeries<sup>98</sup>.<sup>99</sup>

En conclusion, nos deux missionnaires commencent à prêcher dans des contextes qui sur deux aspects principaux, le clergé et la population, peuvent être analogues. Dans les deux cas, le clergé séculier est dans un état de dégradation morale et de dérives. Et donc, de ce fait, la population bretonne ou pyrénéenne se retrouve dans un état de misère spirituelle avancé que l'on qualifie d'*Indes de l'intérieur*. Mais, nos deux missionnaires (comme la plupart des jésuites) agissent en coordination avec l'ordinaire. Et ce partenariat amène une présence à long terme au sein des populations et permet donc un changement des comportements. L'effet le plus durable et le plus visible de leur passage se trouve dans cette transformation radicale.<sup>100</sup>

---

<sup>95</sup> A cause de la guerre déclenchée par Louis XIII, il y a eu un rétablissement du culte catholique dans la principauté de Béarn et le rattachement des biens béarnais à la couronne française qui engendre aussi une remise en cause des privilèges fiscaux et commerciaux des pyrénéens. Tout cela est dû à la présence marquée des huguenots en Béarn, dans BRUNET S., *Relation de la mission*, *op. cit.*, p. XXIX.

<sup>96</sup> ROBION C.-M., « « Indes pyrénéennes ». Les communautés montagnardes vues par les missionnaires jésuites au XVII<sup>e</sup> siècle. », dans BRUNET S. (et) LEMAITRE N. (sous la dir.), *op. cit.*, p. 293.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>98</sup> « Lies et passeries : conventions pastorales, commerciales, de surséance de guerre et, un temps, de défense commune contre les pillards, passées entre les vallées pyrénéennes jusque au-delà de la frontière politique. Par les garanties de sécurité apportées aux voyageurs et aux marchands, leur bénéfice s'étend en partie aux régions voisines. Leur nature évolue au cours des siècles. Elles sont rituellement renouvelées chaque année, sur les estives, et doivent être confirmées par les souverains respectifs, à l'issue des guerres et lors de toute succession au trône. » dans BRUNET S., *Relation de la mission*, *op. cit.*, p. 308.

<sup>99</sup> BRUNET S., « Les mutations des lies et passeries des Pyrénées du XIV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle », dans *Annales du Midi*, n° 114/240, 2002, p. 431-456.

<sup>100</sup> BRUNET S., *Les prêtres des montagnes*, *op. cit.*, p. 163.

**PARTIE I : Entre indépendance et soumission :  
missionnaires et missionnées, des relations qui se  
nouent**



# Chapitre I : Les missionnées, rouages essentiels à la mission

Tout au long de ce chapitre, il s'agira de mettre en lumière, en premier lieu, la place des femmes dans l'Église catholique au XVII<sup>e</sup> siècle, puis, en second lieu, la position de la Compagnie de Jésus envers celles-ci et leurs rôles dans les missions (particulièrement celles de Maunoir) enfin en troisième lieu de démontrer le rôle d'exemple que certaines d'entre elles peuvent prendre au sein de ces missions (il est question ici des mystiques pour Maunoir et de la confrérie des Pénitentes pour Forcaud).

## La place des femmes dans l'Église au XVII<sup>e</sup> siècle

De manière générale, jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, les possibilités d'engagement pour les femmes au sein de l'Église catholique sont restreintes.<sup>101</sup> Mais à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, la Réforme catholique bat son plein en France et au sein de ce mouvement la gent féminine de haute catégorie sociale<sup>102</sup> prend une place croissante. De fait, elles jouent le rôle de figures de proue ou de relais dans la population.<sup>103</sup> Cet état de fait se prolonge durant toute la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. En effet, durant cette période, il y a un intérêt de plus en plus marqué pour ce que l'on nomme « la femme chrétienne » car les réformateurs catholiques se rendent compte de l'importance qu'elle peut avoir dans certaines entreprises tridentines comme le développement des œuvres de miséricorde, d'éducation mais aussi dans la possibilité de susciter ou d'approfondir la dévotion dans le monde.<sup>104</sup>

Parmi ceux-ci, l'exemple le plus marquant de son époque est saint François de Sales (1567-1622). C'est avec son *Introduction à la vie dévote*<sup>105</sup> datée de 1609 mais probablement parue dès la fin de l'année 1608 qu'il façonne l'influence décisive qu'il aura sur les laïcs<sup>106</sup> et les

---

<sup>101</sup> GODINEAU D., *op. cit.*, p. 115.

<sup>102</sup> RAPLEY E., *op. cit.*, p. 17.

<sup>103</sup> GODINEAU D., *op. cit.*, p. 123.

<sup>104</sup> TIMMERMANS L., *op. cit.*, p. 393, 399 (et) 400.

<sup>105</sup> SALES F. (de), *Introduction à la vie dévote à l'usage des maisons d'éducation*, v. 1609.

<sup>106</sup> « La nette démarcation que promut la Réforme tridentine entre monde profane et monde religieux – jugés alors dangereusement confondus – renforça, parmi les chrétiens français, la distinction entre clercs et laïcs. Parmi les premiers, les plus ignorants – c'est-à-dire aux yeux des réformés, le plus grand nombre – il peut nous sembler difficile de considérer les peuples sans révélation comme des laïcs au sens où nous l'entendons aujourd'hui – sens cimenté au XIX<sup>e</sup> siècle, et qui désigne l'ensemble des chrétiens non ecclésiastiques à l'intérieur de l'Église catholique. Cela dit, il faut savoir qu'au XVII<sup>e</sup> siècle, les réformateurs catholiques, empreints d'universalisme eurocentré, pensaient leur cible missionnaire en des termes légèrement mais significativement différents. Ce qui

femmes.<sup>107</sup> Cette participation progressive à la vie religieuse de femmes entraîne *ipso facto* une place plus importante prise par celles-ci dans le monde culturel et public car il y a une forte imbrication entre tous ces mondes au XVII<sup>e</sup> siècle.<sup>108</sup> Mais cette participation active ne se fait pas de manière indépendante, au contraire, elle dépend essentiellement du clergé masculin. De plus, cet apport est l'objet d'un balancement, durant toute la durée du XVII<sup>e</sup> siècle, entre d'un côté une volonté d'ouverture au sexe féminin à de nouveaux domaines d'actions et de l'autre, le maintien dans un rôle plus traditionnel. Entre les deux, le choix ne se fait pas : « ce que l'on accorde d'une main, on le reprend de l'autre ».<sup>109</sup>

Car même si certains hommes d'Église mettent en avant une image de la femme ayant assimilé les dogmes de la religion tels que définis à l'époque, ce mouvement ne modifie en rien l'image qu'elles véhiculent dans la famille et dans le mariage<sup>110</sup>. Et il ne change pas non plus les préjugés<sup>111</sup> existants sur celles-ci : à savoir sa nature prétendument faible, puisqu'elle est à l'image d'Ève, et son manque de foi. Ces préjugés font d'ailleurs leur retour en force dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle.<sup>112</sup> Cependant, même si ce retour en force est une réalité, la position de François de Sales, de mettre non pas sur un pied d'estale mais au moins à une place honorable la gent féminine dans l'Église, va finir par l'emporter<sup>113</sup> associée à une certaine démasculinisation de la pratique religieuse.<sup>114</sup>

## La position de la Compagnie de Jésus

La position de l'ordre des jésuites est semblable à la position de l'Église catholique de son temps : c'est-à-dire une ambivalence de sentiments et de positions. En effet, au début de l'existence de la Compagnie, le fondateur, Ignace de Loyola, refuse l'apostolat féminin et toutes les sortes d'interactions possibles avec le sexe opposé. Tout au plus, il autorise les Pères à

---

permet de mesurer le glissement sémantique opéré entre nos deux époques à ce sujet : contrairement à notre contexte de sens, dans celui des débuts de l'âge moderne, où l'Église romaine se pensait catholique, au sens premier du terme *katholicon* donc *universelle*, et s'affirmait seule dépositaire de la Vérité, les laïcs ou *peuples* englobaient tous ceux, qui ne faisaient pas partie du clergé, qui appartenaient au *Siècle* – y compris ceux qui n'étaient pas chrétiens mais qui devaient impérativement le devenir avant que ne vienne le jugement dernier. » dans DESLANDRES D., « Le rôle des femmes laïques », *op. cit.*, p. 72.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 406.

<sup>108</sup> MOSTACCIO S. (et) PAVONE S., « Une histoire de longue durée. Le modèle ignatien par les hommes et par les femmes », dans MOSTACCIO S., CAFFIERO M., MAEYER J. (de) (e.a.), *op. cit.*, p. 19.

<sup>109</sup> TIMMERMANS L., *op. cit.*, p. 809.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 433 (et) 442.

<sup>111</sup> Pour plus de détails voir chapitre II.

<sup>112</sup> MOSTACCIO S., CAFFIERO M., MAEYER J. (de) (e.a.), *op. cit.*, p. 91.

<sup>113</sup> GODINEAU D., *op. cit.*, p. 142-143.

<sup>114</sup> BERNOS M., *op. cit.*, p. 253.

confesser, à titre individuel, des femmes à condition de le faire de manière épisodique et de les renvoyer rapidement car celles-ci font perdre du temps, encore plus si elles sont dévotes.<sup>115</sup>

Mais ces préceptes ne sont pas toujours mis en application par tous les pères et il est difficile d'affirmer une position claire des jésuites face à des groupes de femmes formées grâce aux *Exercices spirituels*.<sup>116</sup> De plus, ceux-ci ont généralement une volonté d'union avec Dieu et une volonté de service des âmes. Dans les faits, de nombreux membres de la Compagnie ne vont pas hésiter à mettre en place des cas d'expérimentation spirituelle et pastorale qui relient des femmes à la Compagnie de Jésus. Et au sein de ceux-ci s'organisent des espaces de constructions identitaires multiples qui renforcent ce lien.<sup>117</sup> Parmi tous ces espaces, l'un d'eux est notamment celui des missions.

Effectivement, même si l'on considère toujours les femmes comme des filles d'Ève, pour certains missionnaires, elles sont dignes d'être des agents de la propagation de la foi car elles sont dignes qu'on leur enseigne l'orthodoxie.<sup>118</sup> Il y a lieu d'avoir un apostolat universel.<sup>119</sup> Cet apostolat missionnaire doit se faire dans un double mouvement, centripète et centrifuge, qui concerne tous les fidèles, hommes ou femmes. Et au sein de ce mécanisme, chacun se doit d'être un relais, une sorte d'ultime « retransmetteur ». C'est ce qu'illustre bien Jean Eudes lorsqu'il écrit, concernant la doctrine chrétienne, qu'il faut que : « Les pasteurs et les prêtres la doivent donner aux peuples, les pères et les mères à leurs enfants, les maîtres d'école à leurs écoliers ; et les maîtres et maîtresses de maisons à leurs domestiques, à leurs serviteurs et servantes. »<sup>120</sup> C'est dans ce cadre-là et afin de maîtriser les âmes et les esprits que les jésuites utilisent les femmes car : « Là, personne ne pouvait les servir plus activement que les femmes. Quand elles n'agirent pas avec les jésuites et pour eux, elles ne leur furent pas moins utiles indirectement, comme instrument et moyen, comme objet de transactions et de compromis journaliers entre le pénitent et le confesseur. »<sup>121</sup> Et cet apport se fait sans entrave aux barrières

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>116</sup> Pour plus de détails voir chapitre I, partie II.

<sup>117</sup> MOSTACCIO S., CAFFIERO M., MAEYER J. (de) (e.a.), *op. cit.*, p. 15.

<sup>118</sup> BRODEUR R., *Femme, mystique et missionnaire. Marie Guyart de l'incarnation. Tours 1599 – Québec 1672. Actes du colloque organisé par le Centre d'études Marie de l'incarnation sous les auspices du Centre interuniversitaire d'études québécoises, Loretteville, du 22 au 25 septembre 1999*, Québec, Presse de l'Université Laval, 2002, p. 37 (Religions, cultures et sociétés).

<sup>119</sup> CHÂTELLIER L., « Les jésuites et l'ordre social », dans GIARD L. (et) VAUCELLES L. (de), *op. cit.*, p. 145.

<sup>120</sup> DESLANDRES D., « Le rôle des femmes laïques », *op. cit.*, p. 75.

<sup>121</sup> MOSTACCIO S. (éd.), *Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux. L'éducation religieuse des femmes après le concile de Trente*, Louvain-la-Neuve, Academia, 2010, p. 213.

fixées par leur sexe et dans les domaines liés à celui-ci à savoir ceux de l'éducation et de la santé.<sup>122</sup>

## Les « aidantes » : essentielles à la mission

Le premier, en Bretagne, qui utilise des catéchèses féminines dans le cadre ses missions, est en quelque sorte le mentor de Maunoir, il s'agit de Michel le Nobletz.

Pour comprendre cette logique d'intégration des femmes à la mission, il est utile de mettre en exergue une lettre<sup>123</sup>, retrouvée par le Père Antoine Verjus (1632-1706), biographe de Le Nobletz, et reprise dans un article de Silvia Mostaccio<sup>124</sup>. Cette missive, en forme de plaidoyer, proviendrait des documents du missionnaire, selon Verjus et aurait été envoyée au vicaire général de Cornouaille, suite aux réclamations reçues à propos du rôle féminin. Pour Le Nobletz, il est clair que ceux qui protestent sont dans un schéma classique où la nouveauté est égale au danger. Ce schéma, le prédicateur veut le briser et voici comment il finit son argumentation. Selon lui, il paraît clair que, selon ces protestataires, « cette façon d'assister le prochain (par les femmes) ... parce qu'elle est nouvelle, doit être par conséquent suspecte. Après avoir fort recommandé l'affaire à Dieu, il m'a semblé que la nouveauté ne devait pas suffire pour m'obliger à imposer le silence à ces femmes zélées ».

Celui-ci pour catéchiser les masses utilise des allégories sur des tableaux ou *Taolennou* afin que ceux qui ne savent pas lire puissent comprendre le message qu'il veut passer. Afin de commenter celles-ci, il a donc l'idée d'employer ces femmes car, juge-t-il, elles « sont les plus capables pour entendre (les cartes) et plus propres pour les expliquer et les enseigner aux autres : car les hommes mâles ne peuvent vaquer si familièrement et ne sont d'un accès si accostable à toutes les personnes comme le sexe féminin même : parce qu'ils savent lire et ont plus grande suffisance, ils ne font pas tant d'éclat de ces cartes comme le sexe féminin qui ne sait ni lire, ni écrire : joint qu'elles ont plus de loisir à enseigner leurs domestiques par icelles. » Et il nous les décrit le soir à la belle saison, ou les dimanches et jours de fête, « discourant entre elles les unes avec les autres en quelques chapelles privées sur quelques peintures par manière de conférence

---

<sup>122</sup> DESLANDRES D., *Croire et faire croire*, op. cit., p. 196.

<sup>123</sup> VERJUS A., *La vie de Monsieur Le Nobletz prestre et missionnaire*, Paris, François Muguet, 1666 ; en part. livre 6, chap. 4, p. 226-242.

<sup>124</sup> MOSTACCIO S., « Des hommes et des femmes : discours et pratiques, de DOM Michel Le Nobletz aux jésuites de la mission bretonne, en passant par Catherine de Francheville », dans CELTON Y. (sous la dir.), op. cit., p. 215-231.

ou de catéchisme en s'interrogeant les unes les autres fort familièrement après le service divin. »<sup>125</sup>

Le Nobletz insiste sur le fait que la parole donnée par la gent féminine se situe en dehors des églises. Il répond là encore à ses détracteurs et respecte un ordre donné par l'évêque de Quimper : « Quand elles le feraient dans l'église, ce ne fut qu'en forme de Dialogue, & en répondant à celui qui ferait le catéchisme, sur la signification de ces paroles peintes. »<sup>126</sup>

Toute cette procédure est également connue par le témoignage d'une femme, Claude Le Bellec. Elle fait partie des catéchèses et tous les après-midis, elle présente les peintures dans les lieux publics en les expliquant sur base de l'enseignement qu'elle a reçu ou en évoquant, avec ceux qui l'avait entendue, l'explication des missionnaires. De temps à autre, en compagnie de deux autres dames, elle parcourt d'autres villes comme Léon, Tréguier et Cornouaille et exhibent les tableaux en rappelant les principaux éléments de la foi : le sens du *Pater* et de l'*Ave*, les commandements de Dieu ou encore la manière dont on communie et confesse dignement. Enfin, elle reçoit, à son domicile, des femmes pieuses qui cherchent à comprendre et à apprendre la signification des cartes sous sa direction.<sup>127</sup> Cet apprentissage se fait également dans de véritables retraites présentes bien avant l'instauration des maisons de retraites spirituelles pour femmes.<sup>128</sup>

Cette action des femmes laïques est d'autant plus nécessaire et légitime que, rappelle Le Nobletz, dans sa lettre, les prêtres des paroisses n'accomplissent pas leur charge : « On n'en voyt point qui daignent s'abaisser jusqu'à enseigner les mystères de la Sainte Trinité & de l'Incarnation, ou les devoirs et les prières d'un bon chrestien (...) Cependant, pauvre peuple meurt de faim, manquant de la nourriture du catechisme & de la simple explication des veritez de l'Évangile, proportionnée à sa capacité & à sa nécessité ; les petits ont crié à la faim (...) Mais ces Messieurs (les prêtres) leur ont tourné impitoyablement le dos. ». Cette pensée se termine par l'urgence de répondre au cri des pauvres par la suppléance féminine « afin de suppléer en ce pays à leurs défauts, Dieu a inspiré à deux veuves d'une vie exemplaire de

---

<sup>125</sup> SAUVY A., *op. cit.*, p. 77 (et) CROIX A., « Missions, Hurons et Bas-Bretons au XVII<sup>e</sup> siècle », dans *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, vol. 95, n°4, 1988, p. 493.

<sup>126</sup> VERJUS A., *op. cit.*, p. 227.

<sup>127</sup> SAUVY A., *op. cit.*, p. 77 (et) CROIX A., *op. cit.*

<sup>128</sup> Voir MOSTACCIO S., « Shaping the Spiritual Exercises : the *Maisons des retraites* in Brittany during the Seventeenth Century as a Gendered Pastoral Tool », dans *Journal of Jesuit Studies*, vol. 2, n°4, 2015, p. 659-684.

conférer hors des églises avec leurs voisins, et les autres personnes qui se présenteraient, de ce qu'elles avaient appris au catechisme, & de lire devant les ignorants le livre des ignorants. Je veux dire d'expliquer les peintures spirituelles ».

Le Nobletz conclut son plaidoyer pour l'intégration des femmes au sein des missions, en démontrant toutes les qualités de leur enseignement et de leur prise de parole en public. Il démontre ainsi l'aberration qu'est l'interdiction pauline de la prédication féminine.<sup>129</sup>

Dès lors, l'idée de Maunoir d'associer des femmes n'est pas neuve puisqu'elle lui vient directement de son mentor. En outre, comme nous l'avons vu, il évolue dans un contexte similaire : un clergé séculier absent et qui ne remplit pas ses devoirs. Cependant, Julien Maunoir va mettre en place une association à plus grande échelle et dans des aspects jusque-là peu explorés : comme le financement des missions.

### *Caractéristiques des missions de Maunoir : preuves de l'implication féminine*

Avant tout de chose, il est intéressant de détailler les caractéristiques des entreprises missionnaires de Maunoir. Un chiffre, tout d'abord, il met en place près de quatre cent trente-neuf missions en quarante-trois ans ce qui témoigne d'une condition physique exceptionnelle et d'une longévité qui l'est tout autant. Ces quatre cent trente-neuf missions se déroulent dans presque toutes les paroisses des Cornouailles et moins densément dans l'ensemble de la Basse-Bretagne.

D'autres prédicateurs de son style existent en Bretagne au XVII<sup>e</sup> siècle mais aucun ne l'égale dans son organisation minutieuse de la mission.

Les besoins matériels et financiers sont vite réglés par le don de quelques nobles, et en grande partie des femmes, qui assurent la survie des missions. Du point de vue de ses compagnons, il se soucie de leur bien-être. Ils peuvent donc se consacrer exclusivement à leurs tâches. En contrepartie, il leur demande un engagement de chaque instant et n'hésite pas à venir les réveiller chaque matin individuellement et à sanctionner les retardataires. Il met en place une discipline de fer. Diplomate et meneur d'hommes, il exerce avec des groupes de trente à cinquante prêtres collaborateurs en fonction de la taille de la paroisse.

---

<sup>129</sup> MOSTACCIO S., « Des hommes et des femmes », *op. cit.*, p. 227.

L'organisation de la journée se déroule comme suit : réveil à quatre heures, commencement de la prédication une demi-heure plus tard et achèvement à dix-huit heures voire plus tard. Il y a donc en moyenne par mission d'un mois plus de huit-mille heures d'enseignements sous tous les aspects.

Le canevas est simple : d'abord une phase d'« accroche », ensuite une phase d'instruction et finalement un crescendo final fait par Maunoir en personne.<sup>130</sup> Ce canevas est décrit par Maunoir dans son *Sacré Collège de Jésus* en quatre phases : « A ce que l'Instruction se face avec fruit & sans desgoust, il servira beaucoup de la distinguer en 4. Exercices. Après avoir ordonné les garçons et les hommes d'un costé, de l'autre les filles & femmes, le Catéchiste fera aux assistants le signe de la Croix avec luy, fera réciter apres ou avec luy a haute voix le Pater, Ave, Credo, Confiteor en Latin & en langue vernaculaire, le Benedicite, les graces, les Commandements de Dieu & de l'Église, les 7 sacrements de l'Église & les sept pechez capitaux. (...) Dans la seconde partie, il sera expedient de faire repeter ce qui aura esté expliqué à la dernière instruction. (...) Le troisième exercice sera un Cantique Spirituel tout entier ou une partie. (...) après qu'on aura expliqué une strophe les deux meilleures voix la chanteront, les garçons la repeteront, & après eux les filles. Pour le quatriesme exercice les esprits estant recrées par le chant, il est covenable de faire un discours d'une demie heure. (...) Le peuple estant esmeu, il sera fort expedient, (...) de faire produire aux auditeurs des actes intérieures des vertus (...) et de leur faire tesmoigner par quelque signe extérieur, come en se mettant à genoux, en joignant les mains, qu'ils consentent aux actes des vertus qu'on leur propose. (...) »<sup>131</sup>

Cette description des caractéristiques de la mission permet de se rendre compte des étapes essentielles du catéchisme qui prouve l'implication de la gent féminine puisqu'elle forme un groupe à part et qu'elle est invitée à chanter le cantique à la suite des garçons. Cela permet, en outre, de se rendre compte de la grande échelle géographique de l'entreprise missionnaire mais aussi d'un besoin de collaboration de tous et toutes : et c'est ce « toutes » qui va être analysé.

---

<sup>130</sup> ARS F., *op. cit.*, p. 307-310.

<sup>131</sup> MAUNOIR J., *Le Sacré Collège de Jésus divisé en cinq classes, où l'on enseigne en langue armorique les leçons chrestiennes avec les 3 clés pour y entrer, un Dictionnaire, une Grammaire & syntaxe en même langue*, Quimper-Corentin, Jean Hardouin, 1659, p. 20-27. Pour retrouver cet extrait voir : DESLANDRES D., *Croire et faire croire*, *op. cit.*, p. 453-456. Il est également disponible en annexe 3.

Premièrement, Maunoir n'hésite pas à reprendre des femmes catéchistes formées par Le Nobletz pour impressionner la population et faire naître de nouvelles vocations : « nous fimes venir du continent, distant de cinq lieues, une des jeunes filles formées par monsieur Le Nobletz et rompues aux exercices publics. Dès que les habitants de l'île l'eurent entendue répondre à nos questions avec autant d'assurance que de modestie, ils eurent à cœur de l'imiter. »<sup>132</sup>

Mais Maunoir ne se contente pas de reprendre des catéchèses déjà formées, il en forme d'autres c'est notamment le cas à Mür en 1646 : « Une petite fille de dix ans, en effet, fut prise du désir d'apprendre la doctrine chrétienne, après avoir vu notre dernière procession et entendu des enfants de son âge répondre aux questions sur la foi. Elle jeûna et pleura trois jours et trois nuits, puis assista pendant un mois entier à nos cours, tantôt à l'église, tantôt au cimetière. Mais un prêtre, qui nous servait de répétiteur, la chassa un jour sous prétexte qu'elle était pauvrement vêtue. Cette humiliation la blessa profondément ; désormais, elle se cacha derrière un buisson pour écouter les cours et les chants, et réussit de cette manière à apprendre quatre cents vers bretons. (...) Elle nous a accompagnés vingt années durant et connaît si parfaitement nos hymnes spirituels et le catéchisme, qu'elle force l'admiration des plus savants en ces matières. (...) Pour toute âme perdue, elle instruit plus de quatre cents jeunes filles pauvres des mystères de notre foi. Même les personnes les plus en vue l'appellent pour éduquer leur entourage. Mais ce sont surtout les paysans qui la sollicitent : les mères et leurs filles se réunissent pour recevoir son enseignement, tout en vaquant à quelques travaux. Il est vraiment étonnant de voir cette petite femme apprendre à toute une assemblée de cent disciples quelle prière dire le matin, quelle prière le soir et comment faire son examen de conscience, etc. »<sup>133</sup>

Dans cet extrait, deux traits sont manifestes, cette petite fille devenue catéchiste est comprise essentiellement par les paysans et s'adresse également essentiellement à eux. Pour Maunoir, il est clair que face à ce public « ignorant », elle dispose d'un atout majeur : celui de la simplicité de ses explications plus compréhensibles que le discours d'un savant. Pour Jean Delumeau, cela prouve que si une femme parvient plus facilement à faire passer ce message difficile aux plus incultes, il y a derrière tout cela, pour les missionnaires (et donc pour Maunoir), l'intuition de

---

<sup>132</sup> MAUNOIR J., *Journal latin des missions, op. cit.*, p. 39.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 98.

ce qu'il nomme « une Action catholique » : à savoir qu'un milieu doit être évangélisé par quelqu'un de ce même milieu, ou à tout le moins, en parlant l'idiome.<sup>134</sup>

Cela peut donc être aussi rattaché à une forme d'entreprise de séduction mise en place par les missionnaires dans une volonté d'adaptation à tous les publics, à toutes les conditions sociales. Cette entreprise passe par le geste, la parole simple et familière, l'image voire le spectaculaire et doit faire comprendre aux « ignorants » les avantages du catholicisme depuis le concile de Trente.<sup>135</sup>

Deuxièmement, en dehors du milieu paysan, Maunoir veut toucher un autre environnement bien particulier : celui des îles. Et au sein de ces communautés insulaires, ce sont les femmes qui détiennent les savoirs religieux et dès lors, Le Nobletz d'abord, Maunoir ensuite, vont les utiliser pour transmettre la formation religieuse.

Ce fait est simple à expliquer : dans ce milieu marin, les hommes sont la majeure partie de l'année en mer, ils se soustraient donc à la pastorale régulière et cléricale. Au contraire de la gent féminine qui « cultive la terre, récolte l'orge, le moule pour fabriquer du pain »<sup>136</sup>. Par la force des choses, ce système entraîne une féminisation de la religion insulaire. Le recrutement des relais se fait donc au sein des dames catéchistes : la première est Marguerite le Nobletz, la sœur du missionnaire, qui, dans une cabane du Conquet, enseigne le catéchisme aux mères et aux petites filles de la région. Et ces catéchèses féminines ne varient pas leur enseignement qu'il soit en milieu marin ou terrestre : explications des tableaux, leçons de catéchisme, réponses aux questions des fidèles, apprentissages des célèbres cantiques spirituels.<sup>137</sup>

Troisièmement, en dehors d'un soutien religieux, les femmes apportent à Maunoir un secours matériel et financier.<sup>138</sup> Du point de vue matériel, c'est surtout sous la forme d'un logement pendant la mission : « C'est alors qu'une honnête femme nommée Jeanne Guerneuzet, qui nous avait offert l'hospitalité pendant la mission d'Ouessant, (...) »<sup>139</sup> Du point de vue financier, ce sont essentiellement des riches nobles qui font des dons pour le bon déroulement de l'entreprise

---

<sup>134</sup> DELUMEAU J. (sous la dir.), *La religion de ma mère. Les femmes et la transmission de la foi*, Paris, Cerf, 1992, p. 272 (Cerf-Histoire).

<sup>135</sup> DESLANDRES D., *Croire et faire croire*, op. cit., p. 195.

<sup>136</sup> MAUNOIR J., *Journal latin des missions*, op. cit., p. 47.

<sup>137</sup> CABANTOUS A. (et) HILDESHEIMER F. (textes réunis par), op. cit., p. 31-32.

<sup>138</sup> DESLANDRES D., *Croire et faire croire*, op. cit., p. 196.

<sup>139</sup> MAUNOIR J., *Journal latin des missions*, op. cit., p. 41.

missionnaire. La plus connue d'entre elles est Madame de Pratelas, de son vrai nom Anne de Kernafflen (?-1683), habitante de Quimper et veuve de M. d'Ernothon (?-1664), conseiller et secrétaire du roi.<sup>140</sup>

Celle que Maunoir appelle lui-même « la mère et la ressource des missionnaires » a, en outre, racheté à Douarnenez la maison de Michel Le Nobletz et rendu possible l'érection de la chapelle de saint-Michel, elle est également à la base de la construction de la Maison de retraites spirituelles de Quimper.<sup>141</sup> Mais d'autres femmes nobles apportent également leur financement : « La Providence divine prouva de manière éclatante, à travers le quatrième fruit, qu'elle songeait déjà à assurer l'existence des missions de Bretagne. Une veuve de Bernay, réputée pour sa piété et sa générosité, avait vu, sous l'effet de notre apostolat, les méchants s'amender, la dévotion renaître et grandir la soif de servir Dieu. Elle avait appris aussi que le révérend père m'avait chargé de cette action. Elle résolut donc d'assigner cinquante livres de rente à nos missions. »<sup>142</sup>

Enfin et quatrième, Maunoir va permettre la création de sociétés de la Charité ou plus communément appelées « Filles de la Charité » : « Nombreuses furent les honnêtes femmes que nos prêches convainquirent de former des sociétés de charité pour visiter les malades, aider les pauvres honteux de leur sort et accomplir d'autres œuvres pies. »<sup>143</sup> Ces Filles de la Charité naissent de la volonté de Vincent de Paul (1581-1660) et Louise de Marillac (1591-1660) de prouver que Dieu se divise en deux ensembles : un Dieu d'amour et un Dieu pauvre. À partir de là, leur rôle est d'assister les malades et d'aider les pauvres mais aussi de mettre en avant la piété individuelle et ses pratiques (oraison, lecture silencieuse, retraite).<sup>144</sup>

Cette analyse montre la volonté des femmes d'aider les missionnaires et réciproquement la volonté des missionnaires d'inclure les femmes. Mais certains dans l'Église, dans un contexte de Réforme catholique et de cléricatisation croissante, se méfient de ces procédés et cela est perceptible lorsque par exemple le recteur de Ploaré envoie une plainte à l'évêque de Quimper,

---

<sup>140</sup> SÉJOURNÉ X.-A., *Histoire du vénérable serviteur de Dieu. Julien Maunoir de la Compagnie de Jésus*, t. II, 1895, p. 40.

<sup>141</sup> BOSHET A., *Le parfait missionnaire ou la vie du R.P. Julien Maunoir de la Compagnie de Jésus*, 1697, p. 136 (et) 296.

<sup>142</sup> MAUNOIR J., *Journal latin des missions*, op. cit., p. 27.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>144</sup> BREJON DE LAVERGNÉE M. (et) JULIA D., *Histoire des Filles de la Charité. XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles. La rue pour cloître*, Paris, Fayard, 2011, p. 162 (et) 322.

« montrant le danger qu'il y avait à commettre à des femmes un emploi qui les élevait au-dessus de la portée de leur sexe. »<sup>145</sup>

## **Les femmes incluses dans les missions : un rôle d'exemple ?**

Une question peut se poser : pourquoi, pour les hommes et les femmes de ce temps, ce besoin de s'engager dans les entreprises missionnaires ? La motivation est simple et s'explique par deux arguments forts : une foi très vive et une compréhension de la rédemption : c'est-à-dire qu'en aidant à la conversion des « ignorants », ils assurent leur place au paradis car ils se fabriquent des alliés qui, au moment du jugement final, selon eux, intercéderont en leur faveur auprès des instances divines.

Après avoir montré le rôle des femmes dans la Réforme et dans les missions. Il s'agit en premier lieu de démontrer les relations qui existent entre des femmes dites mystiques et Maunoir : particulièrement l'importance et la nature même de celles-ci. Ensuite, en deuxième lieu sera abordée la question des confréries de Pénitentes et l'importance qu'elles ont dans le dispositif mis en place par Forcaud. Le but est *in fine* d'arriver à montrer le rôle d'exemple (ou non) que la mystique ou la Pénitente a sur les femmes de son temps.

### *La mystique. Les vies d'Amice Picart et de Catherine Daniélou*

Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, après près de quarante années de guerres civiles et religieuses, apparaît en France ce que Brémond a nommé « l'invasion mystique »<sup>146</sup>. Cette invasion correspond à un moment particulier de sortie de conflit qui dans l'histoire concorde toujours avec un espace-temps où l'activité des femmes est mise à contribution dans toutes les sphères de la société. Ce laps de temps a permis, même si ce terme est antagoniste, à l'agentivité féminine d'être reconnue et légitime.<sup>147</sup> Cette période coïncide aussi avec la Réforme catholique et la volonté de reconquérir toutes les âmes qui ont pu être perdues avec l'avènement de la religion protestante.

---

<sup>145</sup> BERNOS M., *op. cit.*, p. 32.

<sup>146</sup> BRÉMOND H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris, Bloud & Gay, 1916-1935.

<sup>147</sup> DESLANDRES D., « Le rôle des femmes laïques », *op. cit.*, p. 75.

Cette reconquête passe par les missions mais aussi par la mise en place d'écoles charitables ou de congrégations religieuses. Dans ces institutions, les femmes jouent un rôle de premier plan.<sup>148</sup>

Ce conflit a engendré également des régions où la récession socio-économique est forte dans certains pans de la population. C'est généralement de ces catégories socio-économiques basses que les mystiques proviennent. Par exemple, Éléonore Thépot<sup>149</sup> ne peut gagner son pain qu'en transportant le poisson le vendredi de Douarnenez à Quimper.<sup>150</sup> Et cet appauvrissement provoque une envie d'un retour à un passé perdu et enclenche donc une part de rêves, de songes mais aussi une utopie. Tout cela est bien vite rattrapé par la réalité sociale.<sup>151</sup> C'est de cette réalité sociale que tente de s'extraire « les servantes de Dieu ». Elles veulent, en effet, se démarquer de toutes les institutions sociales de l'époque dont la plus dominante est l'ecclésiale.<sup>152</sup>

C'est ce que Michel de Certeau synthétise lorsqu'il dit « *d'un mot, on pourrait dire que la mystique est une réaction contre l'appropriation de la vérité par les clercs qui se professionnalisent à partir du XVII<sup>e</sup> siècle : elle privilégie les lumières des illettrés, l'expérience des femmes, la sagesse des fous, le silence des enfants : elle opte pour les langues vernaculaires contre le latin académique. Elle maintient que l'ignorant a compétence en matière de foi. (...) La mystique, c'est l'autorité de la foule, figure de l'anonyme, qui fait un retour indiscret dans le champ des autorités académiques* ». <sup>153</sup>

Ce que révèle également cette pensée de Michel de Certeau, c'est que cette réalité mystique est, en fait, la mise en exergue de l'ignorance et de la bassesse de la condition féminine, notamment, qui font qu'elles sont plus à même de ce fait de recevoir les lumières divines.<sup>154</sup>

---

<sup>148</sup> ROCCA S., *op. cit.*, p. 17. Pour plus de détails voir chapitre I, partie II.

<sup>149</sup> Mystique que rencontre Maunoir au cours d'une de ses nombreuses missions, elle fut dirigée par Le Nobletz dans son enfance.

<sup>150</sup> MAUNOIR J., *Journal latin des missions, op. cit.*, p. 36.

<sup>151</sup> CERTEAU M. (de), *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, p. 37 (Bibliothèque des Histoires).

<sup>152</sup> BRODEUR R., *op. cit.*, p. 381.

<sup>153</sup> *Entretien de Michel de Certeau*, le Nouvel Observateur, 25 septembre 1980.

<sup>154</sup> GODINEAU D., *op. cit.*, p. 132.

Ce que nous montre Maunoir quand il parle de « sainte femme », de « fille de saint Ignace » ou encore qu'il a été « ébranlé par une foi et une conformité si parfaite à la volonté divine »<sup>155</sup>, c'est d'une part, il est vrai une forme d'admiration mais il y a aussi, d'autre part, une mise en avant de leur condition moindre et de leur ignorance plus à même d'être le réceptacle de la volonté divine. Cela nous en dit beaucoup sur sa masculinité, il se pose ici, malgré les apparences, en être supérieur plus à même de les conseiller voire de les diriger.

C'est, de fait, ce qu'il exprime très clairement à propos de Catherine Daniélou : « c'est moi en effet qui, pendant toutes ces années, fut son directeur de conscience sur l'ordre de mes supérieurs et de l'évêque, et j'ai mieux que personne suivi les étapes de sa vie. »<sup>156</sup>

Cependant, Jacques Lebrun a une vision différente de ses discours. Pour lui, en effet, cela ne se base pas sur une volonté de prouver la faiblesse féminine, comme « se plaisent » à le souligner les théologiens de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. Ce qui apparaît plutôt c'est un discours sur le paraître, le semblant avec un ensemble croisé de regards : celui de la mystique et celui de l'auteur.<sup>157</sup>

Il est donc pertinent d'explicitier les relations qui existent entre un directeur de conscience (directeur spirituel voire confesseur) et les femmes dont il prend la charge.

Avant tout, il faut rappeler que les *Constitutions* de la Compagnie interdisent la confession et la direction régulière de femmes, ce que Maunoir va enfreindre avec Catherine Daniélou et Amice Picard.<sup>158</sup> Outre Catherine Daniélou et Amice Picard, Maunoir côtoie plusieurs mystiques et les prend sous son aile. Ce qui caractérise ces rapports est une sorte d'ambivalence car d'un côté les directeurs de conscience veulent les prendre sous leurs ailes en leur apportant des conseils qui peuvent être perçus comme des ordres<sup>159</sup> et amène à une emprise totale sur leurs vies.<sup>160</sup> Mais d'un autre côté, il est clair que ces femmes, par l'admiration qu'elles engendrent chez leurs propres confesseurs, arrivent à les guider via la direction de conscience et l'enseignement doctrinal. Cette direction engendre donc une promotion des femmes qui disparaîtra à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle du fait de la crise quiétiste. En effet, avec l'avènement des

---

<sup>155</sup> MAUNOIR J., *Journal latin des missions*, *op. cit.*, p. 36, 37 (et) 42. Lorsque Julien Maunoir nous parle de « fille de saint Ignace » c'est pour lui un grand honneur car saint Ignace est le saint protecteur de la Bretagne.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>157</sup> BRUN J. (le), *Sœur et amante. Les biographies spirituelles féminines du XVII<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 2013, p. 27 (Titre courant, 1420-5254 ; 52).

<sup>158</sup> HERMAN DE FRANCESCHI S., « La femme aux mains des jésuites. Genèse d'un lieu commun de l'antijésuitisme français (17<sup>e</sup>-19<sup>e</sup> siècles), dans MOSTACCIO S. (éd.), *Genre et identités*, *op. cit.*, p. 209.

<sup>159</sup> BILINKOFF J., *op. cit.*, p. 23.

<sup>160</sup> SCARAFFIA L. (et) ZARRI G., *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Bari, Laterza, 2009, p. XV.

valeurs d'autorité, d'ordre et de respect des institutions sous le règne de Louis XIV (1643-1715), la direction féminine, en inadéquation par rapport à celles-ci, ne semble plus se justifier. En résumé, ces relations permettent, à certaines femmes écartées de la vie intellectuelle et de condition souvent modeste, non pas de surmonter leur double handicap, mais de favoriser les échanges masculins-féminins entre des êtres de condition et de milieu différents. Cela contribue donc à cette influence féminine présente durant la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire la période d'activité du Père Maunoir.<sup>161</sup>

Comme nous venons de le voir, les mystiques engendrent chez leurs confesseurs une sorte d'admiration mais aussi un exemple à suivre. C'est pour cela que ceux-ci écrivent régulièrement leurs biographies. C'est le cas de Maunoir et nous allons nous intéresser particulièrement aux vies de Catherine Daniélou et d'Amice Picart.<sup>162</sup>

C'est donc par le commandement d'un homme, le directeur, que la femme commence à dire ou à décrire sa vie afin de faire parler ce que Jacques Le Brun appelle « l'intérieur de son cœur ». <sup>163</sup> Mais ces hommes ne cherchent pas à connaître la réalité des phénomènes enfuis au plus profond de l'âme des mystiques, ils tentent de percevoir l'origine de ces phénomènes, ce qui les autorise. Pour eux, le choix se fait entre Dieu et le démon et ils s'arrogent le droit de pouvoir le déterminer. Il faut, dès lors, tout dire, tout raconter dans les moindres détails. Ce phantasme « masculin », de connaissance absolue de l'intériorité, enclenche nécessairement une logique similaire de la part des interlocutrices.<sup>164</sup>

Ces biographies suivent cependant une trame généralement similaire et présentent de nombreuses analogies<sup>165</sup>.

Premièrement, elles mettent en avant une enfance souffrante et malheureuse. Chez Catherine Daniélou : « en effet sa mère, s'étant remariée à un Irlandais, Denis Morvan, maître tailleur, neveu de M. Foxus grand vicaire de Cornouaille, ce beau-père, - poussé du reste par sa femme qui avait une haine en quelque sorte diabolique contre sa petite fille, - la maltraitait cruellement, et alla jusqu'à essayer trois fois de lui donner la mort. (...) C'est au milieu de ces persécutions, adoucies par les visions et consolations, presque journalières de la sainte Vierge, de saint

---

<sup>161</sup> TIMMERMANS L., *op. cit.*, p. 537-548.

<sup>162</sup> MAUNOIR J., *Histoire de Catherine Daniélou, op. cit.* (et) *Id., Vie de Marie-Amice Picart, op. cit.*

<sup>163</sup> BRUN J. (le), *op. cit.*, p. 22.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>165</sup> BERNOS M., *op. cit.*, p. 276.

Corentin et autres saints du paradis, qu'elle passa son enfance » Il en va de même chez Amice Picart puisque son père, lorsqu'elle a six ans, tombe gravement malade et qu'elle se retrouve donc obligée de travailler comme gardienne de troupeau.

Deuxièmement, une absence ou incompréhension des parents vue plus haut chez Catherine. En ce qui concerne Amice : « Amice n'avait encore que six ans, lorsque son père tomba dans un état de langueur qui se prolongea durant sept ans et ce fut sans doute pour que la gêne qui devait en résulter pour la famille fut sensible, qu'Amice dès l'âge de huit ans fut placée en condition chez Christophe Abgrall, honnête laboureur du voisinage ».

Troisièmement, des projets de mariage imposés, repoussés avec plus ou moins d'horreur vis-à-vis des hommes. Pour Catherine : « c'est aussi à Hennebont que se retirèrent sa mère et son beau-père, et c'est là qu'ils résolurent, pour mettre Catherine à l'abri de la pauvreté, de la marier quoiqu'à peine âgée de quinze ans à un riche homme de Languidic qui était fort vieux, de méchante humeur, même inhumain ». Du côté d'Amice : « lorsque Marie-Amice eut atteint l'âge d'environ vingt ans, sa mère, ses frères, ses parents et ses voisins, la sollicitèrent de se marier, parce que plusieurs personnes riches ou aisées la recherchaient, quoiqu'elle n'eût que fort peu de bien temporel. Mais cette bonne fille, se ressouvint de ce que son père lui avait dit quelques mois avant sa mort, et elle tint au dessein que Dieu lui avait inspiré, de vivre en perpétuelle chasteté ».

Quatrièmement et en dernier lieu un sentiment de culpabilité pour des « péchés » inexpiables, même au prix de terribles souffrances subies ou recherchées. Chez Catherine lorsque son père à sa mort lui prédit un avenir fait de peine et de douleur ou chez Amice lorsque le « 21 décembre 1652, jour de la Saint Thomas, apôtre, elle fut trois heures, à l'exemple du Sauveur, dans une agonie qui lui tint lieu d'un des plus rudes martyres qu'elle eut jamais endurés. Elle entra dans une extrême tristesse et un délaissement intérieur inexplicable. Se voyant près de paraître devant Dieu, elle commença à trembler de tous ses membres et disait, les larmes aux yeux et les sanglots à la bouche : « Que ferai-je, pauvre pécheresse que je suis, quand mon Dieu viendra me juger et lorsqu'il me demandera compte des grâces qu'il m'a données ? » »<sup>166</sup>

---

<sup>166</sup> MAUNOIR J., *Histoire de Catherine Daniélou, op. cit.* (et) *Id.*, *Vie de Marie-Amice Picart, op. cit.*

Ces quatre éléments exposent les quatre grandes analogies présentes dans les biographies spirituelles féminines. Mais ces vies sont marquées aussi par une fuite du monde, une vocation et une conversion après une expérience de perte radicale : leur père pour Amice et Catherine. Elles déroulent sous nos yeux des inventaires de souffrances, de tentations, de mortifications, et aussi de faveurs célestes, de grâces, de vision de l'au-delà, de jouissances entrevues ou espérées.<sup>167</sup>

Lorsqu'on écrit « déroulent sous nos yeux », il est facilement envisageable de penser que ceux qui écrivent ces expériences ont un rôle de contemplateurs, un point de vue narratif omniscient c'est-à-dire qui « sait tout des personnages et peut voir tous leurs faits et gestes. Il connaît leur passé, leur futur, leurs sentiments, leurs émotions, leurs envies, ... Ce point de vue renvoie à un narrateur absent impliqué »<sup>168</sup>. Mais en réalité, ce narrateur, un homme bien présent implique la femme dans un discours masculin qu'il peut écrire selon ses propres affects et ne met donc pas en lumière les propres vérités des mystiques dont il décrit la vie mais il met en exergue ses propres vérités.

Parmi celles-ci, se révèlent des souffrances vécues, selon les biographes, par amour pour le Christ. C'est le cas notamment d'Éléonore Thépot : « au cours de ses méditations, elle avait demandé à Jésus, comme une grâce, qu'il lui fit ressentir quelque chose de ce cruel supplice. Elle fut exaucée : désormais, chaque vendredi et veille de fêtes solennelles, Éléonore sentait des pointes transpercer sa tête »<sup>169</sup>. C'est à peu près dans les mêmes termes que notre missionnaire breton résume le martyr enduré par Amice Picart dans sa biographie : « mais ce qui caractérisa surtout la vie extraordinaire d'Amice, c'est qu'elle endura chaque jour, d'une manière sensible, les souffrances endurées par les martyrs dont l'Église célébrait la fête, en sorte qu'on a pu l'appeler un martyrologe vivant »<sup>170</sup>. Ces servantes de Dieu qui recherchent les lumières divines ont également un désir de souffrance intense qui peut sembler étrange.

Néanmoins, cela s'explique de manière rationnelle en cinq points principaux : il y a dans un premier temps un désir clair, comme déjà mentionné, d'imiter les souffrances du Christ. Lorsque Maunoir nous parle de pointes qui transpercent la tête, le lien est évident avec la

---

<sup>167</sup> BRUN J. (le), *op. cit.*, p. 24.

<sup>168</sup> Voir MARIN L. (et) VERRIER J., « Récit », dans *Encyclopaedia Universalis* ( voir : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/recit/>, consulté le 20/07/2019).

<sup>169</sup> MAUNOIR J., *Journal latin des missions*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>170</sup> *Id.*, *Vie de Marie-Amice Picart*, *op. cit.*, p. 36-37.

couronne d'épine que Jésus a dû porter avant et pendant sa crucifixion. De même le rapport aux martyrs dans le cadre d'Amice Picart n'est pas anodin puisque le fils de Dieu a été le premier de ceux-ci dans la liturgie chrétienne. Dans un second temps, la mystique cherche la valeur expiatoire de la souffrance, comme nous l'avons déjà vu plus haut. Dans un troisième temps, il y a une recherche d'ascèse. Enfin, dans un quatrième et cinquième temps il y a une sensibilité extrême des mystiques qui impose comme constat que tout ce qui les touche est en dehors de l'ordinaire et que dès lors les souffrances, qui en découlent, deviennent une véritable pathologie.<sup>171</sup>

Une des vérités mise en avant est donc la présence de la souffrance car le but est bien ascétique, c'est-à-dire faire des mystiques des perfections chrétiennes à l'image du Christ. Il faut donc en avoir tous les aspects autant dans la souffrance que dans son message d'amour.<sup>172</sup>

De fait, si les servantes de Dieu sont bien le réceptacle de la souffrance divine, elles réceptionnent également l'amour divin. Car via ce qu'elles endurent, elles ne recherchent rien d'autre que l'amour de Dieu, qu'une union parfaite avec lui.<sup>173</sup> Et par là même, elles envoient un message au tout venant : non pas celui simplement d'une religion de crainte où l'accent est mis sur l'enfer et le Purgatoire et où les missionnées sont possédées par le démon<sup>174</sup> mais également celui d'un Dieu d'amour et de libération.<sup>175</sup> C'est ce que Michel de Certeau qualifie de « rébellion des Amazones », contre la possession diabolique.<sup>176</sup> Ce discours est évidemment contrôlé et mis sur pied par les hommes qui les accompagnent : « nous avons admiré sa discrétion en ses discours et pris garde qu'elle parlât peu et que ses paroles marquaient la simplicité, candeur et ingénuité de son cœur, et avaient une force particulière pour toucher ceux à qui elle parlait. Nous avons appris par voie assurée que jusqu'à l'âge de 34 ans, elle a mené une vie pleine d'humilité, d'obéissance, de chasteté et de charité parfaite qui lui fit dès l'âge de sept ans désirer d'être vierge et d'endurer les tourments des martyrs pour l'amour de Dieu »<sup>177</sup>. Et comme l'extrait l'indique « ses paroles avaient une force particulière pour toucher ceux à qui elle parlait », la mystique est capable de toucher le plus grand nombre car elle est

---

<sup>171</sup> BERNOS M., *op. cit.*, p. 276-278.

<sup>172</sup> GALL J.-M. (le), « La virilité des clercs », dans VIGARELLO G., *Histoire de la virilité. I. L'invention de la virilité de l'Antiquité aux Lumières*, Paris, Seuil, 2011, p. 218.

<sup>173</sup> GODINEAU D., *op. cit.*, p. 132.

<sup>174</sup> Pour plus de détails voir chapitre II.

<sup>175</sup> CROIX A., *Cultures et religion, op. cit.*, p. 1187.

<sup>176</sup> TIMMERMANS L., *op. cit.*, p. 600.

<sup>177</sup> MAUNOIR J., *Vie de Marie-Amice Picart, op. cit.*, p. 73-74.

profondément subversive et marque une séparation entre amour que l'on porte à Dieu et connaissance intellectuelle. Tout cela est en complète dichotomie avec tout ce qui avait cours lors des siècles précédents, à savoir une synthèse entre la raison et la foi.<sup>178</sup> C'est aussi en cela qu'elle est utile aux confesseurs et missionnaires qui la prennent sous leurs ailes pour la reconquête des masses.

Mais dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, cette expérience mystique inquiète de plus en plus le clergé en place car elle propose une autre médiation à Dieu, loin des sacrements, de l'enseignement de l'Église et des bonnes œuvres. Et cette inquiétude grandissante entraîne *ipso facto* une suspicion qui amorce un déclin de l'influence des femmes dans la vie religieuse et dans l'Église. Tout cela oblige les dévotes et les religieuses à se replier sur leur milieu originel (sociétés dévotes, couvent).<sup>179</sup> Les hommes de Dieu qui tentent de défendre celles-ci sont accusés d'être sous l'emprise de ces « femmes de Dieu ».

En définitive, même si les confesseurs dirigent ou accompagnent ces femmes, cette accusation montre bien que cette association est plus complexe qu'il n'y paraît. La mystique dans un sens dirige également l'homme d'Église mais « dénier aux femmes le mérite de leurs actes peut apparaître comme une façon d'accorder la réalité (les femmes réalisent de grandes œuvres) avec les préjugés (l'infériorité féminine) »<sup>180</sup>. Cette expérience mystique associe donc souvent deux êtres de sexes opposés et crée une complicité spirituelle qui dérange la hiérarchie ecclésiale et sexuée.<sup>181</sup> Et cette complicité donne le portrait de deux êtres qui se donnent l'un à l'autre, et dont Dieu a fait naître ce lien qui les unit. Cette relation est donc de nature divine et ne peut donc provoquer des deux côtés que des émotions et des transformations personnelles intenses.<sup>182</sup>

### *Les confréries de Pénitentes*

Pour atteindre cette transformation personnelle intense, Forcaud, de son côté, met en place des confréries de Pénitentes. Celles-ci collent bien avec les temps de troubles<sup>183</sup> et l'esprit de

---

<sup>178</sup> VAUCHEZ A., *Les laïcs au Moyen-Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Cerf, 1987, p. 247 (Cerf-Histoire, 0769-2633).

<sup>179</sup> TIMMERMANS L., *op. cit.*, p. 549.

<sup>180</sup> MOSTACCIO S., CAFFIERO M., MAEYER J. (de) (e.a.), *op. cit.*, p. 513.

<sup>181</sup> GALL J.-M. (le), *op. cit.*, p. 218.

<sup>182</sup> BILINKOFF J., *op. cit.*, p. 82.

<sup>183</sup> FROESCHLÉ-CHOPARD M.-H., *Dieu pour tous et Dieu pour soi. Histoire des confréries et de leurs images à l'époque moderne*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 122.

reconquête qui, comme déjà mentionné, passe également par cette instauration de congrégations religieuses. Cette volonté de défense du catholicisme est, de plus, à la base des missions qui mettent en place tout un attirail de procédés soigneusement choisis et savamment orchestrés dont les principaux sont les sermons et la catéchèse de même que la réforme de confréries.<sup>184</sup> Mais cette réforme ne plait pas à tout le monde, il y a, en effet, une rivalité entre celles-ci et la vie paroissiale. D'un côté, la paroisse est un lieu où les paroissiens s'investissent de manière volontaire, de l'autre la confrérie demande un investissement contraignant. Mais cette opposition souvent faite n'existe, en réalité, pas car de nombreuses confréries fonctionnent dans le cadre d'une paroisse et sont soumises au contrôle de l'autorité séculière.<sup>185</sup> Elles sont donc à la base de la vie religieuse laïque et sont présentes dans tous les milieux sociaux et, à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, grâce à certains réformateurs qui les multiplient, beaucoup plus accueillantes envers les femmes.<sup>186</sup>

Parmi ces réformateurs, le premier et un des plus illustres est François de Sales. En effet, celui-ci va permettre à tous les laïcs qu'ils soient hommes ou femmes de s'engager dans sa *Confrérie de la Sainte Croix de la conception de la bienheureuse Marie et les saints apôtres Pierre et Paul* qu'il fonde à Annecy en 1593. Pour lui, les femmes sont indispensables et, par exemple, en 1614, il met en exergue les congrégations féminines consacrées à la prière et aux pauvres en invoquant saint Basile, et en faisant la preuve de l'égalité des hommes et des femmes devant Dieu en dignité et en vertu tout en montrant la manière dont l'Église primitive a encouragé l'action et la prière féminine.<sup>187</sup>

En voici un extrait : « La femme donq, non moins que l'homme, a la faveur d'avoir été faite à l'image de Dieu ; honneur pareil en l'un et en l'autre des sexes ; leurs vertus sont égales ; à l'un et à l'autre est proposé une récompense pareille, et s'ilz pechent, une damnation semblable. Je ne voudrois pas que la femme die : Je suis infirme et d'imbecille condition. »<sup>188</sup>

---

<sup>184</sup> O'MALLEY J.-W., *op. cit.*, p. 185.

<sup>185</sup> BONZON A., VENARD M. (et) MUCHEMBLED R. (sous la dir.), *La religion dans la France moderne (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Hachette, p. 58 (Carré Histoire ; 40).

<sup>186</sup> GODINEAU D., *op. cit.*, p. 130.

<sup>187</sup> DESLANDRES D., *Croire et faire croire, op. cit.*, p. 120.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 507.

Parmi ceux-ci, il y a également Forcaud qui, dans sa pastorale, dans les Pyrénées, tient compte des femmes pour lesquelles, il fonde une confrérie des Pénitentes à Bagnères-de-Luchon<sup>189</sup> : « Quittant la vallée resserrée des Bareilles, on se rendit dans celle de Luchon qui est comptée parmi les plus amples et les plus agréables ; deux confréries du sacro-saint mystère de notre foi y furent instituées, l'une à Bagnères qui se trouve au bout de la vallée, rassemblant trois paroisses et six villages, l'autre dans l'archiprêtré, paroisse généralement appelée Salles, (...) En ce lieu (Bagnères), l'activité (du père) s'est dépensée tout à fait profitable. (...) Si en effet, on a prévu tout à fait sagement pour la confrérie de la Très Sainte Eucharistie aussi bien que pour toutes les autres des officiers hommes (...) en revanche, pour les femmes (rien) n'a été prévu (...) C'est pourquoi le père veilla à faire élire par les membres des confréries autant d'« officières » qui s'occuperaient du sexe féminin que d'officiers, et il leur prescrivit des lois, selon lesquelles elles détourneraient des vices qui sont source de péché aussi bien qu'elles les pousseraient à toutes les œuvres convenables de piété. »<sup>190</sup>

Et cette dévotion pénitente, Forcaud s'attache à la revivifier non seulement à Bagnères mais partout où il passe en remettant au goût du jour d'anciennes confréries ou en exhortant à les reproduire lors de grandes processions qui soulèvent la Passion du Sauveur au cours de la Semaine sainte.<sup>191</sup> Ce n'est pas innocemment que Forcaud fonde des confréries de Pénitents, pour les femmes, il y a, de fait, au sein de celles-ci un rapport particulier avec la Vierge, l'exemple même de la femme chrétienne. Et elles sont également le porte-parole du peuple catholique contre les huguenots qui sont bien présents dans les Pyrénées.<sup>192</sup> Pour comprendre cette affirmation, il faut remonter à l'origine de ces compagnies à Gênes, au début du XVI<sup>e</sup> siècle, car dès le départ, elles vont mettre en avant des cultes étrangers au monde protestant, ceux de l'eucharistie et de la Passion du Christ. Ces deux cultes sont étroitement liés lors de processions où les membres, dissimulés sous des tuniques et une cagoule, récitent et chantent ensemble de longues prières mais aussi se flagellent en public principalement le jeudi saint et à la Fête-Dieu.<sup>193</sup>

---

<sup>189</sup> BRUNET S., « Les montagnards vus par les missionnaires : la « Mission des Pyrénées » du jésuite Jean Forcaud (1635-1645) », dans *Histoire des Alpes*, 18, 2013, p. 167.

<sup>190</sup> FORCAUD J. (et) DASQUEMIE G. (e.a.), *La Relation des Pyrénées*, *op. cit.*, p. 79-80.

<sup>191</sup> BRUNET S., *Relation de la mission*, *op. cit.*, p. XXXIV.

<sup>192</sup> FROESCHLÉ-CHOPARD M.-H., *op. cit.*, p. 123 (et) 139.

<sup>193</sup> BONZON A. (et) VENARD M., *op. cit.*, p. 60. Ces deux fêtes ont des liens forts avec les deux cultes précités.

Le jésuite Émond Auger (1530-1591)<sup>194</sup> exprime clairement cette spiritualité de combat : « Ce ne sont point chose incompatible ensemble que la Croix et les armes, l'humilité et la maiesté, la Sapience celeste et la modérée vivacité de l'Esprit humain, l'estre armé d'une cuirasse à la guerre, et en temps de paix d'un sac et d'un oratoire, branler une lance sur un bon coursier, au milieu d'un bataillon, sous la cornette d'un grand général et arborer une croix ou un flambeau parmi une centaine de Penitens, tout à pied, sous la conduite d'un crucifix, chantant louanges à Dieu, lui criant merci de ses fautes, guerroyant gaillardement la chair et le péché, Satan et le Monde, pour en rapporter l'entière victoire et riche triomphe au Ciel. »<sup>195</sup>

En définitive, il est intéressant de percevoir que l'instauration de confréries de Pénitentes par Forcaud se fait dans un contexte global de défense du catholicisme face au protestantisme mais résulte aussi d'une volonté de certains réformateurs comme François de Sales de mettre sur un pied d'égalité la gent féminine.

### *Mystiques et Pénitentes : un rôle d'exemple*

Tant pour les mystiques que pour les Pénitentes, il y a également, nous allons le voir, une volonté d'en faire des exemples de femmes catholiques pour tous les fidèles et en particulier les femmes puisque celles-ci ont plus de facilité à s'y identifier.

Pour les mystiques, tout d'abord, il est intéressant de noter que pour les catholiques, elles représentent une servante de Dieu et une figure maternelle. Elles peuvent donc être taxées de « mère spirituelle ».<sup>196</sup> Dès lors, il est clair que lorsque Maunoir dit d'Éléonore Thépot qu'elle est « ébranlée par sa foi et par une conformité si parfaite à la volonté divine »<sup>197</sup>, d'Amice Picart que c'est « une sainte femme »<sup>198</sup>, ou de Catherine Daniélou que c'est « la fille de saint Ignace »<sup>199</sup>, il les considère comme des modèles de femmes catholiques qui doivent être prises en exemples.

---

<sup>194</sup> Il est le chapelain de l'armée catholique lors des batailles de Jarnac et de Moncontour en mars et octobre 1569, lors de la guerre de religion, dans BRUNET S., *Relation de la mission, op. cit.*, p. XXXII.

<sup>195</sup> AUGER É., *Le Pedagogue d'armes pour instruire un prince chrestien à bien entreprendre et heureusement achever une bonne guerre, pour estre victorieux de tous les ennemis de son estat et de l'Eglise catholique*, Paris, 1568.

<sup>196</sup> MALENA A., « Madri in spirito. Note di lettura su direzione spirituale e discorso autobiografico negli scritti di Paola Maria i Gesù Centurione (1586-1646) e Francesca Toccafondi (1638-1685) », dans BOESH GAJANO S. (et) PACE E. (sous la dir.), *op. cit.*, p. 337.

<sup>197</sup> MAUNOIR J., *Journal latin des missions, op. cit.*, p. 36.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 42.

Ensuite, Maunoir va faire passer sa volonté d'exemplarité par un messager céleste (ici l'archange protecteur de Bretagne) envers Catherine Daniélou comme l'atteste l'extrait suivant : « Catherine conta au père Bernard qu'elle avait maintes fois reçu aide et consolation d'un homme revêtu de l'habit clérical. Le père Bernard me rapporta l'histoire pendant nos missions. Nous nous interrogeâmes longtemps, puis nous conclûmes qu'il s'agissait bien d'un habitant céleste. Nous décidâmes de lui écrire. Le père Bernard confia la lettre à Catherine pour qu'elle la remît à son consolateur. Elle le trouva devant l'autel de saint-Corentin, lui tendit la lettre qu'il prit et ouvrit après avoir baisé le nom de Jésus inscrit sur le sceau. Il y jeta un œil et dit : « Je sais ce qu'elle contient, je ne répondrai pas, par écrit, tu seras ma missive (...) » Nous ne fûmes pas plus avancés par cette réponse, mais nous eûmes la conviction qu'il s'agissait de l'archange protecteur de Bretagne. »<sup>200</sup> Ici, le terme « tu seras ma missive » met clairement en lumière les deux rôles essentiels d'une mystique, non pas pour l'archange mais bien en filigrane pour Maunoir : c'est-à-dire son rôle de réceptacle de la parole divine et dès lors, le fait de recevoir celle-ci lui donne un rôle d'exemple auprès du reste de la population, et particulièrement les femmes. En effet, celles-ci sont plus à même de s'identifier à ces modèles féminins.

Enfin, cela se retrouve également dans le fait d'écrire leurs biographies en mettant en avant leur capacité à résister à la souffrance divine. Celles-ci regroupent un ensemble d'éléments qui permettent au narrateur de mettre en avant un schéma d'ascension qui mène à ce que tout catholique veut : une rencontre avec Dieu, avec Jésus-Christ.<sup>201</sup> Ces récits se transforment donc en hagiographies qui ne laissent pas de place à la liberté de création de leur auteur, ici Maunoir, mais au contraire, présentent, comme nous l'avons vu plus haut, des parcours de vie semblables. Les péripéties spirituelles décrites dans ces récits servent une vérité théologique ou spirituelle et ont donc valeur d'exemple pour atteindre celle-ci. Ces histoires ne nous apprennent donc pas les particularités des personnages qu'elles mettent en scène : l'objectif n'est pas ici de connaître Éléonore Thépot, Amice Picart et Catherine Daniélou mais bien ce qu'elles ont en commun les unes avec les autres. Et ces points communs sont les valeurs essentielles à la vie de tout bon catholique : hommes ou femmes.<sup>202</sup>

---

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 44-45.

<sup>201</sup> BRUN J. (le), *op. cit.*, p. 27.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 44.

Cependant, les mystiques que rencontrent Maunoir ne peuvent toucher qu'un public ciblé car elles sont des habitantes de villes : Douarnenez pour la première, Saint-Pol pour la deuxième et Quimper pour la troisième. Maunoir vise donc avec celles-ci, et contrairement à ses missions, un public plutôt de la ville et lettré. Ceux (ou celles) qui lisent les biographies ont, de fait, reçu un enseignement pour l'apprentissage de la lecture.

Ce travail argumentatif, ce rôle d'exemple lorsqu'il s'achève à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle avec l'effondrement du système qui le soutient éclate en mille pièces. Et chacune d'elle renvoie à une innovation permise ou exigée par cette période de transit. Pour Michel de Certeau, il est possible de comparer ces figures, dont celles de Maunoir, avec l'histoire actuelle de la psychanalyse. De fait, les deux s'adressent à des producteurs et clients d'un système « bourgeois », reliés par des valeurs communes et par la nostalgie du temps passé.<sup>203</sup>

En ce qui concerne les Pénitentes, ce rôle d'exemple est directement donné par Jean Forcaud lui-même lorsqu'il crée la confrérie : « Parmi les résultats si prospères et si heureux des affaires divines, Dieu fit naître dans l'esprit du père ce qui n'y était (encore) jamais venu et qui était pourtant très utile et nécessaire pour préserver et faire croître ces fruits de salut éternel : si en effet, on a prévu tout à fait sagement pour la confrérie de la Très Sainte Eucharistie aussi bien que pour toutes les autres des officiers hommes qui sont recrutés pour contraindre et aider les confrères dans le Seigneur en tout lieu et en nombre que la confrérie requiert, en revanche, pour les femmes, (rien) n'a été prévu aussi bien ni avec autant d'application par les hommes, ni par les femmes elles-mêmes. C'est pourquoi le père veilla à faire élire par les membres des confréries autant d'« officières » qui s'occuperaient du sexe féminin que d'officiers, et il leur prescrivit des lois selon lesquelles elles détourneraient (les autres femmes) des vices qui sont source de péché aussi bien qu'elles les pousseraient à toutes les œuvres convenables de piété. »<sup>204</sup>

Dans cet extrait, lorsqu'il est question de « préserver et faire croître ces fruits de Salut éternel », c'est clairement l'objectif de Forcaud lorsqu'il crée ces confréries qui transparait et pour y arriver, il a besoin d'officières qui « détourneraient (les autres femmes) des vices qui sont source de péché aussi bien qu'elles les pousseraient à toutes les œuvres convenables de piété ». Les Pénitentes sont donc utilisées pour mener à bien son projet et doivent servir d'exemple au

---

<sup>203</sup> CERTEAU M. (de), *op. cit.*, p. 17.

<sup>204</sup> FORCAUD J. (et) DASQUEMIE G. (e.a.), *La Relation des Pyrénées, op. cit.*, p. 80.

sein des populations locales et plus particulièrement pour les femmes. Et ici, contrairement aux mystiques, il s'agit de la population la plus souvent rencontrée par nos deux missionnaires, à savoir des personnes vivant à la campagne et généralement non lettrées. Ce rôle donné n'est pas éloigné de leur idéologie première : celle du combat.<sup>205</sup>

Ces rôles d'exemple sont peut-être voulus par les femmes qui deviennent mystiques ou Pénitentes mais ce n'est pas ce qui transparaît des textes. La volonté d'exemplarité est de fait voulue et contrôlée par les hommes qui les accompagnent, ici nos deux missionnaires mais aussi par l'ordre religieux qui les emploie dans les missions à savoir : les jésuites.<sup>206</sup> Ils s'en servent donc dans leur combat contre le diable et pour le Salut éternel de tout un chacun. Car tous ces païens, infidèles et baptisés furent jugés de par leur ignorance, causée par Satan. Contre ce péril, le fait de donner des exemples permet aux laïcs de s'intégrer dans ce combat contre « les forces du mal ». Mais les laïcs vont aussi s'engager de manière plus étroite dans cette réforme des mœurs dont l'objectif fut d'inculquer au plus grand nombre le sens du sacré chrétien.<sup>207</sup>

La Compagnie de Jésus envoie donc ses missionnaires vivre une masculinité spécifique qui est celle de la mission. Au sein de ces entreprises missionnaires, dans notre cas, bretonnes et pyrénéennes, et malgré un antiféminisme initial du fondateur de la Compagnie, nos deux missionnaires, Maunoir et Forcaud, y associent de nombreuses femmes. Car ils voient la féminité comme une source d'éducation et d'enseignement mais aussi comme rassemblant des valeurs de modestie, de piété, de simplicité et de charité. Ce sont ces valeurs qui leur permettent de toucher le plus grand nombre, volonté initiale des missionnaires. Mais aussi de s'incorporer dans les deux milieux propres aux missions : la ville et la campagne. Et il est essentiel qu'« un milieu soit évangélisé par quelqu'un de ce même milieu, ou, tout au moins, qui en parle l'idiome. »<sup>208</sup> Ils les associent aussi car certaines représentent pour eux des exemples de la parfaite catholique, qu'ils peuvent néanmoins garder sous leur contrôle. Exemples qui doivent être diffusés au plus grand nombre, dans le cadre des mystiques, via l'écriture de leurs biographies ou plutôt de leurs hagiographies.

---

<sup>205</sup> BRUNET S., *Relation de la mission*, op. cit., p. XXXII.

<sup>206</sup> ZARRI G., *Uomini e donne nella direzione spirituale (secc. XIII-XVI)*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2016, p. 53.

<sup>207</sup> DESLANDRES D., « Le rôle des femmes laïques », op. cit., p. 73.

<sup>208</sup> DELUMEAU J. (sous la dir.), *La religion de ma mère*, op. cit., p. 272.

La masculinité des missionnaires est donc double, il y a d'un côté une forme d'admiration pour ces rouages essentiels à la mission. C'est notamment le cas quand Maunoir parle de « sainte femme », de « fille de saint Ignace » ou encore qu'il a été « ébranlé par une foi et une conformité si parfaite à la volonté divine ». <sup>209</sup> Il y a aussi une volonté de mettre les hommes et les femmes sur un pied d'égalité (preuve d'un certain respect voir d'une admiration également) chez Forcaud : « C'est pourquoi le père veilla à faire élire par les membres des confréries autant d'« officières » qui s'occuperaient du sexe féminin que d'officiers. ». Mais d'un autre côté, il y a une masculinité de domination, de contrôle et de surveillance qui se révèle, tout d'abord, par la direction de conscience des mystiques : même s'il y a également, comme nous l'avons vu, une sorte de domination de la part de la dirigée vis-à-vis de son directeur. Ensuite, dans la manière dont les catéchistes enseignent puisque tout leur enseignement vient directement du missionnaire qui les a sous son aile. Enfin, lorsqu'on leur « prescrit des lois, selon lesquelles elles détourneraient des vices qui sont source de péché aussi bien qu'elles les pousseraient à toutes les œuvres convenables de piété. » <sup>210</sup> Il y a donc une ambivalence dans cette masculinité.

En définitif, il est intéressant de noter que dans le cadre de leur stratégie de combat entre le bien et le mal, Dieu et le démon, les missionnaires ont eu recours à des femmes soit comme exemples, soit comme rouage essentiel, ce qui nous en dit beaucoup sur leur masculinité mais aussi sur la manière dont ils voient la féminité des missionnées.

---

<sup>209</sup> MAUNOIR J., *Journal latin des missions, op. cit.*, p. 36, 37 (et) 42.

<sup>210</sup> BRUNET S., *Relation de la mission, op. cit.*, p. LXXIX-LXXXX.



## **Chapitre II : Les missionnées, possédées par le démon et en proie aux superstitions.**

Pour les missionnaires, l'*Autre* est capable du meilleur mais aussi du pire. Dans le chapitre précédent, nous avons vu que les femmes sont un rouage essentiel de la mission et jouent un rôle d'exemple pour toutes et tous. Cela traduit le pôle du « meilleur » d'une balançoire rhétorique présente dans nos deux *Relations*. Ce chapitre-ci va donc s'atteler à examiner le pôle du « pire ». Pour commencer, nous allons mettre en place un aperçu de la situation dans nos régions concernant ce qui a trait au diable et au démon : en Bretagne, il y a l'omniprésence de la mort et la crainte de l'enfer ; dans les Pyrénées, le diable est évoqué dans plein de superstitions. Nous allons voir que cet état de fait est dû à une mentalité particulière de l'époque. Une mentalité qui se caractérise notamment par une vision diabolique de la femme qui amène à mettre en exergue son rôle dans la sorcellerie. Nous allons analyser, ensuite, que cette manière de voir la gent féminine se retrouve au sein de nos deux écrits par la présence de lien entre la femme et deux situations démoniaques : l'emprise diabolique et les superstitions. Enfin, cette présence démoniaque est également le fruit d'une adaptation de la confession tridentine aux missions. De fait, cette confession est la finalité d'une théorie sur le Salut des âmes qui est enseignée aux jésuites et dans laquelle Satan a un rôle essentiel.

### **Aperçu de la situation**

#### *Omniprésence de la mort et crainte de l'enfer chez les bretons*

Au XVII<sup>e</sup> siècle, en Bretagne, la mort est omniprésente dans le quotidien. Cette omniprésence se traduit dans les faits par deux phénomènes, le premier est le nombre de décès élevé dans ce siècle caractérisé par une forte croissance démographique ; le deuxième est un traitement beaucoup moins discret des morts.<sup>211</sup> Les bretons entretiennent également des usages particuliers avec la mort qui, depuis longtemps, représente, pour eux, un des passages les plus important et qui demande le plus de rites.<sup>212</sup> Il y a, premièrement, une volonté d'aider le mourant notamment avec des pierres réputées sacrées ou avec un *mell beniguet*, posé sur le front dans un geste symbolique et évocateur. Il y a, deuxièmement, une personnification de la mort via la

---

<sup>211</sup> CROIX A., *La Bretagne aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. La vie, la mort, la foi*, t. I, Paris, éd. Maloine, 1981, p. 223.

<sup>212</sup> *Id.*, *Cultures et religions*, op. cit., p. 9.

figure de l'*Ankou* avec des contes, pièces de théâtre qui lui sont dédiés.<sup>213</sup> Et c'est d'ailleurs au sein de ce théâtre populaire qu'il est le plus facile de percevoir la vision du démon. Dans une célèbre pièce jouée à l'époque qui s'intitule *le Jugement* dernier, le héros principal, Mammon, raconte à son maître sa mission de ramassage des âmes : « De l'Espagne, de l'Italie et même de la Hollande, j'en ai emmené quant à moi, sans mentir, quelque chose comme un million. Encore ne me suis-je point attardé par-là : j'avais trop hâte d'arriver à la Roche. Si petite que soit la ville, c'est là que j'en ai eu le plus. Croyez-m'en, si vous voulez, je le dis sans plaisanterie : j'ai toutes les peines du monde à les porter »<sup>214</sup>. En dehors de cette omniprésence de la mort, les bretons ont la crainte de l'au-delà, de la damnation et de l'enfer caractérisés par le jugement dernier.<sup>215</sup>

### *Le diable dans les superstitions dans les Pyrénées*

A la même époque, dans les Pyrénées, de nombreuses superstitions montagnardes mettent en avant le diable. Cette peur du diable existe car elle est la conséquence de plusieurs chasses aux sorcières, plusieurs cas de possessions diaboliques, ...En effet, la pratique de l'exorcisme est courante dans la région et est pratiquée par des prêtres ruraux.<sup>216</sup>

### *L'origine de ces croyances*

Pour comprendre cette mentalité, la plus profonde de l'homme ordinaire du XVII<sup>e</sup> siècle, il faut aussi s'en remettre à l'étude des manuels de folklores dans lesquels se dévoilent au fil des pages des pratiques et des traditions populaires. A travers ceux-ci, des structures mentales radicalement différentes des nôtres se dévoilent. En effet, les hommes et les femmes de ce siècle n'ont pas du tout la même conception de l'univers que nous. Pour eux, tout corps vivant ou inerte est composé d'une matière ou d'un esprit. Cette conception a perduré dans le milieu scientifique jusqu'à la révolution scientifique de la moitié du XVII<sup>e</sup> siècle environ. Cette philosophie néoplatonicienne n'est que l'expression consciente d'une mentalité pour laquelle le naturel et le surnaturel ne se distinguent pas nettement. La croyance est donc que le monde n'est pas régi par des lois mais par les caprices des êtres et des choses. Ce point de vue reflète bien l'angoisse profonde de ces êtres humains devant un monde menaçant et sur lequel ils n'ont que peu de prise. Dans ce contexte, rien ne paraît naturel et encore moins la mort et la maladie. Cette mentalité primitive parce qu'elle s'éloigne de l'analyse ne marque pas une distinction

---

<sup>213</sup> BUHEZ (ASSOCIATION), *Les Bretons et Dieu*, Rennes, Ouest-France, 1985, p. 24.

<sup>214</sup> CROIX A. (et) ROUDAUT F., *op. cit.*, p. 49.

<sup>215</sup> CROIX A., *Cultures et religion*, *op. cit.*, p. 101.

<sup>216</sup> BRUNET S., *Relation de la mission*, *op. cit.*, p. LXXIX.

claire entre le visible et l'invisible, la partie et le tout, l'image et la chose figurée. Elle donne aussi aux êtres et aux choses une ambivalence essentielle et place dans tout ce qui existe une intériorité douée de puissance.

Nos deux régions connaissent donc une population ayant une conception de ce type et qui, dès lors, accepte une présence du Malin dans leur imaginaire. Cette présence va être mise en évidence dans nos deux *Relations* et va toucher principalement la gent féminine. Même si d'un côté Maunoir affronte frontalement le Malin tandis que Forcaud lui préfère la stratégie de l'évitement : il le désigne systématiquement sous la forme de circonlocutions.<sup>217</sup>

### *L'image de la femme : une vision diabolique*

Cette présence diabolique touche principalement la gent féminine car l'image de la femme, au XVII<sup>e</sup> siècle, est principalement une vision diabolique. En effet, pour beaucoup de contemporains si chez les hommes règnent le chaud et le sec qui mettent en place le courage, la force et la pondération. Il en est tout autre pour les femmes où c'est plutôt les humeurs froides et humides qui commandent et celles-ci sont responsables d'un tempérament faible et passionné, instable et emporté, trompeur et rusé.<sup>218</sup> Cette représentation de la féminité n'est pas nouvelle, elle remonte aux origines du christianisme et plus précisément au livre de la Genèse. Celui-ci contient deux épisodes qui sont à la base de la pensée du XVII<sup>e</sup> siècle : la création d'Ève et la chute. Les femmes sont les descendantes d'Ève qui a été créée par Dieu à partir d'Adam, ce qui autorise, pour eux, la soumission du féminin vis-à-vis du masculin. Ils vont même plus loin, Ève provient de la côte d'Adam. L'esprit de la femme est donc à l'image de cet os courbe : menaçant et pervers. Cette mentalité féminine est d'ailleurs bien présente dans le deuxième épisode : la chute. Pour les catholiques de l'époque, la chute d'Adam, et donc des hommes, est une conséquence de la tentation que Satan a opérée sur Ève.<sup>219</sup> Cette image va continuer sa route jusqu'au Moyen-Âge et aux Temps Modernes. A cette époque, elle va même se dégrader dans le discours cultivé.<sup>220</sup>

Il est fort probable que cette dégradation vienne en opposition à ces quelques illustres femmes cultivées, phénomène qui a pu apparaître comme une trop grande émancipation aux

---

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. LXXXIII.

<sup>218</sup> GODINEAU D., *op. cit.*, p. 13.

<sup>219</sup> SALLMANN J.-M., « Sorcières », dans ZEMON DAVIS N. (et) FARGE A. (sous la dir. ; ouvr.) ; DUBY G. (et) PERROT M. (sous la dir.), *Histoire des femmes en Occident. 3. XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Plon, 1991, p. 458.

<sup>220</sup> GODINEAU D., *op. cit.*, p. 12.

yeux de certains. De toutes manières, cette image est toujours le fruit d'un processus masculin en référence à ce qu'il est lui. Si nos missionnaires réagissent comme cela face à certaines femmes, cela marque surtout une forme d'inquiétude face à cet autre sexe, qui pour eux demeure un mystère dans son corps comme dans son esprit. Elle démontre aussi une certaine crainte de domination de leur part et donc de ne pas réussir à les vaincre.<sup>221</sup> Cette crainte, cette peur panique et ce dogme de leur forte infériorité sont diffusés au plus grand nombre par l'autorité ecclésiastique.<sup>222</sup> Il relève d'un contexte général de misogynie bien présent de 1580 à 1630 environ. Dans cette ambiance, bon nombre vont commencer à s'attaquer à l'institution religieuse qui met le plus en exergue la femme : le mariage<sup>223</sup>. Au plus proche d'une tradition « gauloise », d'autres s'amusent à caricaturer les défauts féminins au sein de contes, de brochures « populaires » et divertissantes qui transcrivent bien souvent des boniments de foire. Mais dans les années 1630, cette forme de théâtre populaire perd progressivement du terrain.<sup>224</sup>

En dehors de nos deux missionnaires, un autre exemple est le père Paul Le Jeune (1591-1664)<sup>225</sup> au Canada. Celui-ci part en mission chez ce qu'on appelle les sauvages et Chantal Théry nous rapporte que « La sauvagesse n'existe plus, aux yeux des missionnaires que par son rapport hiérarchisé aux maris et aux enfants de sexe mâle. » et qu'« à plusieurs reprises, Le Jeune utilisera le procédé commode qui consiste à faire dénoncer par le sauvage lui-même la figure féminine comme l'incarnation du mal, de l'imprévoyance » et enfin que le « procès du féminin s'accompagne d'un raffermissement de la fraternité masculine, d'un rapport d'amour et de force filiale : « Dieu est plus fort que tous les hommes » ». Deux extraits de sa relation résument bien tout ce qui a été mis en exergue par Chantal Théry : « nous ne ferons rien ou fort peur (...). Car les garçons que nous aurons élevés en la connoissance de Dieu venans à se marier à des filles ou femmes sauvages accoustumées à courre dans les bois, leurs maris seront obligez de les suivre et ainsi retomber dans la barbarie, ou bien de les quitter, qui seroit un autre mal fort dangereux. » et « les femmes ont icy un grand pouvoir. Qu'un homme vous promette quelque chose, s'il ne tient pas sa promesse, il pense s'estre bien excusé quand il vous a dit que sa femme

---

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 12-13.

<sup>222</sup> DELUMEAU J., *Le péché et la peur*, *op. cit.*, p. 324.

<sup>223</sup> Voir chapitre I, partie II.

<sup>224</sup> TIMMERMANS L., *op. cit.*, p. 240-241.

<sup>225</sup> THÉRY C., « Un jésuite et un Récollet parmi les femmes : Paul Le Jeune et Gabriel Sagard chez les sauvages du Canada » dans *Les jésuites parmi les hommes aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Clermont-Ferrand, Université de Clermont-Ferrand. Faculté des lettres et sciences humaines, 1988, p. 105-107 (Université de Clermont-Ferrand II. Faculté des lettres et sciences humaines. 25).

ne l'a pas voulu. Je luy dis donc qu'il estoit le maistre et qu'en France les femmes ne commandoient point leur mari. Cela est bien, dit-il (...). »

### *Le « Malleus Maleficarum »*

Toute cette méfiance de la part d'« envoyés de Dieu » s'explique par deux raisons, une qui est, nous l'avons vu, l'inquiétude face à ce deuxième sexe, l'autre est certainement liée aux textes qu'ils ont sous la main. En particulier, *le Malleus Maleficarum*<sup>226</sup> qui reprend la misogynie classique de la tradition chrétienne<sup>227</sup> et dans lequel il est inscrit que *femina* provient du latin *fe minus* que l'on peut traduire par « manque de foi ».<sup>228</sup> Cet ouvrage du XV<sup>e</sup> siècle de Jacob Sprenger (1436-1495) et Henri Kramer Institoris (1436-1505) avait pour but de réprimer l'hérésie allemande, le paganisme mais surtout la sorcellerie. Dans cet écrit, les inquisiteurs instaurent une lecture anthropologique et sexologique dans laquelle ils combattent donc l'hérésie et la déviance. Ils l'appellent l'« hérésie des sorcières », car, pour eux, les femmes y sont investies en écrasante majorité. De ce fait, elles ne peuvent pas recevoir leur connaissance du démon et ils ne tolèrent pas qu'on puisse douter de ce qu'ils disent à propos de la gent féminine. Pour eux, « il ne sert à rien d'apporter des arguments en sens contraire, puisque l'expérience elle-même, en plus de paroles dignes de foi, rend crédibles de tel témoignages ». Mais ces témoignages sont produits par des hommes pour des hommes et restent donc ancrés dans une réalité masculine à la mentalité traditionnelle.

De plus, pour Institoris et Sprenger, les femmes détiennent quatre qualités requises à une entrée dans l'œuvre maléfique de Satan. La première est la trahison et l'abjuration de leur foi : le sexe féminin y a une prédisposition particulière du fait de sa crédulité, son impressionnabilité et sa faiblesse d'intelligence. La deuxième est le pouvoir d'apprentissage des arts magiques et la faculté de le communiquer à d'autres : cette oralité alimentée par la facilité toute féminine pour le bavardage. La troisième est le fait de se consacrer sans aucune limite à des turpitudes faites de jalousie, de colère et de vengeance : la faiblesse d'une volonté irréfléchie et passionnée y suffit chez la femme ; d'autant plus qu'elle dispose d'une mémoire défaillante qui n'aide en rien à atteindre la sagesse. Enfin, la quatrième est le pouvoir de se soumettre à des activités de

---

<sup>226</sup> KRAMER INSTITORIS H. (et) SPRENGER J., *Malleus maleficarum*, 1487.

<sup>227</sup> SALLMANN J.-M., *op. cit.*, p. 458.

<sup>228</sup> CARTON-DELCOURT M.-E., *Une mystique bretonne au XVII<sup>e</sup> siècle : la bonne Armelle. De pauvre servante à compagne de Dieu*, Louvain-la-Neuve, UCL, 2016, p. 91-92 (Travail présenté dans le cadre d'un mémoire en vue de l'obtention d'une maîtrise en Histoire).

nature sexuelle : or les femmes sont naturellement douées d'une convoitise charnelle insatiable, appuyée par le mensonge et l'allure générale dont elles disposent.<sup>229</sup>

Il n'est, dès lors, pas étonnant qu'en possession d'un tel réquisitoire contre le sexe féminin qui tente de prouver que, par sa nature rebelle et sa faiblesse congénitale, la femme est plus à même de se montrer réceptive à la tentation démoniaque<sup>230</sup>, Forcaud et Maunoir aient vu, en la gent féminine, le démon caractérisé par l'emprise diabolique et les superstitions. De plus, le *Malleus Maleficarum* met en avant la sorcellerie. Pour les auteurs, celle-ci n'est qu'une guerre des sexes, dans laquelle se retrouve d'un côté des sorcières agressives et de l'autre des hommes menacés dans leur virilité : notamment leur capacité de reproduction.<sup>231</sup> Il n'est donc, encore une fois, pas surprenant que, baigné par cette vision, Maunoir, et dans une moindre mesure Forcaud, s'attaque à cette hérésie.

## La sorcellerie

La sorcellerie apparaît en force au tournant des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, lorsqu'une nouvelle représentation du monde se met en place dans le monde chrétien. Les chrétiens se mettent en tête qu'une secte de sorciers, qui est, par un pacte, sous l'emprise de Satan, existe. Ceux-ci se réunissent la nuit dans des assemblées, qu'on appelle Sabbat<sup>232</sup> ou synagogue, pour renier leur foi catholique et adorer le diable. Tout est fait pour que ce mythe soit assimilé à une hérésie.<sup>233</sup> Mais d'où provient cette mystification ? Pour la plupart des historiens, une cause en est à l'origine : la misère du temps et les calamités naturelles qui vont avec. En effet, les hommes, accablés par des événements sur lesquels ils n'ont pas de maîtrise, ni d'explication, tentent de trouver une réponse. Pour eux, les épidémies, les mauvaises récoltes, les morts inexplicables, les malheurs ne peuvent être que l'action du démon. Celui-ci opère à travers des agents. C'est donc sur les éléments non conformistes et marginaux que s'opèrent la répression. Et au premier rang de ceux-ci, de par l'image qu'elles renvoient, les femmes : souvent les plus vieilles, les plus laides, les plus pauvres, les plus agressives, celles qui provoquent de la crainte.<sup>234</sup>

---

<sup>229</sup> DANET A., « L'Inquisiteur et ses sorcières », dans KRAMER INSTITORIS H. (et) SPRENGER J., *Le marteau des sorcières*, Grenoble, Milon, 2009, p. 66 (Atopia ; traduit du latin par Amand Danet).

<sup>230</sup> SALLMANN J.-M., *op. cit.*, p. 458

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 459.

<sup>232</sup> « Le Sabbat est une assemblée nocturne de sorciers et de sorcières, tenue dans un lieu désert souvent élevé, dans laquelle le culte rendu au diable, les danses et les orgies rappellent ceux de l'Antiquité païenne », dans <https://www.cnrtl.fr/definition/sabbat>, (consulté le 24/05/2019).

<sup>233</sup> SALLMANN J.-M., *op. cit.*, p. 457.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 459-460.

La sorcellerie en Bretagne est assez répandue et correspond à une sorcellerie de masse. De plus, le Sabbat y est fort fréquent. Mais, malgré ces pratiques répandues, dans l'état actuel des recherches, il apparaît que la Bretagne n'a pas dû subir une vague de répression de sorciers ou sorcières présente à la fin du XVI<sup>e</sup> et au début du XVII<sup>e</sup> siècle en France.<sup>235</sup>

La situation est quasi identique dans les Pyrénées, face aux malheurs du temps, il y a également une augmentation de la croyance dans les pouvoirs magiques et surnaturels et donc dans ce « complexe cumulatif » une volonté plus grande pour les rustres de chasser les sorcières.<sup>236</sup>

Malgré deux situations identiques et malgré une corrélation évidente entre les sermons enflammés d'un prédicateur et le retour d'une certaine persécution<sup>237</sup>, nos deux missionnaires ne s'opposent pas au phénomène de la sorcellerie (particulièrement féminine) de la même manière.

D'un côté Maunoir mène une lutte acharnée contre tout ce qui a trait au démon et donc vis-à-vis des sorcières et du Sabbat, le titre de sa *Relation* en fait l'écho. Il va d'ailleurs fonder en 1650 à Saint-Elouan, une confrérie de prêtres pour l'aider dans cette tâche. Au sein de celle-ci, un homme se détache, un apôtre d'élite, Nicolas de Saludem, seigneur de Trémaria. D'abord conseiller au Parlement de Bretagne, vivant avec des mœurs dissolues, il va se convertir et rejoindre Maunoir.<sup>238</sup>

Il y consacre aussi d'ailleurs un pan entier de son récit lorsqu'il parle d'une confrérie qui pratique des danses dissolues et empreintes de superstitions démoniaques<sup>239</sup>. Au sein de celle-ci, il décide de prendre en exemple une jeune fille qui « manifesta son repentir et, dans l'espoir d'obtenir de la miséricorde divine le pardon de ses crimes, s'engage même à faire une

---

<sup>235</sup> CROIX A. (et) ROUDAUT F., *op. cit.*, p. 44-45 ; PALOU J., *De la sorcellerie, des sorciers et de leurs juges*, Sazeray, Presses des Mollets, 1972, p. 29.

<sup>236</sup> BRUNET S., « Les montagnards vus par les missionnaires », *op. cit.*, p. 171.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 171. Cette corrélation « se fait notamment en Capcir, dans les Pyrénées, après le passage des Pères, on constate une chasse aux sorcières. En plein hiver 1643, Nicolas Pavillon n'hésite pas à accourir dans un Capcir recouvert de neige. Les Capcinois avaient décrété de brûler trente-deux prétendues sorcières ; ils avaient pour les reconnaître, eu recours à un « connaisseur de sorciers » des environs de Carcassonne. L'évêque parvient à rendre ces montagnards à la raison. A partir de ce moment-là, une vague de répression de la sorcellerie gagne d'autres régions et la fièvre ne retombera qu'au cours de l'année 1644 », dans Brunet S., *Relation de la mission*, *op. cit.*, p. LXXXIV

<sup>238</sup> COURTET A., « Compte-rendu de Louis Kerbirou : Missionnaires et mystiques en Basse-Bretagne au XVII<sup>e</sup> siècle. I. Maunoir et l'organisation des Missions. Les mystiques : Catherine Daniélou et Marie-Amice Picart », dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, 58, 1927, p. 128.

<sup>239</sup> MAUNOIR J., *Journal latin des missions*, *op. cit.*, p. 121-154.

confession générale »<sup>240</sup>. Mais qui malgré cette envie a des visions où « deux démons lui apparaissent et essayent de la faire revenir en lui promettant la gratitude du Grand-Maître et une place plus honorifique dans l'assemblée, mais la jeune fille les chasse en invoquant le nom de Jésus »<sup>241</sup>. Mais dans ce récit, les démons ne prennent pas l'apparence d'une femme mais de gentilshommes : « Lorsque je voulus savoir qu'elle était l'apparence de ces démons, elle me répondit qu'ils avaient l'allure de gentilshommes »<sup>242</sup>. Il est donc clair qu'ici Maunoir met encore en évidence la faiblesse féminine qui se laisse dominer par le Malin qui est lui masculin. Il y a donc toujours une domination du masculin sur le féminin.

Et cette domination se marque par un stigmaté : « Dégrafant son corsage, elle découvre à l'évêque une marque de la taille d'un denier franc au moins, que je vis également, comme gravée au fer rouge »<sup>243</sup>. Cette marque s'inscrit dans la carrière classique d'une sorcière qui se divise en trois temps : l'initiation, l'exercice actif des maléfices et des fonctions « liturgiques » liées à la fonction sorcellaire, et le procès<sup>244</sup>. Ces étapes ont un lien entre elles marqué par la complémentarité, la symétrie et la récurrence. Et cette notion de « marque » caractérise chacune d'elle. Cependant, elle joue plus un rôle essentiel dans l'une d'entre elles : l'initiation. Cette phase est, en effet, la conclusion du pacte, dont la marque est le témoignage visible.

Cet évènement se déroule de la manière suivante : des novices sont conduits par des sorciers expérimentés dans le Sabbat et le scénario du marquage scelle immédiatement leur reniement et leur recrutement au sein de ce milieu. Ce pacte fait avec le diable doit donc être ressourcé régulièrement dans la célébration du Sabbat, dont l'épisode principal est le renouvellement rituel de la soumission initiale issue du pacte.<sup>245</sup> La jeune fille de Maunoir raconte d'ailleurs cet épisode et la domination masculine qui en découle : « Enfin, poursuivit la jeune fille, j'arrivai à la tombée de la nuit dans une vaste plaine déserte. Des torches de sapin répandaient une vive lumière, comme en plein jour. Il y avait du monde. (...) Quelques personnes formaient une ronde autour d'un trône doré sur lequel était assis un monstre hideux. Je me disais tout bas : est-ce là le spectacle réjouissant qu'on m'a promis ? Je fus présenté au maître repoussant, qui

---

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>241</sup> *Ibid.*

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>243</sup> *Ibid.*

<sup>244</sup> Ici, il n'y a pas de procès à proprement parlé mais plutôt un procès divin.

<sup>245</sup> DELPECH F., « La « marque » des sorcières : logique(s) de la stigmatisation diabolique », dans JACQUES-CHAQUIN N. (et) PRÉAUD M. (réunis par), *Le sabbat des sorciers en Europe (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*. Colloque internationale E.N.S. Fontenay-Saint-Cloud de novembre 1992, Grenoble, Millon, c1993, p. 347-348.

m'accueillit avec bienveillance et me promit une vie heureuse et pleine de délices, si je lui obéissais. Mon confesseur m'invitait à faire allégeance, à adorer le Maître, à lui baiser les pieds, à me vouer à lui corps et âme, à renier Dieu, Jésus-Christ, la Sainte Vierge, les sacrements, l'Église, ma foi, et jusqu'à sainte Anne et saint Corentin pour qui j'avais une dévotion particulière. Après que, pour mon malheur, j'eus accepté l'offre, il m'ordonna de passer à l'acte. Puis deux sortes d'acolytes s'approchèrent de moi, l'un me fit une marque sous la nuque avec un dé, l'autre écrivit mon nom sur un livre noir avec du sang tiré de mon auriculaire gauche. »<sup>246</sup>

De l'autre côté, Forcaud ne chasse pas, lui-même, les sorcières. Cependant et dans la même veine que Maunoir c'est bien contre le Malin qu'il se bat. Il le désigne systématiquement sous la forme de circonlocutions qui dressent une stratégie particulière : celle de l'évitement. Pour Forcaud, il est impératif de ne pas attirer le démon ; c'est l'Esprit-Saint qui doit commander la mission. Malgré cette stratégie, le père Dasquemie relate deux épisodes en lien avec la sorcellerie. D'abord, lorsqu'il relève les bienfaits des missions : « Il n'y a pas dans le village une seule famille qui ne possède dans sa maison un oratoire, dressé avec un crucifix et aussi de l'eau, bénis par le Père en personne ; ils en usent avec un extrême soin religieux et avec une confiance égale, principalement contre les sorts et les enchantements des sorcières dont ils étaient par le passé gravement infestés et dont ils ont assez souvent expérimenté qu'ils sont (maintenant) soulagés et merveilleusement protégés ». Ensuite, lorsqu'il constate que c'est par la boisson que les femmes ensorcellent et que de ce fait Forcaud et ses compagnons sont persuadés que la région est infestée par la sorcellerie et qu'ils en persuadent les fidèles.<sup>247</sup>

De manière générale, pour la plupart des religieux, peu de choses séparent les femmes, toutes les femmes, des sorcières définies par les démonologues. Certaines sont jugées et exécutées mais le climat, instauré par l'élite dirigeante et religieuse, de suspicion d'une complicité satanique, les touche toutes. Il faut encore que ce climat touche leurs pères, leurs frères, leurs fils, ce qui, nous l'avons vu, n'est pas toujours le cas : la chasse aux sorcières ne peut se justifier sans eux, sans entrevoir ce dialogue complexe, que nous voyons à travers nos extraits, qui s'établit entre les sphères les plus hautes et les plus basses de la société. En définitif, il émane ainsi le véritable problème qui concerne nos missionnaires. Celui-ci est social et politique, au sens le plus large de ces termes. Il touche particulièrement le monde rural qui, secoué par la

---

<sup>246</sup> MAUNOIR J., *Journal latin des missions*, op. cit., p. 122.

<sup>247</sup> BRUNET S., *Relation de la mission*, op. cit., p. LXXXIII.

modernité, contraint de s'y adapter, doit inventer son homme moderne. Et cette invention se déroule lentement par divers canaux dont un est la défaite de la femme-sorcière.<sup>248</sup>

La sorcellerie touche donc bien les femmes au cœur de nos *Relations*. Mais le contexte de grande misère, qui a vu naître la sorcellerie, met en place, deux autres phénomènes : l'emprise diabolique et la superstition. Ceux-ci sont bien présents chez Maunoir et Forcaud et ils touchent, également, majoritairement la gent féminine. Ces deux phénomènes ont des liens étroits avec la sorcellerie mais se distinguent de celle-ci.<sup>249</sup>

## L'emprise diabolique

L'emprise diabolique se distingue de la sorcellerie. En effet, la sorcellerie s'étend principalement du dernier quart du XVI<sup>e</sup> siècle au premier tiers du XVII<sup>e</sup> siècle avec des prolongements dans le temps dans certaines régions. La possession va la suivre, la doubler pendant un moment puis lui succéder. Son apparition se fait d'abord par quelques cas épars qui trouvent leur modèle avec le procès de Gaudifry à Aix-en Provence (1609-1611). De ce cas est tiré un livre qui va connaître une forte demande : *l'Histoire admirable de la possession et conversion d'une pénitente*<sup>250</sup> par le Père Sébastien Michaelis (v. 1543-1618). Les deux manifestations se différencient donc dans le temps, mais aussi par une caractéristique principale : les possédées sont des victimes et non plus des coupables.<sup>251</sup>

L'emprise diabolique est présente chez nos missionnaires, c'est le cas de Forcaud : « ...quelques-uns, surtout les épouses, qui par la violence et la terreur, avaient été détournés de leur religion ancestrale et attirés vers l'hérésie, certains professant (même explicitement) la religion hérétique, se convertirent à la vraie religion »<sup>252</sup>. Et de Maunoir : « voici d'abord une jeune fille, que le diable tenait depuis longtemps dans ses rets. M'écoutant un jour prêcher, elle fut tellement bouleversée qu'elle pleura pendant tout le sermon et que son mouchoir fut trempé de larmes. La nuit suivante, saint Michel, auquel elle vouait un culte particulier, l'amène en songe devant le tribunal céleste, où siégeait le Christ, l'archange lui-même, (...) Le Juge souverain demande alors qu'on pèse les actes de la malheureuse. Le Démon jette sur un des plateaux de la balance des serpents et des crapauds, qui symbolisent les fautes de la pécheresse.

---

<sup>248</sup> MUCHEMBLED R., *Sorcières, justice et société aux 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles*, Paris, Imago, 1987, p. 21.

<sup>249</sup> CERTEAU M. (de), *La possession de Loudun*, Paris, Julliard, 1970, p. 8-9 (Archives (Julliard) ; 37).

<sup>250</sup> MICHAELIS S., *Histoire admirable de la possession et conversion d'une pénitente*, Paris, 1612.

<sup>251</sup> CERTEAU M. (de), *La possession*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>252</sup> FORCAUD J. (et) DASQUEMIE G. (e.a.), *La Relation des Pyrénées*, *op. cit.*, p. 23.

Quand vient le moment de remplir l'autre plateau, saint Michel soupire : « Hélas, je n'ai rien à y mettre, sauf le mouchoir qu'hier, pendant le sermon, elle a mouillé de ses larmes. » Le Christ rend sa sentence : « Demain, purifie ton âme par une confession générale, change de vie et je te promets le paradis. » Le lendemain, la jeune se confesse entièrement, en répandant des larmes qui prouvaient ainsi l'efficacité des prières de la bienheureuse Vierge Marie et de saint Michel »<sup>253</sup>.

En dehors de nos missions, Serge Brunet, dans son introduction de la *Relation*, décrit d'autres cas de possessions démoniaques qui touchent également des femmes dans les vallées espagnoles. La première de 1637 à 1643 se déroule dans la vallée de Tena et affecte plus de soixante-deux femmes. La deuxième se passe quelques jours plus tard dans le Cinco Villas, et frappe trente femmes.<sup>254</sup>

## La superstition

La superstition a des points communs avec la sorcellerie. De fait, les deux proviennent d'une croyance religieuse détournée et mal pratiquée. Cependant ce sont deux phénomènes bien distincts.

Alphonse de Liguori (1696-1787)<sup>255</sup>, célèbre prélat et fondateur de la congrégation du Très Saint Rédempteur, classe les superstitions en quatre catégories : l'idolâtrie, la divination, la maléfice et la magie qui réside dans le fait de requérir quelque chose de Dieu par des moyens illicites.<sup>256</sup> Selon le *Malleus Maleficorum*, les femmes sont plus à mêmes de les pratiquer pour trois raisons : tout d'abord, elles sont plus crédules que les hommes, ce dont Satan profite pour communiquer avec elles en priorité ; ensuite, elles sont de nature à être impressionnées et donc plus influençables par les illusions diaboliques ; enfin, elles sont bavardes ce qui permet la transmission des connaissances dans l'art de la magie.<sup>257</sup>

Tout comme l'emprise diabolique, la superstition est présente chez nos deux missionnaires. Chez Forcaud : « dans un autre village, deux femmes avaient été entendues (en justice), pour empoisonnement à tort pour autant qu'il fut permis aux pères de le savoir (mais) non sans

---

<sup>253</sup> MAUNOIR J., *Journal latin des missions*, op. cit., p. 72.

<sup>254</sup> BRUNET S., *Relation de la mission*, op. cit., p. LXXXVI.

<sup>255</sup> M. JONES F., *Alphonse de Liguori 1696-1787. Fondateur des Rédemptoristes*, Irlande, Macmilland, 2012 (traduit de l'anglais par Noël Wickers).

<sup>256</sup> DELUMEAU J. (et) COTTRET M. (sous la dir.), *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, 6<sup>e</sup> éd. ref., Paris, PUF, 1996, p. 335 (Nouvelle Clio : l'histoire et ses problèmes).

<sup>257</sup> SALLMANN J.-M., op. cit., p. 459.

raison, elles fournissaient, en effet, à tous ceux qui viennent les voir pour leur demander des remèdes pour une maladie quelconque, diverses incantations et superstitions. Afin de réparer l'offense publique qui s'étalait sur plusieurs lieux tout alentour, et pour qu'elles s'engagent profondément à abandonner leurs superstitions, c'est en public qu'elles furent forcées à renoncer à leur péché et à demander pardon. »<sup>258</sup> Et chez Maunoir, elles sont particulièrement présentes dans le milieu marin : « les femmes ont coutume de balayer la chapelle la plus proche et de jeter en l'air la poussière pour obtenir un vent favorable au retour de leurs maris et enfants ; dans le même but, elles menacent les statues des s, les fouettent ou les jettent à l'eau ; lorsqu'il y a un mort à la maison, on vide tous les récipients contenant de l'eau, de peur que l'âme du défunt ne s'y noie : on place des pierres près du feu de la -Jean pour que les ancêtres décédés viennent s'y chauffer ; on s'agenouille devant la nouvelle lune et on récite l'Oraison Dominicale en son honneur ; à l'île de Sein on continue à croire aux neufs vierges prêtresses de Teutatès, qui soulèvent et apaisent les tempêtes, guérissent, prennent et quittent la forme humaine »<sup>259</sup>. Cette présence est due principalement au rôle de conservatoire des pratiques anciennes que se donne le milieu des îles. Mais la croyance au surnaturel est d'autant plus forte par la présence menaçante de l'océan, lieu de tous les mystères les plus hostiles, effrayants et incompréhensibles.<sup>260</sup>

Le constat qui ressort est donc pour les missionnaires une plus forte propension à lier la gent féminine à la présence du démon tout en démontrant, pour Maunoir du moins, une domination des hommes, par exemple dans l'univers du Sabbat. Mais il y a dans nos *Relations* un point commun majeur et une différence majeure.

Au niveau de la ressemblance, les deux s'érigent en s'opposant à cette spécificité du démon et en défenseur des bonnes pratiques et des bonnes mœurs. C'est pour cela que la femme est particulièrement visée : guérisseuse, concurrente du prêtre dans la religion domestique, diffuseuse de la culture populaire aux enfants dans une période où les écoles en milieu rural sont rares.<sup>261</sup>

---

<sup>258</sup> FORCAUD J. (et) DASQUEMIE G. (e.a.), *La Relation des Pyrénées*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>259</sup> CABANTOUS A. (et) HILDESHEIMER F. (textes réunis par), *op. cit.*, p. 25.

<sup>260</sup> *Ibid.*

<sup>261</sup> Pour plus de détails voir chapitre I, partie II.

Au niveau de la dissonance, il y a un décalage entre Maunoir et Forcaud, dans l'omniprésence du démon chez l'un et la discrétion chez l'autre. Cela peut se comprendre par une rupture de l'unanimité des représentations du diable chez les hommes d'Église de cette époque.

Cette hypothèse de rupture peut être validée par la comparaison entre les scènes diaboliques présentes dans les missions et celles qui ont lieu dans les grandes affaires de possession. Cette confrontation est d'abord faite de points communs : une même synchronie : la phase de l'histoire missionnaire la plus féconde en apparitions démoniaques correspond de manière évidente avec les possessions les plus connues, soit les décennies 1630-1640, période où la tridentinisation est à son apogée. Dans les deux cas, les agents du diable<sup>262</sup> se mettent de côté au profit des victimes directes ou indirectes tandis que le facteur déclencheur provient bien souvent d'un fort sentiment de culpabilité.

De plus, c'est bien par des comportements corporels dissonants qu'apparaît le plus distinctement l'emprise de Satan. Mais, ensuite, elle est aussi marquée par des différences : dans la mission le Malin est plus discret. Ici, il ne communique pas directement avec son public, ou très rarement : le combat entre le Bien et le Mal n'est pas exposé au grand jour contrairement aux joutes que mènent les exorcistes.

Enfin, les étranges convulsions des possédés célèbres possèdent un degré de somatisation plus fort que celles présentes dans les missions. Car dans ces dernières, le recours à l'exorcisme est quasi absent : c'est bien par la confession et ensuite la conversion que la délivrance se produit.<sup>263</sup> Cet extrait des *Trophées sacrés* de Charles de Genève (1590 ?-1660 ?), père capucin, le rappelle : « Retournant en sa maison, (elle) rencontra en chemin un démon, avec des cornes, ressemblant un monstre très horrible et épouvantable qui luy reprochoit sa confession sacrilège et menaçoit de la tuer. Ell'eut bien de la peine d'en échapper, après avoir envoyé vers le ciel mille vœux et soupirs (...). De bon matin, semblant plus morte que vive, se présentant à la confession, il luy sembloit toujours qu'elle deût être emportée par le diable, jusqu'à ce qu'elle eût fait une bonne et entière confession »<sup>264</sup>.

---

<sup>262</sup> Nous l'avons vu dans nos missions, il s'agit souvent des femmes.

<sup>263</sup> DOMPNIER B., « Le diable des missionnaires des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles », dans SORREL C. (et) MEYER F. (réunis par), *Les missions intérieures en France et en Italie du XVI<sup>e</sup> siècle au XX<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque de Chambéry (18-20 mars 1999)*, Chambéry, Institut d'études savoisiennes, 2001, p. 242.

<sup>264</sup> GENÈVE C. (de), *Les Trophées sacrés ou Missions des Capucins en Savoie, dans l'Ain, la Suisse romande et la Vallée d'Aoste, à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et au XVII<sup>e</sup> siècle*, t. III, Vienne, 1653, p. 181-182.

Pour comprendre la manière dont les missionnaires arrivent à la confession et à la conversion, il est essentiel d'analyser la manière dont la confession tridentine est adaptée aux missions rurales, et en particulier à celles de Maunoir et Forcaud. Elle passe par une dramatisation de la mission qui est influencée par le Salut des âmes.

## **L'influence du Salut des âmes : la confession tridentine adaptée aux missions rurales**

### *Dramatisation de la mission avant la pastorale de la séduction*

La dramatisation doit amener la population à prendre conscience de l'état de péché dans lequel elle vit et ainsi combattre son ignorance naïve.<sup>265</sup>

Pour atteindre cette finalité, les missionnaires utilisent tous les moments de la vie quotidienne et tout ce qui relève de l'extraordinaire : ils mettent en place de somptueuses processions ou cérémonies par exemple. Cela participe à une stratégie qui insiste sur les dangers que court le pécheur : « la pastorale de la peur »<sup>266, 267</sup> Cette pastorale, utilisée depuis l'Antiquité, joue sur les émotions en insistant sur le jugement dernier et sur les peines de l'enfer. Elle se marie bien au contexte général d'une religion de crainte basée sur l'enfer, caractérisée par quelques tentatives d'implanter un Purgatoire.<sup>268</sup>

Cette pastorale amène les missionnés à une apogée émotionnelle<sup>269</sup> et après les avoir ainsi secoués, les missionnaires changent de ton dans leurs paroles et se font plus rassurants, usant

---

<sup>265</sup> BRUNET S., *Les prêtres des montagnes, op. cit.*, p. 164.

<sup>266</sup> « « La pastorale de la peur » est un concept inventé par Jean Delumeau dès le début des années 1970. Mais il ne touche le grand public cultivé qu'en 1983 avec la publication du *Péché et la peur*, dont il constitue le titre de la troisième et dernière partie. Il désigne une pastorale rigoriste insistant sur les aspects inquiétants du christianisme (l'enfer, le jugement, les sacrilèges) à des fins de conversion et qui a dominé dans l'Église catholique du Moyen-Âge jusqu'à la fin du 18<sup>e</sup> siècle. Or, la réflexion de Jean Delumeau doit être replacée dans son contexte de production, celui de la période succédant au concile Vatican II qui inaugure une nouvelle relation des croyants au Dieu d'amour, à une époque où l'Église doit admettre la déchristianisation des masses. », dans CUCHET G., « Jean Delumeau, historien de la peur et du péché. Historiographie, religion et société dans le dernier tiers du 20<sup>e</sup> siècle », dans *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 3, n°107, 2010, p. 145-155.

<sup>267</sup> VENARD M., « Les missions intérieures », dans VENARD M. (sous la responsabilité), MAYEUR J.-M. (sous la dir. e.a.), BARRIE V. (avec la collab. e.a.), *L'âge de raison : 1620/30-1750*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 322 (Histoire du christianisme des origines à nos jours ; 9).

<sup>268</sup> CROIX A., *Cultures et religion, op. cit.*, p. 1186-1187.

<sup>269</sup> DELCORNO C., « Forme della predicazione cattolica fra Cinque e Seicento », dans BESOMI O. (et) CARUSO C. (sous la dir.), *Cultura d'élite e cultura popolare : nell'arco Alpino fra cinque e seicento*, Fribourg, Birkhäuser, 1995, p. 286.

de la « pastorale de la séduction », afin que leur auditoire rejoigne l'apaisante religion catholique. Ici se dessine l'importance du prêche au sein de l'entreprise missionnaire. Celui-ci constitue un moment indispensable mais risqué pour le prédicateur. Il doit, en effet, faire jouer tous ses talents d'orateur pour amener tous les auditeurs à un sentiment de culpabilité profond. Une fois, celui-ci ancré au plus profond d'eux-mêmes, l'« envoyé de Dieu » doit faire ressortir son côté affectif afin de les ramener dans le droit chemin. Il est donc indispensable d'avoir une habilité personnelle pour l'éloquence.<sup>270</sup> Mais celle-ci se modifie au contact d'un public rural, on passe d'un mode de communication écrit, récitatif voire imprimé à un autre, complètement opposé, l'improvisation. Et ce choix, pour tous les missionnaires jésuites, est vécu comme une adaptation, non pas due aux circonstances, mais résultant d'un véritable changement dans leur propre conscience religieuse. Celle-ci se veut être en rapport avec le ministère qu'ils ont choisi, austère et difficile.<sup>271</sup>

La pastorale de la séduction sert donc à séduire les missionnés.<sup>272</sup> Pour appliquer au mieux cette stratégie, les missionnaires, dès les premières années, prennent conscience de l'importance d'imprégner les mœurs et les vices de la culture des missionnés.<sup>273</sup> En effet, dans les rapports des premiers missionnaires jésuites se retrouvent des expressions telles que : « Si osservata questo ordine » (l'on observait cet ordre) ou « Si ooservava lo stesso ordine » (on observait le même ordre) ; ou bien encore : « Divisi il giorno in tre parti » (je divisais la journée en trois parties). Tout cela concourt à une volonté générale de mettre en place une certaine méthode qui d'un côté, s'adapte à la situation et aux circonstances ; mais d'un autre côté, définit un processus constant et régulier, capable de maîtriser toutes les situations. Il faut comprendre que cette rationalité et cette adaptabilité sont une réponse à un texte de Claudio Acquaviva<sup>274</sup>, Supérieur général de la Compagnie, qui exhorte à prendre en compte les problèmes concrets. Désormais, les règles en mission reposent sur une connaissance directe des zones rurales.<sup>275</sup>

En s'infiltrant au mieux dans le système de valeurs de l'*Autre*, on le remodèle plus facilement à sa guise et on encourage ce que Dominique Deslandres appelle un mimétisme christianisateur

---

<sup>270</sup> MAJORANA B., *op. cit.*, p. 306-307.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 311-312.

<sup>272</sup> DOMPIER B., « Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode de conversion des missionnaires capucins », dans *La conversion au XVII<sup>e</sup> siècle. Actes du XII<sup>e</sup> colloque de Marseille de janvier 1982*, Marseille, Centre méridional de rencontres sur le XVII<sup>e</sup> siècle, 1983, p. 267.

<sup>273</sup> DESLANDRES D., « Entre persuasion et adhésion » La mission française au XVII<sup>e</sup> siècle », dans *Théologiques. Revue de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal*, vol. 13, n<sup>o</sup>1, 2005, p. 102.

<sup>274</sup> Il s'agit de celui vu au commencement de l'introduction.

<sup>275</sup> MAJORANA B., *op. cit.*, p. 305.

qui a pour résultat d'amener le converti à l'image du missionnaire.<sup>276</sup> Et ce converti a la promesse extraordinaire d'un retour conjugué à une Église primitive et à un paradis terrestre.<sup>277</sup>

Pour arriver à ce paradis terrestre et à cette Église primitive, il faut donc se confesser puis se convertir.

### *La confession puis la conversion : un moyen de vaincre le démon*

Au sein de la pastorale de la peur le démon joue un double rôle : d'une part, il est jaloux du succès des missions et tente de les « traverser ». En effet, Satan, démasqué, s'évertue à travers elles à maintenir son emprise<sup>278</sup>. D'autre part, il apparaît en serviteur de Dieu car il sert également à la confession puis à la conversion.<sup>279</sup> La confession et la conversion sont deux moments importants de la mission car ils apportent le Salut. Notion essentielle car tout être humain, du XVII<sup>e</sup> siècle, recherche la vie éternelle : pour lui la vie dans ce monde n'est qu'une étape, une épreuve préparatoire avant de passer à l'autre. Le *Calendrier des bergers*, sans cesse réimprimé du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'explique fort bien dans son prologue : « Connaissant celui berger que la vie de ce monde est tôt passée et que posé (supposé) qu'elle soit grande pour celui qui vivrait soixante et douze ans ou plus, si est-elle (elle n'en est pas moins) très petite et sans comparaison à la vie, qui toujours durera et ne finira point, à laquelle tendait parvenir pour laquelle chose faire, vivait tellement sobrement des petits biens temporels qu'il avait qu'il ne perdit point les grands bien qui sont éternels qu'il attendait ».<sup>280</sup>

Afin de comprendre la manière dont se passe une confession, il faut se référer aux instructions que les prêtres ont sur eux à cette époque<sup>281</sup>, celles de Charles Borromée<sup>282</sup> (1538-1584), archevêque de Milan, canonisé en 1610. Avant toute chose, il rappelle qu'un prêtre n'est autorisé à confesser que s'il a reçu l'autorisation de l'évêque de le faire sur une population déterminée qu'il connaît ou qu'il doit apprendre à connaître. L'introduction doit servir à percevoir « s'il sçait les articles de la Foy, et les Commandemens de Dieu, et de l'Eglise » et

---

<sup>276</sup> DESLANDRES D., « Entre persuasion et adhésion », *op. cit.*, p. 103.

<sup>277</sup> PROSPERI A., *op. cit.*, p. 553.

<sup>278</sup> DOMPNIER B., « La Compagnie de Jésus », *op. cit.*, p. 176.

<sup>279</sup> DESLANDRES D., *Croire et faire croire*, *op. cit.*, p. 168, 170 (et) 194-195.

<sup>280</sup> BONZON A., VENARD M. (e.a.) (et) MUCHEMBLED R. (sous la dir.), *op. cit.*, p. 3.

<sup>281</sup> DELUMEAU J., *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Fayard, 1990, p. 20.

<sup>282</sup> BORROMÉE C., *Instructions et avis donnez aux curez par saint Charles Borromée, archevêque de Milan*, éd. Lyon, 1694, chapitre IV. Pour retrouver cet extrait voir : BONZON A., VENARD M. (et) MUCHEMBLED R. (sous la dir.), *op. cit.*, p. 64-65. Il est également disponible en annexe 4.

« s'il a fait la diligence nécessaire pour examiner sa conscience qui doit-être telle qu'on a accoutumé d'apporter à une affaire de très grande importance. ». Après toutes ces interrogations, le confesseur doit, ensuite, « porter le pénitent à s'accuser premièrement de tous les pechez qu'il se souvient d'avoir commis. » Pour arriver à cela, il est recommandé au confesseur d'« agir avec prudence, et avoir un soin particulier d'interroger le pénitent des pechez dans lesquels les personnes de son état ont le plus souvent coutume de tomber ». Cependant, là où Charles Borromée demande l'aveu de tous les péchés, les Pères du concile de Trente sont moins catégoriques. Pour eux, seul l'aveu de « tous les péchés mortels » est obligatoire. Ils précisent : « Quant aux péchés véniels qui n'excluent pas de la grâce de Dieu et en lesquels nous tombons souvent (encore que la confession en soit utile), ils peuvent être tus sans faute et expiés par de nombreux autres remèdes. Rien d'autre dans l'Église ne peut être exigé du pénitent, sinon que chacun confesse les péchés par lesquels il se souviendra d'avoir offensé mortellement son Dieu et Seigneur »<sup>283</sup>.

Enfin, Charles Borromée demande de « prendre bien garde à la manière en laquelle il doit interroger les femmes et les petits enfans, afin qu'il ne leur enseigne pas ce qu'ils ignorent ».

Dans le cadre de nos extraits, tous se confessent en demandant pardon pour leurs péchés. Le sacrement se déroule dans les règles (avec l'accord de l'évêque pour une population déterminée) et grâce à l'intervention de saints comme la Vierge Marie et saint Michel. Ce procédé fonde encore plus le processus miraculeux et permet l'instauration ou le renouvellement du culte d'un saint.<sup>284</sup> C'est ce qu'explique bien le Père Boschet (1899-1975), biographe de Maunoir : la Vierge a « un pouvoir absolu sur tout l'enfer » et le seul « moyen de vaincre les démons étoit de se donner à elle » ce qui fait « que toute cette ville se consacra dès lors à son service, et qu'elle y est encore aujourd'hui extrêmement attachée »<sup>285</sup>.

Et toutes ces confessions amènent bien à la conversion. La conversion est un cheminement, permettant l'abandon des péchés<sup>286</sup>, qui doit suivre un certain nombre d'étapes toujours bien présentes<sup>287</sup> : les larmes, la confession, les visions, l'aveuglement, le rêve, la repentance, le

---

<sup>283</sup> DELUMEAU J., *L'aveu et le pardon*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>284</sup> DESLANDRES D., « Des ouvriers formidables à l'enfer. Épistémè et missions jésuites au XVII<sup>e</sup> siècle », dans *Mélanges de l'École française de Rome*, t. 111, n°1, 1999, p. 261.

<sup>285</sup> BOSCHET A., *op. cit.*, 1834, p. 46.

<sup>286</sup> DOMPNIER B., « Le diable des missionnaires », *op. cit.*, p. 234.

<sup>287</sup> Voir exemple de dramatisation de la mission chez Forcaud.

temps du récit rétrospectif, le désordre puis la quiétude, l'obscurité puis la lumière.<sup>288</sup> Ce cheminement est, dès lors, à la fois temporel (la prière, la contrition, les conversions forcées, ...) et corporel (l'exil, les larmes, l'aveuglement, ...). Mais cette double dimension empêche une conscience individuelle du converti, il n'y a pas d'expression singulière : « l'intériorité du converti se dérobe en s'incarnant ».<sup>289</sup> De plus, ces conversions sont souvent à la fois individuelles et collectives<sup>290</sup> tout en enlevant le caractère masculin ou féminin du converti.<sup>291</sup> Dès lors, cette religion catholique qui se configure comme une religion masculine avec un Dieu unique masculin et une hiérarchie célibataire (représentée ici par nos deux missionnaires) qui exclut la présence féminine, ouvre à travers la confession une visibilité et une présence sociale à la femme.<sup>292</sup> Ici son ignorance de Dieu excuse toutes ses faiblesses<sup>293</sup>, ses vices, ses péchés et elle devient une chrétienne exemplaire.<sup>294</sup>

### *Une véritable guerre sainte contre Satan*

L'idée de la mission est donc de combattre Satan, c'est donc à une guerre sainte que sont invités les missionnaires, c'est dans une sainte « milice » qu'ils s'engagent afin de combattre Satan, il y a donc l'emploi d'un vocabulaire militaire ou guerrier.<sup>295</sup> C'est ce que le biographe de Maunoir met en exergue lorsqu'il écrit : « Dieu destinant Maunoir à renverser l'empire du prince des ténèbres »<sup>296</sup>. Et ce vocabulaire n'est pas étranger au schéma général qui guide leurs actions : les *Exercices Spirituels* d'Ignace de Loyola.<sup>297</sup> Toutes les actions des missionnaires, qui passent par l'application des cinq sens, la mise en œuvre des trois facultés, la méditation sur l'enfer, le recours aux larmes pour les péchés, sont, en effet, juste des adaptations, à l'échelle d'un groupe, des principes développés dans la première partie de cet ouvrage.

Ces *Exercices* ne doivent donc pas être compris comme un livre destiné à la lecture mais plutôt comme une sorte de manuel qui rassemble un ensemble d'indications théoriques et pratiques sur les relations dans l'expérience religieuse en portant une focale particulière sur la dimension

---

<sup>288</sup> SOLFAROLI CAMILLOCCI D. (et) PITASSI M.-C. (éd.), *Les modes de la conversion confessionnelle à l'époque moderne : autobiographie, altérité et construction des identités religieuses*, Florence, Olschki, 2010, p. 35.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>290</sup> PROSPERI A., *op. cit.*, p. 667.

<sup>291</sup> SCARAFFIA L. (et) ZARRI G., *op. cit.*, p. V.

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. XV.

<sup>293</sup> Que nous expliquerons plus bas.

<sup>294</sup> DESLANDRES D., « « Ce n'est pas moi, c'est l'autre ! » : altérité, identité et mission d'après les *Relations* des jésuites », dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 2004, p. 205.

<sup>295</sup> DESLANDRES D., « Des ouvriers formidables », *op. cit.*, p. 256.

<sup>296</sup> BOSCHET A., *op. cit.*, 1834, p. 45.

<sup>297</sup> DOMPNIER B., « Le diable des missionnaires », *op. cit.*, p. 236-237.

psychologique. De plus, il ne faut pas croire que ceux-ci sont destinés exclusivement aux jésuites, au contraire, il y a une volonté d'Ignace de Loyola de toucher toutes les catégories sociales, en ce compris les femmes.<sup>298</sup>

### *Exemple de dramatisation et du combat contre le mal chez Jean Forcaud*

La dramatisation de la mission et le combat contre le mal est particulièrement bien résumé dans un passage de Forcaud dans une abbaye de moniales de saint-Bernard : « On demandait instamment au père de venir le plus tôt possible à leur monastère, où son aide était d'autant plus nécessaire que le trouble des affaires et des âmes avait été plus grand et plus durable en ce lieu. (...) L'abbesse, c'est un fait, s'était introduite de force depuis déjà six ans dans l'abbaye après en avoir fracturé les portes, sans cependant enfreindre le droit, après de nombreux différends avec les moniales, qui considéraient comme leur abbessse une autre (religieuse), élue à l'unanimité par son monastère. (...) Donc, ayant pris connaissance des très graves différends que le père Forcaud avait réglés en tout lieu si facilement et avec tant de bonheur, l'abbesse et les moniales décidèrent qu'elles devaient enfin recourir à lui. (...)

Ensuite le Vicaire déclara rituellement qu'il allait désormais se consacrer à la visite de la maison, de telle sorte cependant qu'il décidait que chacune devait considérer le père Forcaud comme agissant en lieu et place du général, puisqu'il semblait commis et envoyé du ciel par la volonté suprême afin que tant de mortels, et les plus sages n'avaient pu faire soient menés à bon terme par une sorte d'ange. Alors le père commença à parler avec toutes les moniales, recueillant avec soin les plaintes et les arguments de chacune (...) Cela fait, nos pères, avec le Vicaire et le confesseur des moniales, lisent avec soins ces résumés, les examinent et en discutent : ils décident alors ce que pourrait faire une réforme, tant pour régler leurs différends que pour l'observance de leurs vœux et de la discipline religieuse qui était en piètre état. Le père Forcaud exposa ces décisions à l'abbesse d'abord, puis à quelques-unes des plus anciennes, et enfin à toutes ensemble, en mettant en évidence les arguments et les avantages en faveur de chaque prescription. Et pourtant, en quelque sorte, le trouble l'emporta sur la raison, de sorte que, comme on leur demandait une réponse, personne ne dit mot, et une moniale ayant quitté la salle, toutes les autres la suivirent à l'exception de l'abbesse qui accepta tout ce qu'ordonnerait le père, même la déposition de l'abbaye elle-même. Mais on parla de nouveau

---

<sup>298</sup> MOSTACCIO S., « Shaping the Spiritual Exercises », *op. cit.*, p. 659 (et) MONGINI G., « Devozione e illuminazione. Direzione spirituale e esperienza religiosa negli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola. », dans ZARRI G., *Storia della direzione spirituale*, *op. cit.*, p. 247, 250 (et) 266.

avec chacune, les ténèbres des soupçons furent dissipées et, lors d'une nouvelle convocation générale, les mêmes propositions furent approuvées d'un commun accord.

Alors le père commença à leur faire des *Exercices spirituels* par lesquels leurs âmes seraient affermiées dans leurs saintes dispositions ; et le surlendemain, le Vicaire les avertit qu'il fallait en venir à la mise en œuvre de ce qui avait été recommandé (...). Cela s'engagea assez paisiblement mais, parce que le Vicaire n'avait pas achevé l'affaire assez promptement, tant que les esprits étaient chauds, ils se refroidirent, elles commencèrent à échanger entre elles des inconvénients et des plaintes, de sorte que, bientôt, se rebellant, elles dirent qu'elles ne pouvaient s'en tenir à ce qui avait été décidé. (...) C'est pourquoi le père dut recourir au stratagème suivant : faire semblant d'être offensé et de quitter les lieux. (...) Alors toutes se mirent à pleurer ensemble, ce qu'elles lui avaient refusé quand il le leur demandait en un discours énergique. Apparemment le Dieu Très Bon et Très Grand voulait prouver que l'œuvre dépendait absolument de lui et non des hommes, et qu'avec ce sexe trop bavard et trop léger on ne devait pas moins agir par le silence que par le discours. (...) Acceptant sans regret de se laisser fléchir, le père revint chez elles ; quand il fut de retour, les moniales, réunies toutes ensemble, l'accueillirent avec une extrême humilité lui demandant pardon à genoux, et s'offrant à accomplir (ce qu'il leur demanderait). Alors le père à son tour leur demanda pardon attribuant leur légèreté, non à leur incapacité, mais à la sienne propre, puis il les enjoignit de mettre au plus tôt leurs paroles en accord avec leurs actes et leurs regrets avec des faits. (...) <sup>299</sup>

L'analyse de cet extrait met bien en lumière cet autre pôle rhétorique<sup>300</sup> qui se tourne vers le Malin et la dramatisation de la mission. Forcaud arrive dans un monastère qui est dans un état déplorable au point de vue de la morale catholique, ensuite il propose comme solution de se tourner vers le divin. Là le démon intervient, Forcaud va donc utiliser, pour la seconde fois dans la *Relation*, le psychodrame, il dramatise donc la situation en faisant mine de partir. Arrivées à leur apogée émotionnelle, les pénitentes pleurent (la confession passe d'abord par les larmes) et se confessent. Avant la scène finale du pardon (donc de la nouvelle conversion) où le missionnaire leur demande de suivre ces préceptes divins. Il met donc bien en place son schéma basé sur la « méditation sur les étendards »<sup>301</sup> et les *Exercices spirituels*, qu'il tente d'ailleurs d'enseigner aux moniales.

---

<sup>299</sup> FORCAUD J. (et) DASQUEMIE G. (e.a.), *La Relation des Pyrénées*, op. cit., p. 104-107.

<sup>300</sup> Pour plus de détails voir l'introduction du chapitre II.

<sup>301</sup> « « La méditation des deux étendards », un pour le Christ, et un autre pour Lucifer se déroule le quatrième jour de la deuxième semaine des *Exercices Spirituels*. C'est le cœur de ces *Exercices* car elle permet de voir si le novice est capable d'aider ses prochains. C'est un moment crucial car s'il prend la mauvaise direction, il ne deviendra

En résumé, au cours de nos missions, la présence du démon au sein de la gent féminine se manifeste de deux manières : par la possession et par la superstition. Cela découle d'une dramatisation de la mission grâce à deux méthodes de choc : la pastorale de la peur et la pastorale de la séduction. Ces deux procédés ont une volonté d'amener le converti ou la convertie à se calquer à l'image du missionnaire. Elles provoquent également souvent la confession puis la conversion qui engendrent le Salut. Notion essentielle car le Salut des missionnaires passe par le Salut des missionné(e)s et est donc l'objectif final de l'entreprise missionnaire. Mais la question qui se pose est : pourquoi cette présence du Malin touche-t-elle plus le sexe féminin que le sexe masculin ? La réponse à cette question est à trouver dans l'image de la femme à cette époque. En effet, celle-ci est vue comme faible, passionnée, instable et emportée. Elle est donc plus susceptible de se laisser attendrir par Satan. Mais cette image découle d'une réaction d'inquiétude de la part du clergé masculin.

Tout d'abord, une inquiétude par rapport au mystère que représente cet autre sexe. Ensuite, une inquiétude qui témoigne d'une certaine domination de la part de la gent féminine et d'une peur de ne pas pouvoir vaincre cette domination. Elle résulte également d'un ouvrage présent dans toutes les mains des hommes d'Église de cette période, le *Malleus Malleficarum*, qui met en place une analyse anthropologique et sexologique concluant à une « hérésie des sorcières ». Ces sorcières bien présentes dans nos récits et que nos missionnaires vont combattre : de manière affirmée chez Maunoir, plus discrète chez Forcaud.

Mais pourquoi ce combat ? Nos deux envoyés de Dieu se posent en défenseur des bonnes pratiques et mœurs, deux notions qui concernent plus le sexe féminin. De fait, celui-ci est le médium de la culture populaire, surtout en milieu rural<sup>302</sup> (principal milieu de nos missions). Le discours des missionnaires, se posant en garant du Salut et en représentant de Dieu contre le démon souvent représenté par la gent féminine, montre surtout la réticence de la féminité face à l'entreprise missionnaire. La féminité se pose ici en tant que conservatoire et garante de la tradition archaïque. Comme le montre cet extrait chez Maunoir : « Une femme s'estant mis dans la teste que ces Peres estoient des sorciers, qui prenoient toute sortes de figures , s'alla

---

jamais jésuite. Celui qui le passe est considéré comme un élu. », dans PROSPERI A., « The Two Standards. The Origins and Development of a Celebrated Ignatian Meditation. », dans *Journal of Jesuit Studies*, 2, 2015, p. 361-386.

<sup>302</sup> Pour plus de détails voir chapitre I, partie II.

imaginer qu'ils pourroient bien estre les deux loups, qui avoient depuis peu devoré deux enfants dans le bourg : elle persuada cette vision à ses voisines, & toutes ensemble se mirent à courir après ces loups prétendus, pour les assommer. De sorte que tout ce que les Peres purent faire fut de se sauver dans un hameau voisin. » Ici, les missionnaires sont pris pour des sorciers et sont donc obligés de s'enfuir. Mais, comme un exemple de la scission qui se produit au sein des communautés : les maris de ces femmes se désolidarisent de leurs comportements et demandent aux pères de revenir ; néanmoins « le P. Maunoir voyant les esprits trop aigris, remit la partie à une autrefois ». <sup>303</sup> Ce passage prouve que la réaction des habitants n'est pas toujours unanime et surtout que le missionnaire préfère la fuite au combat de cette réticence. Il démontre donc bien l'influence que cela peut engendrer sur la mission et permet de comprendre un peu mieux le rôle d'ennemi qui peut être donné à la gent féminine.

Cette réalité n'est pas propre à nos missions mais est également présente au sein de la *Relation* de Paul le Jeune pour lui, en effet, la triade des figures discordantes qui vont incarner le Mal sont : le sorcier, le truchement et la femme. <sup>304</sup>

Le plus bel exemple de ce rôle de garant de la tradition est la volonté des moralistes catholiques de mettre en avant la superstition féminine : celle-ci reflète la manière de les considérer comme un « conservatoire d'une vision du monde qu'il juge païenne et superstitieuse » <sup>305</sup>. Cependant, les réformateurs espèrent que l'évangélisation et la scolarisation des femmes brisent ce cycle de superstitions. C'est notamment le cas à Liège où le prince-évêque Ferdinand de Bavière (1612-1650) met en place de nombreuses communautés féminines vouées à l'enseignement. Pour lui, cela « sera le meilleur rempart contre les séductions du Tentateur ». Pour cela il faut leur apprendre « premièrement la doctrine chrétienne et leur donner des salutaires instructions de peur que dès leur jeunesse, elles ne viennent à sucer et prendre goût au suc et liqueur amère de l'hérésie et afin de les faire retirer du luxe auquel le sexe féminin est trop adonné ». <sup>306</sup> Et que de ce fait, désormais, le sexe féminin diffuse, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, le modèle religieux enseigné par les missionnaires. Grâce à cela, elles acquièrent un nouveau rôle plus valorisant : nous avons vu que la femme est exaltée comme mère et éducatrice de ses enfants. <sup>307</sup> A Liège, il y a également une formation adaptée aux mères de famille : « (Les

---

<sup>303</sup> BOSCHET A., *op. cit.*, 1834, p. 191-192.

<sup>304</sup> THÉRY C., *op. cit.*, p. 105.

<sup>305</sup> TIMMERMANS L., *op. cit.*, p. 438.

<sup>306</sup> HENNEAU M.-E., « Missionnaires aux frontières du protestantisme », dans BRODEUR R., *op. cit.*, p. 37-40.

<sup>307</sup> TIMMERMANS L., *op. cit.*, p. 441.

régentes) auront à cœur à ce que les Mères de famille, qui auront été leurs disciples, enseignent ou facent enseigner la première doctrine catholique à leurs enfans et domestiques et qu'elles les eslèvent à toute piété, leur représentant souvent la sainteté de Saint Augustin, de Saint Bernard, de Saint Louys et de Saint Edmond et de plusieurs autres saints et saintes, qui est attribuée au soing que les Mères eurent de les y acheminer, car les Mères peuvent plus contribuer à la bonne éducation des enfans et filles que les Pères qui ne les ont continuellement près d'eux, comme les Mères ». <sup>308</sup>

Cette caractéristique de la féminité, la masculinité sacerdotale tente de la remettre en question en faisant des changements en profondeur et en intégrant de nouvelles coutumes mais aussi de nouvelles mœurs plus en adéquation avec la religion catholique. Mais cette remise en question n'est-elle pas trop profonde ? La question que se pose Jean Delumeau reflète bien la tension qui peut s'en dégager : « Pouvait-on imposer à la masse d'avoir les comportements éthiques et religieux d'une pieuse élite ? ». <sup>309</sup>

De fait, la culture savante donne vite aux garants de la tradition et à ceux qui annihilent les changements proposés par celle-ci un visage satanique. <sup>310</sup>

Bernard Dompnier résume le tout très justement : « D'une certaine manière, au cours du deuxième tiers du XVII<sup>e</sup> siècle, le diable est instrumentalisé par un discours qui cherche à provoquer la rupture avec les comportements jugés empreints d'ignorance du péché et de ses conséquences. Les perturbations de la personnalité que suscite la brutalité de l'acculturation sont alors données à lire comme le résultat de l'action violente de cet agent extérieur (le diable). Ensuite, lorsque l'ensemble des notions véhiculées par le clergé de la Réforme catholique atteint un niveau suffisant d'assimilation par la population pour ne plus susciter de crises psychiques majeures, le diable se retire de la scène de la mission comme un auxiliaire devenu inutile. C'est sans doute ce qui survient aux alentours de 1660 » <sup>311</sup>. Dans cet extrait, Bernard Dompnier met en évidence le rôle sur le long terme des institutions plus structurées et plus durables que les missions comme les retraites fermées ou le travail quotidien du clergé paroissial. Et c'est là que l'on touche à un point essentiel des entreprises missionnaires, celui

---

<sup>308</sup> HENNEAU M.-E., *op. cit.*, p. 40.

<sup>309</sup> DELUMEAU J., *L'aveu et le pardon*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>310</sup> DANET A., *op. cit.*, p. 66.

<sup>311</sup> DOMPNIER B., « Le diable des missionnaires », *op. cit.*, p. 243.

de la transformation du clergé séculier.<sup>312</sup> De fait, une conversion durable des fidèles ne peut passer que par une transformation en profondeur de celui-ci qui passe par son recrutement, sa formation et son zèle.<sup>313</sup>

Pour les missionnaires la donne est très simple : non-catholique, le missionné est le barbare ignorant à qui on ne veut surtout pas ressembler ; converti, il devient l'« ami de Dieu », il incarne le catholique exemplaire.<sup>314</sup> Le syncrétisme est ici absent car tout n'est que rapport avec le destinataire.<sup>315</sup> Et si la gent féminine est si souvent jugée démoniaque c'est parce qu'elle est cet étranger, ce barbare qui, à cause de son sexe, de son âge ou de ses occupations a été mis en marge de la société.<sup>316</sup>

---

<sup>312</sup> Présente dans nos deux missions mais plus en filigrane comme pour ne pas froisser ou ne pas inquiéter celui-ci, dans BRUNET S., « Les montagnards vus par les missionnaires », *op. cit.*, p. 167.

<sup>313</sup> ARS F., *op. cit.*, p. 314.

<sup>314</sup> DESLANDRES D., « Ce n'est pas moi, c'est l'autre ! », *op. cit.*, p. 202.

<sup>315</sup> DOMPNIER B., « La Compagnie de Jésus », *op. cit.*, p. 175.

<sup>316</sup> DANET A., *op. cit.*

**Partie II : Missionnaires/missionné.e.s :**  
**représentations de la masculinité et de la féminité**



# **Chapitre I : Représentations de la féminité au sein de la société et de la masculinité dans la Compagnie de Jésus**

Dans les chapitres précédents, nous avons vu comment nos deux missionnaires vivent leur masculinité dans le contexte « dangereux » de la mission et leur perception de la féminité au sein de celui-ci. Dans ce chapitre, nous allons tenter de comprendre quelles sont les représentations de la masculinité et de la féminité qu'ils côtoient, et qui influencent, donc, leurs actions. Mais aussi, la perception que les missionnés ont de leur masculinité. En ce qui concerne la féminité et vu les différences qui existent, nous l'avons divisée en deux parties : d'une part, celle des campagnes, plus populaire et, d'autre part, celle des villes, plus bourgeoise. Cette distinction est à mettre en relation avec les activités apostoliques des Pères de la Compagnie parmi lesquels se trouvent Maunoir et Forcaud. De fait, une partie de leurs vies se passe au sein du monde urbain dans les collèges et se voue à l'enseignement et une autre se déroule dans les campagnes, où ils se consacrent à l'entreprise missionnaire. Il y a donc bien deux étapes distinctes dans leurs parcours de vie et donc deux représentations différentes de l'identité féminine.<sup>317</sup>

## **La religion catholique : masculine dans ses fondements**

« Je crois en Dieu, Père tout puissant », c'est par cette parole que commence la profession de foi de tout catholique, et celle-ci souligne directement le caractère masculin de cette religion. De fait, la religion catholique présente un Dieu unique masculin et une hiérarchie ecclésiastique du même sexe, qui exclut *ipso facto* la présence féminine. Elle est donc obligée d'adopter dans sa confrontation avec la gent féminine une attitude ambivalente allant de l'ouverture à une dépréciation soudaine.<sup>318</sup> Et cette attitude, nous l'avons vu, se retrouve chez les jésuites.

## **La multiplicité des identités des missionnaires jésuites**

La plupart des contributions récentes montrent l'absence d'uniformité dans l'identité masculine jésuite. Elle varie selon l'endroit où le membre de la Compagnie se trouve et selon les pratiques qu'il doit mettre en place au sein de celle-ci. Néanmoins, une certaine constance

---

<sup>317</sup> DESLANDRES D., *Croire et faire croire, op. cit.*, p. 152.

<sup>318</sup> SCARAFFIA L. (et) ZARRI G., *op. cit.*, p. V (et) XV.

se retrouve dans les règles qu'ils ont en commun et dans le respect et la mise en avant des priorités émanant des autorités centrales romaines.<sup>319</sup>

### *Le missionnaire : une vocation apostolique*

La vocation apostolique est un des principes prioritaires de la Compagnie qui permet aux membres de s'échapper des collèges.<sup>320</sup> Cet apostolat est, dès le début, défini au sein des *Constitutions*. Celles-ci fixent les deux fonctions essentielles de l'ordre : la prédication et l'enseignement car selon elles, ces deux sacerdoces provoquent le « bien universel » et permettent de toucher « le plus grand nombre ». Les missionnaires ont donc un rôle de messager qui va affecter leur comportement en mission. En effet, ils ont l'intime conviction de détenir un même message dont ils possèdent à la fois le contenu inaltérable et la clé. Et c'est à travers ce message<sup>321</sup> que, pour eux, se trouve le fondement essentiel de la relation qu'ils entretiennent avec Dieu mais aussi avec le monde. Et donc quand Maunoir et Forcaud écrivent leurs *Relations* et les envoient à leurs supérieurs, il ne s'agit pas seulement, pour eux, de décrire les événements qui sont apparus à travers leurs entreprises missionnaires. Il s'agit également de démontrer une entière fidélité à une vocation de base chez tous les jésuites : la vocation apostolique.<sup>322</sup> C'est d'ailleurs par cette démonstration que Maunoir et Forcaud préfacent leurs deux récits. Maunoir parle d'« une vision de l'œuvre missionnaire que Dieu me réservait dans les quatre diocèses de basse Bretagne »<sup>323</sup>. En ce qui concerne Forcaud, Georges Dasquemie écrit<sup>324</sup> qu'« il avait conçu le désir d'ouvrir cette Mission, il demanda de tous ses vœux au Révérend Père Provincial que cette fonction lui soit concédée par un message exprès » car il voulait « enseigner la doctrine chrétienne aux enfants et aux ignorants ».

Ce rôle de messager, de missionnaire ne peut souffrir d'aucun doute possible. Ces hommes ne doutent pas de la pertinence de leur message car ils sont convaincus d'avoir raison. Et selon Dominique Deslandres, contrairement aux apparences et ce qu'on a pu dire, ils ne sont pas

---

<sup>319</sup> MOSTACCIO S., « Shaping the Spiritual Exercises », *op. cit.*, p. 660.

<sup>320</sup> DOMPNIER B., « Mission lointaine et spiritualité sacerdotale au XVII<sup>e</sup> siècle », dans ROUTHIER G. (et) LAUGRAND F., *L'espace missionnaire : lieu d'innovations et de rencontres interculturelles. Actes du colloque de l'Association francophone œcuménique de missiologie, du Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme organisé et du Centre Vincent Lebbe (Québec, Canada, 23-27 août 2010)*, Paris, Karthala, 2002, p. 51 (Mémoire d'Églises).

<sup>321</sup> Qui est le Salut des âmes.

<sup>322</sup> DESLANDRES D., *Croire et faire croire, op. cit.*, p. 155 ; Outre les vœux ordinaires de religion (obéissance, pauvreté, chasteté), les jésuites s'engagent par un 4<sup>e</sup> vœu, à aller partout où le Souverain Pontife les enverra, parmi les hérétiques, les schismatiques et les infidèles, dans BRUNET S., *Relation de la mission, op. cit.*, p. 4.

<sup>323</sup> MAUNOIR J., *Journal latin des missions, op. cit.*, p. 20.

<sup>324</sup> FORCAUD J. (et) DASQUEMIE G. (e.a.), *La Relation des Pyrénées, op. cit.*, p. 4.

innovants. Pour elle, la mission n'est pas un lien d'innovation car formés à l'école du concile de Trente, les missionnaires n'introduisent pas dans une chose établie, ici le catholicisme romain, quelque chose de nouveau, d'encore inconnu.<sup>325</sup>

### *Le missionnaire : un juge*

Une autre particularité de l'identité masculine des missionnaires jésuites est le rôle de juge de paix qu'ils peuvent jouer au sein d'une communauté pastorale. Cet aspect se retrouve particulièrement chez Forcaud. Pour ses missionnés, celui-ci joue le rôle de réconciliateur non seulement de chaque paroissien avec sa conscience, mais aussi des paroissiens entre eux voire même des paroisses entre elles. Cette fonction médiatrice, dans les Pyrénées, est ancienne car les habitants accordent, depuis longtemps, à leurs prêtres, détenteurs du pouvoir sacramentel et du savoir, une disposition particulière dans l'arbitrage des conflits. Mais Forcaud se distingue dans cette capacité de par l'influence qu'il entend exercer sur la vie quotidienne des communautés qu'il visite. Il accompagne ce rôle de conciliateur par la mise en place d'une réglementation précise avec des règlements de police à destination des habitants des villages qu'il traverse.<sup>326</sup> C'est notamment le cas à Ens, dans la vallée d'Aure, le 13 juin 1637. Pour répondre à la demande des consuls et de la population de cette modeste communauté, il rédige onze articles au sein d'un règlement de police<sup>327</sup>. Au sein de celui-ci, il met en place plusieurs mesures qui touchent au religieux comme la tenue d'une prière avant et après les assemblées consulaires, la défense d'ouvrir les tavernes et cabarets du lieu durant la célébration des offices divins ou encore l'interdiction de danses publiques avec son accompagnement d'instruments de musique, particulièrement le Mercredi des Cendres. Ces règles touchent aussi à la vie publique en dehors de la religion notamment celle qui ordonne que les pignores<sup>328</sup> et exécutions de justice soient appliquées sans considération de personnes, aussi bien aux riches qu'aux pauvres ; ou encore celle qui ordonne que les révélations des fraudeurs en matière de police soient faites dans la plus grande discrétion.<sup>329</sup> Forcaud veut donc valoriser une bonne

---

<sup>325</sup> DESLANDRES D., « Entre persuasion et adhésion », *op. cit.*, p. 95-96.

<sup>326</sup> BRUNET S., « De la foi des montagnards. La *Mission des Pyrénées* du jésuite Jean Forcaud (1635-1645) », dans COTTRET M. (et) GALLAND C. (sous la dir.), *Croire, ou ne pas croire*, Paris, Éditions Kimé, 2013, p. 200.

<sup>327</sup> Celui-ci est disponible dans son entièreté en annexe 1. Et est à consulter dans MARSAN F., « Règlement de police donné aux habitant d'Ens par le R.P. Jean Forcaud, de la Compagnie de Jésus, le 13 juin 1637 », dans *Revue des Hautes-Pyrénées*, t. XXVIII, n°3, 1933, p. 87-93.

<sup>328</sup> « Pignores (ou empenyement) : désigne, à l'origine, l'action qui consiste à s'emparer d'une bête qui pâture là où son possesseur n'a pas le droit de l'envoyer, de façon à obtenir un dédommagement pour prix de sa libération. Le terme s'étend en fait à toutes sortes de saisies (parfois suivies de représailles) visant à détenir un gage, dans l'espoir d'un arbitrage. Le droit de lies et passeries s'attache à réguler son usage. Il en vient même à désigner, de façon générale, sous la forme, *empenyement*, un gage, et jusqu'à l'hypothèque qui garantit un prêt. », dans BRUNET S., *Relation de la mission*, *op. cit.*, p. 309.

<sup>329</sup> FORCAUD J. (et) DASQUEMIE G. (e.a.), *La Relation des Pyrénées*, *op. cit.*, p. 67.

gouvernance tout en renforçant le pouvoir du clergé ordinaire car il sépare distinctement, comme nous l'avons vu, le service de Dieu de celui des hommes, et plus spécialement les comptabilités consulaires de celles des paroisses. Il s'érige ici comme un médiateur avec les autorités publiques.

Forcaud réconcilie non seulement les villageois entre eux mais aussi les paroisses entre elles. Car il existe entre les vallées espagnoles et françaises des accords que l'on nomme lies et passeries. Ces accords déclenchent de fortes tensions dans la région et Forcaud oblige les coupables à se réconcilier de manière publique lors de cérémonies religieuses. Au cœur de celles-ci, il rappelle les devoirs des consuls et des communautés villageoises, notamment dans la région de l'Aure, celles d'Ancizan et de Guchen, qui s'opposent depuis de longues années. Il organise ensuite une procession, pour le jeudi saint, dans chacun des villages. Cette cérémonie converge vers une croix, placée à la limite des deux paroisses. Là, il réconcilie solennellement les rivaux qui, le lendemain, participe de concert, au sermon de la Passion dans l'église de Guchen.<sup>330</sup>

Forcaud s'élève ici en réconciliateur et en médiateur, rôles que les populations visitées voient en lui. Il se donne un rôle au-dessus de la mêlée, un rôle d'exemple.

### *Le missionnaire : un rôle d'exemple*

Cette exemplarité est bien résumée en une phrase dans la vie de Monsieur de Trémaria : « c'est sous la conduite du Vénérable qu'il avait quitté le monde, et c'est en sa présence encore qu'il voulait entrer dans l'éternité »<sup>331</sup>. Ici l'auteur met bien l'accent sur le fait que lorsqu'il devient missionnaire, il quitte le monde « normal ». Cette volonté d'être en dehors du monde « commun » en ayant un rôle d'exemple marque leur masculinité. En effet, dès leur entrée dans la Compagnie, les supérieurs leur demandent d'être de bons exemples, de se contenter du strict nécessaire, de négliger « les choses vaines et curieuses, les rumeurs » mais surtout de respecter de manière scrupuleuse les règles de la Société.<sup>332</sup> Tout cela fait l'objet d'un contrôle tout au long de leur vie de jésuite par leurs supérieurs et même par le Père Général, comme le montrent les correspondances. L'objectif est d'être certain de leur obéissance envers l'ordre et envers

---

<sup>330</sup> BRUNET S., *Relation de la mission, op. cit.*, p. LXIX.

<sup>331</sup> MAUNOIR J., *Chef-d'œuvre de la grâce, op. cit.*, p. 154.

<sup>332</sup> DOMPNIER B., « Le missionnaire et son public. Contribution à l'étude de la prédication populaire », dans GOYET T. (et) COLLINET J.-P. (sous la dir.), *Journées Bossuet : la prédication au XVII<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque tenu à Dijon les 2,3 et 4 décembre 1977*, Paris, Nizet, 1980, p. 111.

l'idéal donné par Ignace de Loyola, qualifié de « Père spirituel de la Compagnie ». <sup>333</sup> Car le fondateur avait compris, contrairement à beaucoup de ses contemporains, que la Réforme protestante était venue d'hommes d'Église. Si ceux-ci avaient trahi la catholicité, il fallait former des hommes d'élite qui ne souffraient d'aucune faiblesse et qui restaient humbles en toute circonstance. <sup>334</sup> Ignace initie cette formation au sein des *Constitutions*. Ce texte a comme vocation de le présenter comme un modèle de masculinité qui doit être imité par les lecteurs, il s'adresse exclusivement à ceux qui ont rejoint la Société. <sup>335</sup> La conversion spirituelle entraîne une conversion sociale.

Ces différents aspects sont bien illustrés dans la *Vie de Sieur de Trémaria*, notamment au chapitre III intitulé « La conversion » : « Quelques années se passent et M. de Trémaria est veuf pour la seconde fois et il s'apprête à contracter une troisième union. Il est plus loin que jamais de Dieu et de la pensée de son salut. Les frivolités et les plaisirs l'enlacent et le mènent. Il s'y plonge éperdument jusqu'à en avoir le dégoût, et certains soirs du printemps de 1655, comme il arrive parfois aux voluptueux, une tristesse profonde l'envahit tout à coup. (...) Et puis cette voix de la conscience qui le poursuit sans trêve, les reproches douloureux de sa mère qui remontent en lui, les paroles du missionnaire qu'il entend encore bourdonner à ses oreilles, pourquoi les subir davantage ? Il y a moyen bien simple d'en finir, et advienne que pourra : une arme est sur sa table. Il se tuera. C'est là que Dieu l'attendait. Au moment même, où prenant l'arme, il la dirigeait contre lui (...). Il leva les yeux avec angoisse vers le crucifix qui lui parlait et il demeura si confondu que l'arme lui tomba des mains. En un instant, son cœur fut changé, et comme St Paul terrassé sur le chemin de Damas, il s'écria : « Seigneur, que voulez-vous que je fasse ? » On était alors dans la période du Carême. Le Père Maunoir prêchait la mission (...). Il demanda donc l'hospitalité à Monsieur de Trémaria comme il le faisait auparavant à sa mère (...). M. de Trémaria accueillit le P. Maunoir avec joie, sans doute, mais sans lui rien découvrir de ce qui se passait dans son âme. (...) Après le dîner, il jugea que le moment était venu de dévoiler son secret. Il prit le Père à l'écart, lui confessa son dégoût des vanités du siècle, son désir de le suivre, de l'accompagner en mission et de mener la même vie de prière et de sacrifice que lui. (...) Le Père Maunoir sentit monter en lui une joie indicible. Il s'écria : « C'est la réponse à la prière que j'adressais hier au Ciel et dont je n'avais pas osé vous parler. Qu'à Dieu

---

<sup>333</sup> MOSTACCIO S., « Per via donna. Il laboratorio della mistica al servizio degli Esercizi spirituali : il caso Gagliardi/Berinzaga », dans ZARRI G., *Storia della direzione spirituale*, op. cit., p. 313.

<sup>334</sup> DELUMEAU J. (et) COTTRET M., op. cit., p. 134.

<sup>335</sup> MOSTACCIO S., « Spiritual Exercises », op. cit., p. 75.

ne plaise ! répliqua M. de Trémaria, je suis tout résolu, mon Père, à obéir à cette vocation de la manière que vous jugerez la plus utile à la gloire de Dieu. »<sup>336</sup>

Les *Constitutions* permettent également de mettre en place un contrôle de leurs âmes, grâce aux *Exercices Spirituels*. En effet, ceux-ci permettent, sous l'autorité d'un directeur spirituel, de pratiquer une auto-évaluation sur ce qui les guide intérieurement.<sup>337</sup>

Les principales règles en expédition apostolique sont de voyager à pied, de vivre d'aumônes au cours de leurs déplacements, de se loger dans des hôpitaux, chez un ecclésiastique exemplaire ou dans un « lieu où ils peuvent demeurer avec édification » et de se présenter au curé de la localité dans laquelle ils arrivent pour demander « modestement et religieusement » la possibilité d'exécuter leur ministère. Ces prescriptions mettent en avant des lignes de forces sur la conception qu'ils ont de leur apostolat et, de fait, leur présentent une certaine masculinité. Les prédicateurs jésuites, dont Forcaud et Maunoir, doivent épouser la figure d'un pauvre voyageur, au mode de vie semblable à un pèlerin.<sup>338</sup> Ce mode de vie fait de sacrifices vis-à-vis de leur confort et de leur santé amène leurs auditeurs et leurs pénitents au sentiment de se trouver face à des prêtres exceptionnels, voire face à des saints.<sup>339</sup> Ce sentiment ne naît pas de nulle part, leurs méthodes et leurs actions sont spectaculaires et ne cherchent pas la facilité. Elles témoignent d'une activité extraordinaire. Nos deux missionnaires se « tuent véritablement à la tâche »<sup>340</sup> en axant leurs réformes tant sur le temporel (réparation des presbytères, clôture des cimetières, ...) que sur le spirituel (prise de position contre le Sabbat, le cabaret, le jeu, le blasphème, le travail rétribué le dimanche).<sup>341</sup> L'obéissance se retrouve dans le respect des règlements, vu plus haut, pour Forcaud et dans cet extrait de la vie de Monsieur de Trémaria pour Maunoir : « Le Vénérable va droit au musicien, lui annonce le changement de programme et lui arrache son biniou. Au milieu de la stupeur générale, la voix du missionnaire s'élève :

---

<sup>336</sup> MAUNOIR J., *Chef-d'œuvre de la grâce*, *op. cit.*, p. 20-26.

<sup>337</sup> STRASSER U., « « The first form of Grace ». Ignatius of Loyola and the Reformation of Masculinity », dans HENDRIX H. S. (et) KARANT-NUNN C.S. (sous la dir.), *op. cit.*, p. 48.

<sup>338</sup> DOMPNIER B., « La Compagnie de Jésus », *op. cit.*, p. 159-160.

<sup>339</sup> DELUMEAU J. (et) BAUDET-DRILLAT G., *Un chemin d'histoire : chrétienté et christianisation*, Paris, Fayard, 1981, p. 187.

<sup>340</sup> Dans le cadre du breton, on parle de quatre cent trente-neuf missions en quarante-trois ans d'une durée d'environ un mois avec une efficacité telle qu'Alain Croix a pu estimer qu'il s'agit d'« un tournant essentiel dans l'histoire culturelle de la Bretagne » dans LABROUSSE E. (et) SAUZET R., « La lente mise en place de la Réforme tridentine (1598-1661) », dans GOFF J. (le) (et) RÉMOND R. (sous la dir.), *Histoire de la France religieuse. 2. Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, t. II, Paris, Seuil, c.1988, p. 402 (L'univers historique).

<sup>341</sup> BENNASSAR B., « Mentalités, comportements et croyances », dans GIARD L. (et) VAUCELLES L. (de), *op. cit.*, p. 237.

« on ne dansera pas cette nuit, mais que tout le monde entre à l'église », subjugué, le peuple obéit. ».<sup>342</sup>

### *Le missionnaire : messenger de la Parole divine*

La sainteté du missionnaire est renforcée par le fait qu'il est un messenger de la Parole divine.<sup>343</sup> L'exemple type à suivre pour les missionnaires jésuites est donc celui des apôtres.<sup>344</sup> De fait, pour tous ces prédicateurs, la mission est bien la continuation de l'œuvre du Christ. Cet état de cause répond à une question fondamentale, l'origine des missions intérieures. Celle-ci, contrairement à ce que les sources nous disent, ne se trouve pas que dans les récits faits des missions lointaines ou dans la prise de conscience d'une urgence apostolique. Elle se révèle également dans la manière parfaite de répondre à la vocation sacerdotale en elle-même. Pour la pensée de l'époque et notamment celle de Pierre de Bérulle (1575-1629), l'apostolat doit être une œuvre qui imite et continue celle du Fils de Dieu. Jésus est un modèle auquel le prêtre doit sans cesse se référer.<sup>345</sup> Et cela explique le fait que pour recevoir les ordres et donc pouvoir administrer les sacrements, prêcher et procéder au sacrifice de la messe, il faut être de sexe masculin. Car pour tous les penseurs de l'époque, il n'y a pas de doute Jésus-Christ est un homme, dans le sens le plus strict du terme, et nul ne peut être à son image s'il n'est pas du même sexe que Lui. Le sacerdoce féminin n'a donc normalement pas sa place dans la religion catholique.<sup>346</sup>

### *Trois modèles de masculinité dans la littérature jésuite*

Pour les jésuites outre ce référant, et selon l'étude des hagiographies de membres de la Compagnie, il y a trois modèles théorisés desquels il faut s'inspirer : le premier, déjà vu, est Ignace de Loyola. Mais en plus du fondateur, deux autres figures sont mises en exergue : la première est celle du novice angélique avec les exemples de Louis Gonzague (1568-1591), Stanislaus Kostka (1550-1568) et Jean Berchmans (1599-1621). La deuxième nous intéresse plus car il s'agit de la figure du missionnaire qui est associée à sa capacité à verser le sang pour sa foi et le Salut des âmes avec l'exemple type de saint François Xavier (1506-1552). Ulrich Strasser expose, d'ailleurs, la manière dont le martyre du missionnaire peut être considéré comme manifestation de sa capacité générative. Pour lui, le fait de verser le sang est

---

<sup>342</sup> MAUNOIR J., *Chef-d'œuvre de la grâce*, op. cit., p. 43.

<sup>343</sup> VENARD M., « Les missions intérieures », op. cit., p. 312.

<sup>344</sup> DESLANDRES D., *Croire et faire croire*, op. cit., p. 154.

<sup>345</sup> DOMPNIER B., « Mission lointaine et spiritualité sacerdotale », op. cit., p. 56.

<sup>346</sup> GALL J.M. (le), op. cit., p. 214.

le geste « viril » qui permet de générer de nouveaux chrétiens.<sup>347</sup> Cela est d'ailleurs bien visible au sein du testament de Monsieur de Trémaria : « Je, Nicolas de Saludem, soussignant, confesse et déclare vouloir mourir en la profession de la foi catholique, apostolique et romaine qui est la croyance en laquelle j'ai toujours vécu, protestant que s'il fallait mourir et donner de mon sang pour signer et confirmer tous les articles de notre religion, je le donnerais très volonté. »<sup>348</sup>

Cette démonstration est intéressante dans la façon qu'elle a de lier la corporéité christique et humaine du jésuite. Comme nous l'avons vu, cette corporéité dans le modèle ignatien fait bien l'objet d'un contrôle constant et efficace et non d'une négation. C'est donc au sein de celui-ci que se trouve la véritable virilité.

Même si, comme vu plus haut, les novices ont pour modèles les figures angéliques, pour les membres de l'ordre le modèle est tout autre : il est non seulement nécessaire de consacrer le corps du Fils de Dieu mais il est aussi essentiel de pratiquer la confession et l'eucharistie. Maunoir et Forcaud, comme tous les jésuites, via ce rôle de confesseur, que nous avons vu avec les mystiques, sont des « juges équitables » et de « prudents médecins ». Thomas Sailly<sup>349</sup> (1558-1623) met en garde ses pairs qui confessent en reprenant un verset du livre de l'Ecclésiastique en latin. Il propose une traduction de celui-ci dans laquelle il souligne la « virilité » propre au bon juge. Dans cette citation explicitée par Sailly, le *virus* latin est traduit

---

<sup>347</sup> STRASSER U., *op cit.*, p. 59 (Je tiens ici à remercier ma promotrice Silvia Mostaccio qui m'a permis de prendre connaissance de son brouillon concernant un Acte du colloque sur la masculinité sacerdotale qu'elle a introduit et présidé, à Louvain-la-Neuve, du 6 au 8 mars 2018).

<sup>348</sup> MAUNOIR J., *Chef-d'œuvre de la grâce, op. cit.*, p. 146-147. Pour le testament en entier voir annexe 2.

<sup>349</sup> « Thomas Sailly est un jésuite venant des Pays-Bas espagnols, premier responsable de la *missio castrensis* (armée espagnole combattant contre les « rebelles calvinistes » des dix-sept provinces des Pays-Bas entre 1568 et 1648, lors de la Guerre des Quatre-Vingt Ans). Le but de cet apostolat est d'aider les soldats de l'armée des Flandres tant au niveau spirituel qu'au niveau matériel – au moment des blessures, de la maladie, de la mort par les sacrements, mais aussi par la rédaction de testaments. Cette mission est liée au collège jésuite de Bruxelles pendant les mois d'hivers et plus de quatre cents jésuites y participent entre sa fondation et 1659. Il écrit cette citation au sein de son *Mémorial Testamentaire*, dans lequel il met en évidence ses caractéristiques du prêtre engagé auprès des armées. Il faut donc percevoir celle-ci dans un contexte fort hiérarchisé, celui de l'armée. Mais où, selon Sailly, le prêtre est un être profondément viril qui est capable de maintenir sa liberté et son contrôle vis-à-vis du pouvoir et de la luxure. », dans BROWERS L., « Sailly Thomas », dans *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático* [dorénavant DHCJ], 4, Rome-Madrid, Institutum Historicum Societatis Iesu-Universidade Pontificia Comillas, 2001, p. 3463–3464. Et dans *Prosopographia Iesuitica Belgica Antiqua (PIBA)*, III, Louvain, 2000, Appendix IX. Pour son *Mémorial Testamentaire* : SAILLY T., *Memorial testamentaire composé en faveur des soldats combattans sous l'Estandart de la crainte de Dieu. Par le R.P. Thomas Sailly de la Compagnie de Jesus. Partie premiere dediée à monseigneur Ambroise Spinola Marquis des Balbases, Chevalier de l'ordre de la Toison d'or, du conseil de Sa Majesté Catholique, Capitaine General de son armée au Palatinat Inferieur, &c.*, Louvain, chez Henri Hastens, Imprimeur de la Ville & Université, 1622.

par *virilement* : « Ne demande point d'estre fait juge, si tu ne peux virilement rompre du tout les iniquitez. Et ne craigne la face d'un homme puissant ». <sup>350</sup>

### *La fluidité des genres : une masculinité particulière en mission*

La masculinité voulue par l'ordre et dans le cadre des *Exercices Spirituels* se construit comme nous l'avons vu en dehors de la figure angélique du prêtre, élément pourtant central de la tridentinisation. En effet, Ignace de Loyola et ses premiers compagnons conçoivent une nouvelle forme de masculinité cléricale. Celle-ci, par les *Exercices Spirituels*, s'établit autour d'une certaine fluidité des genres qu'Ulrike Strasser définit comme : « a compelling combination of affective piety and active involvement in the world ». Les jésuites ne se bornent pas à une dimension essentialiste des individus en les référant de manière constante à une réalité angélique. Il privilégie plutôt une circulation, au niveau des pratiques, entre des comportements identifiés comme étant masculins et d'autres typiquement féminins (les larmes, l'introspection, l'affectivité). Cette vision nouvelle des jésuites se voit critiquer par les élites de leur temps qui y perçoivent un ordre à la fois « hermaphrodite » et détenteur d'une masculinité « prédatrice ». <sup>351</sup> Car, rappelons-le <sup>352</sup>, même si Ignace de Loyola refuse quasiment toute interférence avec la gent féminine, dans les faits, de nombreux jésuites ne vont pas hésiter à mettre en place des cas d'expérimentation spirituelle et pastorale qui lient des femmes à l'ordre. Et au sein de ceux-ci s'organisent des espaces de constructions identitaires multiples qui renforcent ce lien. <sup>353</sup> Parmi tous ces espaces, l'un est notamment celui des missions.

Mais ce n'est pas seulement les jésuites qui sortent du cadre de la virilité de l'époque. Jean-Marie Le Gall met en évidence le questionnement de l'ensemble du clergé catholique dans la première modernité à propos de sa masculinité. Selon lui, cette interrogation est la conséquence de deux événements : la polémique protestante qui a démontré la faiblesse de la virilité sacerdotale et, comme déjà évoquée, la montée en puissance des vocations féminines dans le monde des réguliers qui entraîne une féminisation du catholicisme. <sup>354</sup>

---

<sup>350</sup> Pour la citation : Ecclesiasticus, VII, 6 dans WEBER R., *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, 4<sup>e</sup> éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, p. 1037 (Revue par Roger Gryson) (Ici Silvia Mostaccio tient à remercier Jean-Marie Auwers pour ses connaissances bibliques).

<sup>351</sup> STRASSER U., *op. cit.*

<sup>352</sup> Pour plus de détails voir chapitre I, partie I.

<sup>353</sup> MOSTACCIO S., CAFFIERO M., MAEYER J. (de) (e.a.), *op. cit.*, p. 15.

<sup>354</sup> GALL J.-M. (le), *op. cit.*, p. 214

## Une masculinité de « subversion »

Une virilité sacerdotale alternative voit donc le jour, en contradiction avec celle des laïcs, au sens propre du terme. Elle expose des notions de maîtrise de soi, de paternité spirituelle et d'exercice de l'autorité.<sup>355</sup>

En se mettant en porte-à-faux vis-à-vis des autres hommes, les clercs n'ont pas la volonté d'apparaître comme des androgynes sacrés renonçant à un certain *virus*. Au contraire, il y a derrière tout cela une envie de présenter une autre masculinité, plus virile, dans la mesure où elle s'écarte de la fréquentation des femmes et du commerce du monde.<sup>356</sup> A cet égard Paul Airiau parle d'une « masculinité de subversion » caractérisée par les différentes identités masculines voulues par les jésuites : celles en rapport avec le Salut, l'exemplarité et l'édification. Dans cette masculinité plus mentale que physique, le prêtre, de fait, refuse les valeurs du monde. Mais il récupère, comme nous l'avons vu, « un désir latent de gloire et d'honneur au profit de l'héroïcité des vertus, de l'honneur de l'Église et de la gloire de Dieu, dans une société où l'Église reste une institution encadrante et non subversive de l'ordre social ».<sup>357</sup>

## La perception de la masculinité des missionnaires par les missionné.e.s

Après, avoir vu la représentation de la masculinité avec laquelle nos deux missionnaires partent en mission, il convient de s'interroger sur la perception que les fidèles se font de celle-ci. Certes, l'Église leur impose à la fois un « père », un « médecin » et un « juge » mais perçoivent-ils cela ?<sup>358</sup>

Il est clair, et comme nous l'avons déjà mentionné, que les habitants des lieux missionnés voient en nos deux envoyés de Dieu un caractère exceptionnel, une singularité voire une certaine sainteté dus à leurs activités extraordinaires voire miraculeuses.

---

<sup>355</sup> *Ibid.*

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>358</sup> DELUMEAU J., *L'aveu et le pardon, op. cit.*, p. 15.

Ces miracles sont plus présents chez Maunoir<sup>359</sup> que chez Forcaud<sup>360</sup> notamment dans l'extrait suivant : « Le grain béni que nous avait donné monsieur Le Nobletz rendit la santé à (...) une jeune fille, privée de ses yeux depuis deux ans. Voici comment les choses se passèrent : nous nous rendons à l'église pour dire la messe quand on nous fait savoir qu'une jeune fille attend notre visite. Nous allons chez elle et lui enseignons les mystères de la Sainte-Trinité et de l'Incarnation et nous l'exhortons à croire en Notre-Seigneur. Après avoir humecté ses yeux avec de l'eau dans laquelle avait baigné le grain de sainte Jeanne, nous l'interpellons par ces mots : *Sellit ouzomp*, c'est-à-dire : « Regarde-nous ». Et incontinent, elle retrouva la vue. »<sup>361</sup>

Il est clair que ces méthodes sont faites pour asseoir une audience indiscutable mais elles sont aussi de nature douteuse. Nos sources, toutes pieuses, ne mentionnent pas l'hypothèse que nos deux missionnaires puissent passer pour des bateleurs ou pour de puissants sorciers mais c'est une éventualité qui n'est pas à écarter.<sup>362</sup> Car lorsque Maunoir se présente face aux villageois, il peut certes rencontrer une certaine approbation mais le contraire est également présent dans la *Relation*. De fait, l'ambivalence, la confusion voire la violence des réactions engendrent de multiples situations : du coup de pistolet tiré pendant le sermon aux reproches des amis des catéchistes qui craignent pour leur santé sinon pour leur vie. La vie d'apôtre de Maunoir n'est pas toujours aussi facile qu'elle n'y paraît et se révèle, parfois même, dangereuse. En fait, comme le Nobletz avant lui, Maunoir se fait passer pour un guérisseur local grâce au grain béni reçu de son prédécesseur en essayant de substituer Dieu au démon et ainsi devenir l'agent actif des miracles qu'il produit en son nom. Il passe donc pour un « sorcier de Dieu » aux yeux des missionnés et est donc considéré comme tel.<sup>363</sup> Comme le suggère très justement Bernard Dompnier, on peut ici déceler une contradiction chez les missionnaires entre une volonté répétée de déraciner les superstitions<sup>364</sup> et certaines des réponses qu'ils apportent aux demandes de leur public qui recourt à celles-ci<sup>365</sup> et les font entrer dans un schéma de pensée plus traditionnel.<sup>366</sup>

---

<sup>359</sup> Pour voir une scène où le Père Maunoir soigne par miracle des aveugles, voir annexe 7.

<sup>360</sup> Contrairement à son confrère breton, Jean Forcaud ne réalise pas des miracles. Il n'est même pas doué de ce don de prédiction que Maunoir attribuait à Le Nobletz. On attribue simplement à Jean Forcaud des rêves prémonitoires, dans BRUNET S., *Relation de la mission*, *op. cit.*, p. XVI.

<sup>361</sup> MAUNOIR J., *Journal latin des missions*, *op. cit.*, p. 39.

<sup>362</sup> CROIX A., *Cultures et religion*, *op. cit.*, p. 1222.

<sup>363</sup> DESLANDRES D., *Croire et faire croire*, *op. cit.*, p. 166.

<sup>364</sup> Pour plus de détails voir le chapitre II, partie I.

<sup>365</sup> DOMPNIER B., « La Compagnie de Jésus », *op. cit.*, p. 175.

<sup>366</sup> Croix A., *op. cit.*

## Perception de la féminité par nos missionnaires

Nous allons tenter, à travers nos *Relations*, de percevoir les différences (mais aussi les concordances) des visions de la féminité dans les deux paradigmes que rencontrent nos deux envoyés de Dieu. Ceux-ci se côtoient mais ne se mélangent pas : il s'agit du monde des villes et du monde des campagnes<sup>367</sup>.

Il y a, en effet, tout au long de la vie d'un jésuite, une opposition entre d'un côté la ville où il est en quête d'un savoir : à apprendre et à enseigner ; et de l'autre côté, un « extérieur » rural où s'exerce principalement au XVII<sup>e</sup> siècle le devoir d'apostolat, de rencontre avec les individus, plus ignorants de la foi catholique.<sup>368</sup>

### *La paysanne. Figure centrale entre soins, enfance et mariage*

Ce monde rural est marqué par des spécificités qui lui sont propres et notamment au point de vue de la féminité : la paysanne n'est pas considérée de la même manière que la « citadine ». Et cette différence se ressent dans nos missions et influence l'attitude de Forcaud et Maunoir.

Premièrement, la paysanne, par essence et par nécessité, est le vecteur de la culture populaire.<sup>369</sup> Elle joue un rôle essentiel dans la transmission culturelle et dans les relations sociales au sein de la communauté rurale. De fait, les femmes jouissent d'un ensemble de savoirs et de techniques qu'elles ont reçu de leurs mères et qu'elles transmettront par la suite à leurs progénitures féminines.

Certes, les hommes ne sont pas complètement ignorants et amassent une série de connaissances de cet ordre. Mais ils ne peuvent connaître des situations qu'ils ne vivent pas : la plus illustre d'entre elles est la naissance d'un enfant. Dans ce moment-là, apparaît le rapport essentiel que les paysannes ont avec le corps humain. Elles deviennent de véritables « techniciennes » du corps et prodiguent l'accouchement en lieu et place des médecins ou des chirurgiens, absents des campagnes. En dehors de ce moment, ce rapport au corps humain se retrouve dans la prise en charge des innombrables malades et blessés<sup>370</sup>. En effet, ce sont les ruraux qui sont le plus

---

<sup>367</sup> Pour Maunoir, il s'agira aussi des îles.

<sup>368</sup> DOMPNIER B., « Mission lointaine et spiritualité sacerdotale », *op. cit.*, p. 52.

<sup>369</sup> HUFTON O., « Dans le travail et la famille », dans ZEMON DAVIS N. (et) FARGE A. (sous la dir. ; ouvr.) ; DUBY G. (et) PERROT M. (sous la dir.), *op. cit.*, p. 52 (traduit de l'anglais par Anne Michel).

<sup>370</sup> Sur le rapport entre les femmes et la médecine, notamment leur place de guérisseuse, il faut voir : BERRIOT-SALVADORE E., *Un corps, un destin : la femme dans la médecine de la Renaissance*, Paris, Champion, 1993. Et

duement touchés par la famine, les épidémies de pestes et les guerres inhérentes au XVII<sup>e</sup> siècle. Des borgnes, des éclopés ou encore des individus dont les plaies se gangrènent sillonnent les villages à la recherche de soins empiriques, voire franchement magiques, que seule la gent féminine peut leur procurer.<sup>371</sup>

Ce pouvoir de soigner, ce rapport privilégié que certaines femmes ont, leur assurent une aura sur le monde masculin et sur leurs consœurs plus jeunes. Se met alors en place une véritable hiérarchie féminine basée sur des critères comme le statut socio-économique, l'âge, la réputation, l'ampleur des connaissances empiriques, ou encore la capacité à s'imposer face aux autres.

Un des moments les plus frappants de l'expression de cette hiérarchisation est le baptême d'un nouveau-né. C'est toujours à une sage-femme ou une matrone dont le prestige local est affirmé que revient la charge de porter l'enfant. Mais la vie quotidienne présente des signes plus imperceptibles de cette gradation : une plus jeune cède toujours le pas à celle qui est plus âgée au passage d'un pont ou sur un chemin, lors d'une procession. Même les attributions des voisines présentes à un accouchement respectent ce code implicite mais néanmoins contraignant. On accorde également une grande importance aux rapports de voisinage ou à l'entraide entre voisines. Ce sont des moments durant lesquels les jeunes femmes n'hésitent pas, avec déférence, à demander des conseils de nature diverse aux plus âgées. C'est lors de ces moments informels et oraux, matérialisés par la veillée, des rendez-vous au lavoir ou au four que se fait leur apprentissage culturel et social.<sup>372</sup>

Un autre domaine où les hommes sont moins présents du fait de l'ignorance de certaines situations concerne les violences collectives, et particulièrement celles qui sont dues à la famine. Car ce sont les femmes qui sont chargées de nourrir la maisonnée et lorsque les aliments de base ne sont pas assez conséquents pour tout le monde, c'est elles qui sont en première ligne. Elles vont entraîner dans leur sillage tous les satellites qui gravitent autour d'elles à savoir les

---

*Id.*, « Le discours de la médecine et de la science », dans ZEMON DAVIS N. (et) FARGE A. (sous la dir. ; ouvr.) ; DUBY G. (et) PERROT M. (sous la dir.), *op. cit.*, p. 359-395 ; en part. p. 373-378.

<sup>371</sup> MUCHEMBLED R., *op. cit.*, p. 62.

<sup>372</sup> *Ibid.*

enfants qu'ils soient grands ou petits.<sup>373</sup> Ce sont elles qui, les premières, dans ces périodes de famine, vont piller les greniers à grains ou demander des comptes aux plus puissants.<sup>374</sup>

En résumé, les femmes sont, dans le monde rural, la mémoire collective du groupe ayant un double rôle de mère au foyer et d'ouvrier agricole. Cette double fonction les met particulièrement en relation avec la corporéité, la nature et les animaux mais aussi avec un espace peuplé d'enfants et de problèmes domestiques. Comme le résume très justement Robert Muchembled, la paysanne est « située à l'intersection de la vie, et donc de la mort, elle est de ce fait portée à interpréter les signes du danger, corporels ou « naturels » et à les relier entre eux ».<sup>375</sup> Et cette place particulière de la féminité dans le monde rural engendre des attitudes propres à ces spécificités de la part de nos deux missionnaires.

Il y a une volonté chez Forcaud et Maunoir comme chez tous les pères jésuites d'un contrôle de l'intime. C'est pour cela qu'ils couvrent de manière exhaustive toutes les paroisses des diocèses pour lesquelles ils ont reçu de l'évêque la bénédiction pour missionner. C'est aussi pour cela qu'ils vont directement surprendre les fidèles dans leurs agissements quotidiens.<sup>376</sup> La femme garante de cette intimité, de par sa connaissance de la corporéité, est donc particulièrement visée au cœur même de son foyer. Forcaud n'hésite pas à aller bénir systématiquement les croix et bénitiers présents dans les oratoires domestiques qu'il crée. En Lavedan, il fait même la démarche du porte à porte pour aller instruire directement au foyer<sup>377</sup> car il constate dans cette vallée une grande ignorance des mystères de la foi<sup>378</sup>.

Si Forcaud se rend en premier lieu dans les foyers pour combattre l'ignorance c'est parce qu'il sait que c'est là qu'il va rencontrer les médiatrices par excellence de la culture populaire locale, à savoir les femmes. Grâce à elles, il sait qu'il peut toucher tous les acteurs de la société rurale des hommes jusqu'aux enfants et que ceux-ci écoutent leurs femmes dans tout ce qui concerne le rapport au surnaturel.

---

<sup>373</sup> FARGE A., « Les évidentes émeutières », dans ZEMON DAVIS N. (et) FARGE A. (sous la dir. ; ouvr.) ; DUBY G. (et) PERROT M. (sous la dir.), *op. cit.*, p. 481-486. Et GODINEAU D., *op. cit.*, p. 89-93.

<sup>374</sup> MUCHEMBLE R., *op. cit.*, p. 64.

<sup>375</sup> *Id.*, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne. XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Flammarion, 1991, p. 86 (Champs, 252).

<sup>376</sup> BRUNET S., *Relation de la mission*, *op. cit.*, p. LXVI.

<sup>377</sup> *Ibid.*

<sup>378</sup> FORCAUD J. (et) DASQUEMIE G. (e.a.), *La Relation des Pyrénées*, *op. cit.*, p. 51.

Si Maunoir met en place des femmes catéchistes c'est parce qu'il sait qu'il aura plus d'impact sur la communauté à travers elles. Et qu'elles ont un souci pédagogique plus poussé du fait de leur rôle d'éducatrice de leurs enfants que leurs maris voient rarement, puisque ceux-ci sont aux champs (ou en tout cas ont des occupations en dehors du foyer).

Si nos deux missionnaires agissent en premier lieu sur les enfants c'est parce qu'on les sait proches de leurs mères, qu'ils tentent donc de gagner par contamination. Chez Maunoir : « Les parents interdisaient à leurs enfants d'écouter notre enseignement et les hymnes spirituels. Plus sages qu'eux, les enfants (...) s'échappaient (...). Ils passaient ensuite toute la journée au catéchisme. »<sup>379</sup> Chez Forcaud : « Alors il arracha encore aux parents qu'ils enverraient leurs enfants, garçons et filles, (pourtant) voués aux mêmes occupations, à l'église le matin et l'après-midi pour y recevoir un enseignement religieux qui leur serait dispensé par son compagnon. »<sup>380</sup> Ce rapport à l'enfance est aussi présent chez Forcaud par le biais des infanticides ou des abandons d'enfants. Ces pratiques sont dues à un phénomène de « monde trop plein » touché par la rétraction des ressources.<sup>381</sup> Le jésuite va tenter de les éradiquer : « Il n'y avait presque aucune des femmes, non seulement dans cette vallée, mais encore dans les autres, qui ne gardait pas ses petits-enfants couchés avec elle dans son lit, non seulement avant l'âge d'un an comme il est interdit par l'Église de le faire sous peine d'excommunication, mais presque aussitôt qu'ils avaient vu le jour : de ce fait la plupart des nouveau-nés, dans tous les villages, avaient été étouffés. Cet entêtement des femmes, dont aucune autorité ou puissance n'était jusque-là venue à bout, le père le fit disparaître en tout lieu. »<sup>382</sup> Et preuve de la puissance des femmes et de leur place importante dans les relations sociales, il va demander à une d'entre elles ayant commis ce crime de se faire pardonner en public : « Il y en eut une qui, s'étant confessé, avait pris la résolution de plus jamais placer de nouveau dans son lit son enfant nouveau-né : au bout de quelques jours, (...) elle oublia sa résolution. Mais le châtement de son inconstance ne fut pas léger : son enfant fut étouffé ; ceci cependant tomba fort à propos pour servir d'exemple aux autres, si bien que le jour même où on célébrait avec un très grand concours de peuples venus de toutes parts l'institution d'une confrérie, cette même femme vint avec son mari vers le père,

---

<sup>379</sup> MAUNOIR J., *Journal latin des missions*, op. cit., p. 59.

<sup>380</sup> FORCAUD J. (et) DASQUEMIE G. (e.a.), *La Relation des Pyrénées*, op. cit., p. 23.

<sup>381</sup> BRUNET S., *Relation de la mission*, op. cit., p. XII. « Les registres de catholicité font défaut ou bien sont très lacunaires pour cette période. Cependant, en considérant le nombre de feux fiscaux, la population du Val d'Aran diminuerait de 7,3% entre 1613 et 1642. Entre 1615-1639 et 1640-1664, le nombre de naissances (en fait de baptêmes enregistrés) en Lavedan chute brutalement de 27,4%. Il se maintient dans de basses eaux, jamais retrouvées avant aujourd'hui, jusqu'au tournant du siècle. Là, comme en vallée de Luchon, les Pères jésuites dénoncent l'abandon et la « suffocation » des enfants. », dans *Ibid.*

<sup>382</sup> FORCAUD J. (et) DASQUEMIE G. (e.a.), *La Relation des Pyrénées*, op. cit., p. 82.

afin de lui demander de la délier de son péché et de l'exclusion qui lui était attachée. Le père (...) leur ordonna de demander, devant toute l'assemblée, à Dieu et au peuple le pardon de leur obstination et du scandale, ce qu'ils firent avec de telles lamentations et que le père amplifia par un sermon si sévère que cet évènement semblait avoir été souhaitable. »<sup>383</sup>

En bref, nos deux jésuites ont bien compris qu'en milieu rural, c'est par la gent féminine que le changement au niveau de la culture et donc de la religion arrive. Car ce sont bien elles qui sont les vecteurs des croyances propres à ce milieu.<sup>384</sup> Leurs attitudes, et donc leur masculinité, a, dès lors, été affectée par cette caractéristique fondamentale de l'identité féminine dans les communautés rurales.

La paysanne est aussi au cœur du mariage<sup>385</sup>. Dans le monde rural, ce sacrement est au centre de la vie de chaque individu. En effet, celui-ci implique une véritable modification des équilibres existants entre les différentes familles qui composent le village. Au centre de ces équilibres se trouvent les paysannes, car elles sont l'enjeu de stratégies matrimoniales mises en place par les chefs de familles qui subissent des pressions de leur appareil relationnel. En effet, une union est l'occasion pour eux d'un transfert de richesse, de biens et de terres qui affecte toute la société locale. Car le mariage peut faire augmenter ou diminuer le pouvoir d'une personne au sein de la communauté et donc changer les contours des groupes de pression ou de voisinage, des familles et des clientèles. Il y a, en effet, au sein de la société villageoise du XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, différents niveaux de pouvoir dominés par quelques notables, censiers et grands fermiers. Le mariage ne peut donc, dans ce système, être dissocié du pouvoir et doit donc faire l'objet d'un encadrement par tous ceux dont les intérêts sont en jeu. De ce fait, c'est bien l'ensemble du village qui est impacté et qui ne se gêne pas pour commenter, juger et agir.

---

<sup>383</sup> *Ibid.*

<sup>384</sup> MUCHEMBLED R., *Sorcières justice et société*, *op. cit.*, p. 63.

<sup>385</sup> Petit aperçu du mariage à partir du concile de Trente : « En rejetant l'obligation du célibat, en insistant sur l'affection qui doit unir le couple, les protestants participent au mouvement de promotion du mariage – tout en restant bien persuadés que l'autorité du mari et l'obéissance de l'épouse sont indispensables. Le considérant d'institution divine, ils nient toutefois son caractère sacramentel ce qui autorise en théorie le divorce. Et en hommes de leurs temps, ils jugent que cet acte religieux est aussi un acte civil qui intéresse au premier chef les familles et l'État : ils refusent le mariage des mineurs sans accord des parents et reconnaissent la compétence des juges laïcs dans les affaires matrimoniales. En ce sens, ils rejoignent les positions qui s'affirment au sommet de la société française. Face à ses attaques, le concile de Trente réaffirme en 1563 la doctrine catholique : le mariage est bien un sacrement indissoluble relevant de la compétence exclusive de l'Église. Mais il est désormais susceptible d'être annulé s'il a été contracté sans présence de témoins et sans la publication préalable de trois bans. Le concile interdit les mariages de mineurs sans consentement parental mais, malgré la pression des évêques français, refuse de les déclarer nuls s'ils ont malgré tout été célébrés. Mécontent, le pouvoir royal français ne publie pas les décrets du concile comme lois du royaume et élabore une législation matrimoniale », dans GODINEAU D., *op. cit.*, p. 33-34.

Donc, contrôler les mariages c'est contrôler une partie du pouvoir dans cette société rurale.<sup>386</sup> Et cela Forcaud l'a bien compris et tente de mettre en place des mariages à l'essai dans des zones bi-confessionnelle (protestant/catholique) afin de creuser le fossé entre les deux religions, sans pour autant essayer d'amener les calvinistes à l'abjuration.<sup>387</sup> Dans l'exemple suivant, la place prépondérante de la femme au cœur de ces stratégies matrimoniales est mise en évidence : « Pontacq se situe aux confins de la principauté de Béarn et de la Bigorre, c'est une place forte pour les hérétiques calvinistes. (...) Les catholiques, (...) se laissèrent véritablement tous dominer un peu partout par une manœuvre des hérétiques (et) par des ruses grâce auxquelles ils ont plus d'influence. (...) Ils avaient à ce point dégénéré qu'ils ne gardaient du catholicisme que le nom et qu'en réalité ils en étaient venus à un tel degré d'erreur sur la foi qu'on ne les voyait différer des hérétiques que par quelques rites et cérémonies qui ne faisaient rien pour leur salut. C'est pourquoi ils fréquentaient leurs assemblées profanes et leurs temples. (...) Et vraiment cette erreur avait pénétré si profondément et avait pris un peu partout tant de vigueur que les parents ne supportaient pas que leurs enfants, et spécialement les filles, professent une religion avant d'être données en mariage pour qu'il n'y ait aucun obstacle à ce qu'elles passent à l'une ou à l'autre selon le vœu des hommes auxquels on les aurait mariées.<sup>388</sup> »<sup>389</sup> Dans la suite de l'extrait, il est question de la prise de contrôle de Forcaud sur cette pratique afin de remettre ce village dans le chemin du catholicisme : « Tel était le lamentable état de cette ville lorsque le père y arriva quelques jours avant le Carême. (...) Il convoqua au plus tôt une réunion des consuls et des notables catholiques et il leur exposa qu'il avait appris avec quel grand scandale pour le peuple et pour quelle déchéance des âmes toutes les lois de l'Église étaient foulées aux pieds. (...) Ces choses lui étaient vraiment intolérables, à tel point que si leur autorité et leur zèle ne s'organisaient pas et ne contribuaient pas au (r)établissement de la religion et de la piété ancestrale, il s'en irait ailleurs définitivement. (...) Il ne recherchait de leur part aucune rétribution pour tout son travail et pour l'aide qu'il leur apporterait, (...) sinon la gloire du Dieu unique et leur propre salut. »<sup>390</sup>

---

<sup>386</sup> MUCHEMBLED R., *Sorcières justice et société*, *op. cit.*, p. 65-67. Et HUFTON O., *op. cit.*, p. 41-44.

<sup>387</sup> BRUNET S., *Relation de la mission*, *op. cit.*, p. XIX. Ici Serge Brunet adhère à l'interprétation des mariages mixtes faite par Keith Luria. S'ils illustrent une certaine perméabilité de la frontière confessionnelle, ils sont loin de créer une coexistence pacifique entre les religions (LURIA K., *Sacred Boundaries. Religious Coexistence and Conflict in Early-Modern France*, Washington, The Catholic University of America Press, 2005, p. 147-148).

<sup>388</sup> Cette remarque témoigne dans ces pays de droit d'aînesse dans les stratégies matrimoniales qui peut conditionner le choix religieux, dans BRUNET S., *Relation de la mission*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>389</sup> FORCAUD J. (et) DASQUEMIE G. (e.a.), *La Relation des Pyrénées*, *op. cit.*, p. 19-20.

<sup>390</sup> *Ibid.*, p. 20-21.

Forcaud comprend directement qu'il doit remettre de l'ordre dans les stratégies matrimoniales, au cœur desquelles se trouvent la paysanne, s'il veut mener à bien les objectifs principaux de sa mission dans ce village : le retour ou l'implantation du catholicisme et le Salut de tous (puisqu'il est déjà vu, son propre Salut passe par là). Il adapte donc ici, encore une fois, son attitude pour coller au plus près de la réalité propre à la société rurale.

En résumé, il y a une féminité particulière, qui caractérise la paysanne du XVII<sup>e</sup> siècle, marquée par son rôle de vecteur de la culture populaire et sa place dans les stratégies matrimoniales. Cette identité féminine propre à ce milieu engendre une adaptation des comportements de la part de nos deux missionnaires et donc influence directement leur masculinité. Cette influence est plus grande à la campagne, milieu principal de leurs missions, mais la position de la femme des villes n'en est pas moins importante. Car elles fondent les attitudes de Forcaud et Maunoir vis-à-vis de la gent féminine. De fait, ceux-ci les côtoient lors de leur instruction dans les collèges jésuites et partent donc en mission en ayant en tête l'identité féminine urbaine.

### *La « citadine » : une certaine indépendance et liberté d'association*

La « citadine » a des caractéristiques qui lui sont propres mais d'autres qu'elle partage avec la paysanne. Une de ces spécificités est utilisée par nos missionnaires : le rassemblement dans des congrégations religieuses féminines.

Premièrement, la « citadine » comme la paysanne est une défenseuse de la mémoire et de la tradition.<sup>391</sup> Et en ville comme à la campagne, il y a un idéal de la *mulier domestica*, de la femme au foyer mais qui a son indépendance dans la gestion de celui-ci.<sup>392</sup> Dans ce cadre, elle se retrouve à affronter des problèmes que les hommes n'ont pas. Elle n'hésite donc pas à mener des émeutes frumentaires comme le dit si bien Robert Muchembled « pendant quelques heures le pavé des villes ou la place villageoise voient se déchaîner des foules composées essentiellement de femmes, de jeunes enfants et d'adolescents. »<sup>393</sup>

Deuxièmement, et contrairement à la paysanne, la citadine a moins de rapport avec le corps, celui-ci est plus l'apanage de chirurgiens ou de docteurs, beaucoup plus présents dans le monde

---

<sup>391</sup> TIMMERMANS L., *op. cit.*, p. 146.

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 350.

<sup>393</sup> MUCHEMBLED R., *Sorcières, justice et société, op. cit.*, p. 63.

urbain.<sup>394</sup> Elle est donc moins sujette à des accusations de sorcellerie, car il n'y pas ce pouvoir dans la guérison et dans l'administration de remèdes.

Troisièmement, il y a une certaine égalité hommes/femmes qui règne dans tout le pays lorsqu'il s'agit de promouvoir l'entreprise familiale. Pour la survie de celle-ci, les artisans n'hésitent pas à y associer leurs épouses.<sup>395</sup> De fait, les femmes assument généralement un rôle d'organisatrice ou s'occupent de la comptabilité. Cette place leur confère donc un certain statut et une certaine indépendance : elles peuvent se mouvoir et s'associer librement.<sup>396</sup>

Quatrièmement, du point de vue religieux, les « citadines » vont profiter de l'indépendance vue au point trois, pour, dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, créer de nombreuses congrégations religieuses. C'est surtout à partir de 1615 qu'elles apparaissent un peu partout dans le pays et parmi celles-ci, certaines tentent de dépasser les limites du rôle que les hommes leur attribuent dans le domaine religieux. Faisant souvent partie d'une élite sociale, elles veulent devenir une élite religieuse. Elles veulent catéchiser toutes les petites filles du milieu urbain, voire au-delà, comme nous l'avons vu chez Maunoir. C'est une nouvelle forme de féminité : en retrait du monde traditionnel caractérisé principalement par le mariage et par le vieux dicton « *aut maritus aut murus* » et se voulant être des modèles au point de vue du catholicisme. On les appelle les « filles dévotes ». <sup>397</sup> Ce mode de vie inspiré des jésuites qu'elles prennent pour directeurs et dont elles suivent les *Exercices spirituels*, les fit parfois appeler « jésuitesses ». Mais ce nom comme leur mode de vie et leur méthode de pédagogie purent provoquer en de multiples occasions bien des désagréments. <sup>398</sup>

Une des premières à vouloir créer une congrégation féminine en s'aidant des jésuites est la réformatrice carmélite, Thérèse d'Avila (1515-1582). Mais il faut attendre le XVII<sup>e</sup> siècle pour voir arriver les premières communautés féminines religieuses, se basant sur une réappropriation des sources normatives de la Compagnie. La plus illustre d'entre elles, est celle créée par l'anglaise Mary Ward (1585-1645) : les *Matres Societatis Iesu*. Elle est directement inspirée par les *Exercices Spirituels* et son directeur spirituel, Roger Lee. Sa congrégation se base sur les *Constitutions* et la *Formula Instituti* et suit les mêmes objectifs que la Compagnie, tout en

---

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>395</sup> RAPLEY E., *op. cit.*, p. 13.

<sup>396</sup> HUFTON O., *op. cit.*, p. 44.

<sup>397</sup> *Ibid.*, p. 22 (et) 113.

<sup>398</sup> CHÂTELLIER L. (et) A., « Les premières catéchistes des Temps Modernes. Confrères et consœurs de la Doctrine chrétienne aux XVI-XVIII<sup>e</sup> siècles », dans DELUMEAU J. (sous la dir.), *La religion de ma mère, op. cit.*, p. 290.

étant indépendante vis-à-vis de celle-ci et sous les ordres d'une générale supérieure. Ses activités principales sont l'enseignement et la formation spirituelle pour toutes les filles du nord de l'Europe afin de combattre l'hérésie protestante. Urbain VIII (1623-1644) la supprime en 1631 mais elle demeure, avec des vœux simples jusqu'en 1978. Cette année-là, elle peut, enfin, adopter les *Constitutions* ignaciennes.<sup>399</sup>

Dans les Pays-Bas espagnols, elles prennent également une place importante dans les villes. Un bel exemple est la ville d'Anvers où seize « catéchismes » prennent place dans des chapelles situées dans les différents quartiers. La parité est de mise : huit pour les filles, huit pour les garçons. Pour les filles, le Père jésuite a recours à des « demoiselles pieuses », issues de la bourgeoisie ou de la noblesse, qui les dimanches et les jours de fêtes, apprennent à leurs petites élèves « à fixer dans leur mémoire les réponses du catéchisme ». Il y a, en outre, un enseignement de la lecture et de l'écriture.<sup>400</sup>

Mais ces communautés religieuses composées de femmes sont « pluralistes » car elles dépendent principalement du choix que leurs membres font entre un célibat affirmé ou le mariage. Une autre caractéristique, qu'il ne faut pas oublier pour comprendre l'existence de ces communautés, en France, est le fait que, au XVII<sup>e</sup> siècle, l'éducation des garçons et des filles se fait, dès le plus jeune âge, de manière séparée.<sup>401</sup>

Nos deux missionnaires vont grandement contribuer à ces communautés religieuses de deux façons : d'une part en y ayant recourt comme c'est le cas de Maunoir lorsqu'ils utilisent des catéchistes féminins dans ses missions, d'autre part en mettant en place celles-ci dans le but souvent d'accroître la mainmise de la Compagnie de Jésus comme c'est le cas de Forcaud avec les confréries de Pénitentes. En dehors de ce cas déjà étudié, Forcaud et Maunoir créent d'autres congrégations qui sont divisées en deux selon le genre : les plus beaux exemples sont pour le premier, les congrégations mariales, pour le deuxième les Maisons de retraites. Ces deux modèles sont utilisés comme « outils de la pastorale genrée »<sup>402</sup>.

---

<sup>399</sup> MOSTACCIO S., « Spiritual Exercises », *op. cit.*, p. 92.

<sup>400</sup> CHATELLIER L. (et) A., *op. cit.*

<sup>401</sup> RAPLEY E., *op. cit.*, p. 9.

<sup>402</sup> MOSTACCIO S., « Shaping the Spiritual Exercises », *op. cit.*

Les congrégations mariales sont fondées en 1540 par l'ordre des jésuites afin de placer sous le patronage de la Vierge des individus qui ne se limitent pas à une classe sociale, un âge ou un sexe précis mais qui proviennent de tout horizon.<sup>403</sup> Afin de « leur apprendre à vivre en bon catholique selon leur état et en conformité avec les principes et l'esprit du concile de Trente. »<sup>404</sup>

Forcaud va multiplier, même dans les bourgs les plus modestes, la fondation ou la refondation de ses confréries consacrées à la Vierge afin de rassembler tous les adhérents d'une piété exemplaire : « La vallée est divisée en deux parties. (...) Chacune a sa confrérie de la Vierge (...). Il voulut que chaque paroisse ait sa confrérie. »<sup>405</sup> Cela va offrir une assise aux jésuites dans des endroits où, jusqu'ici, ils avaient peu d'emprise. Cette entreprise tient compte du contexte pyrénéen où la dévotion mariale est déjà puissamment installée dans le cœur des habitants depuis longtemps. Elle se base, depuis des siècles, sur des traditions bien ancrées : les merveilleuses inventions de statues de la Vierge consolatrice sous le sabot des bovidés illustrent le triomphe des iconodoules ; les peintures murales des églises montagnardes témoignent de l'importance du cycle de la Passion, ...<sup>406</sup>

Les Maisons de retraites sont apparues à la fin de la vie de Maunoir et sont un des prolongements de son activité missionnaire. Elles émergent aussi quelques années après la naissance des *Matres Societatis Iesu* de Mary Ward et sont dans la lignée de celles-ci. En effet, elles naissent de la volonté d'une aristocrate Catherine de Francheville (1620-1689) en collaboration avec le jésuite Vincent Huby (1608-1693).<sup>407</sup> Elles s'implantent à Vannes durant les années 1660. L'objectif est d'enseigner à des groupes d'hommes et de femmes les *Exercices Spirituels*. Pour cela, deux Maisons de retraites sont mises en place, celles-ci accueillent donc d'un côté des hommes et de l'autre des femmes pour en faire de parfaits catholiques. Les techniques utilisées pour l'enseignement sont celles des missions et reprennent les principaux outils de celles-ci : par exemple, l'utilisation d'images morales adaptées, selon le genre de la personne, fait partie de l'instruction. Du côté des femmes, l'établissement fut créé en 1665, deux ans après celui de la gent masculine, par Catherine de Francheville, aidée par un petit groupe de « demoiselles », composé de semi-religieuses vivant en communauté. Elles vont

---

<sup>403</sup> CHÂTELLIER L. (et) A., *op. cit.*, p. 290.

<sup>404</sup> CHÂTELLIER L., *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987, p. 17 (Nouvelle bibliothèque scientifique).

<sup>405</sup> FORCAUD J. (et) DASQUEMIE G. (e.a.), *La Relation des Pyrénées*, *op. cit.*, p. 118.

<sup>406</sup> BRUNET S., *Relation de la mission*, *op. cit.*, p. XXXVII.

<sup>407</sup> MOSTACCIO S., « Spiritual Exercises », *op. cit.*

adapter les *Exercices Spirituels* pour la gent féminine et dès lors les rendre accessibles à toutes.<sup>408</sup>

Toutes ces congrégations féminines utilisent les *Exercices Spirituels* et, de ce fait, prouvent la force qu'elles ont, en contrevenant aux ordres des Supérieurs généraux de la Compagnie (Acquaviva ou Muzio Vitelleschi (1615-1645)). De par l'aide apportée par certains jésuites, elles démontrent aussi le pouvoir subversif que les *Exercices* peuvent déclencher, en dépit de leur objectif premier de mettre en place une obéissance, sans faille à la Compagnie.<sup>409</sup>

En définitif, on pourrait résumer le concept central de ce chapitre par l'expression : « the re-performing masculinity »<sup>410</sup>. Celle-ci met en évidence le fait que la masculinité des missionnaires, par les contextes de leurs actions, est contrainte de s'adapter à des cadres géographiques différents. Cette masculinité de subversion, caractérisée par un rôle de messager divin dans les pas du Christ, de juge de paix, d'exemplarité ou encore de martyr, ne peut se comprendre sans prendre en compte la féminité des milieux qu'ils côtoient.

En effet, au cœur de cette adaptation, le rôle de la femme est essentiel. Dans le milieu campagnard son rôle de vecteur de la culture populaire, de « technicienne du corps », et son importance dans les stratégies matrimoniales vont provoquer un changement dans l'identité masculine de Maunoir et Forcaud qui viennent les missionner. Mais ceux-ci ne partent pas sans aucune vision de l'identité féminine : en effet, dans les collèges jésuites, au sein des villes, ils côtoient des femmes dont la plupart viennent de la bonne bourgeoisie et se retrouvent dans des communautés religieuses. Ces communautés, ils vont s'en servir pour leur entreprise et ils vont également comprendre leur utilité d'où le fait qu'ils en créent au cours de leurs missions mais aussi que leur action est une source d'inspiration pour la création de nouvelles congrégations.

---

<sup>408</sup> *Id.*, « Shaping the Spiritual Exercises », *op. cit.*, p. 659-684.

<sup>409</sup> *Id.*, « Spiritual Exercises », *op. cit.*, p. 88 et 92.

<sup>410</sup> LAVEN M., *Mission to China : Matteo Ricci and the Encounter with the East*, Londres, Faber, 2011; en part. p. 184-189 (et) 190-191.

## Conclusion

Au XVII<sup>e</sup> siècle, après le concile de Trente, la Compagnie de Jésus comprend le caractère urgent d'envoyer ses membres dans des contextes où la morale chrétienne est faible.

Au sein de ces contextes parfois dangereux, ils vont mettre en place un certain type de masculinité et de féminité, créant ainsi un espace identitaire distinct : celui des missions.

Au cœur de celles-ci, se jouent des expérimentations complexes et variées amenées par les missionnaires mais aussi les missionnés. C'est en analysant celles-ci qu'il est possible de comprendre la manière dont ces deux entités (les missionnaires et les missionnés) les vivent.

L'étude des *Relations* de Julien Maunoir, en Bretagne et de Jean Forcaud, dans les Pyrénées permet cette analyse.

Au sein de celle-ci, un constat s'impose : le but premier de nos deux missionnaires est de façonner la gent féminine à leur image, ou en tout cas à l'image qu'ils doivent renvoyer, selon les préceptes de la Compagnie.

Premièrement, Julien Maunoir rencontre, tout au long de sa vie, de nombreuses mystiques dont il devient le directeur spirituel. Ayant cette emprise sur elles, il veut les façonner à l'image du Christ, en dévoilant les souffrances qu'elles ont vécues à travers les biographies qu'il écrit. Il poursuit ici un but ascétique.

Mais il reproduit là un trait caractéristique de sa masculinité. De fait, les missionnaires jésuites doivent calquer leurs vies sur celle de Jésus ou de ses plus proches compagnons, les apôtres. Il tente donc ici de les configurer selon ce que lui-même est censé représenter.

Deuxièmement, les mêmes mystiques ont un caractère subversif ce qui les relie avec les femmes qui s'investissent dans les confréries religieuses, comme les Pénitentes chez Jean Forcaud. Cette désobéissance se fait vis-à-vis de la hiérarchie ecclésiastique, et plus particulièrement celle de l'ordre. Mais nos deux « envoyés de Dieu » n'hésitent pas à la favoriser et à l'encourager, entrant, dès lors, eux aussi en opposition aux ordres venus d'en haut. Ces situations traduisent, en fait, un équilibre difficile à trouver, pour ces hommes, entre leurs voix intérieures et les autorités centrales.<sup>411</sup>

---

<sup>411</sup> Mostaccio S., « Spiritual Exercises », *op. cit.*, p. 92.

Si nos deux jésuites favorisent ce comportement séditieux c'est parce qu'ils veulent mettre en avant une certaine exemplarité du rôle joué par ces femmes. En effet, eux-mêmes doivent mener une vie exemplaire afin d'être des modèles. Mais du fait de leur sexe et de leur condition, ils ne peuvent pas toucher tous les milieux. C'est là que les femmes interviennent, garante de la tradition populaire, surtout dans le milieu rural, ce sont elles que la plupart des maris et des enfants écoutent dans le domaine de la religion. Les Pénitentes, dans la campagne pyrénéenne et les mystiques, dans les villes bretonnes, sont donc utilisées comme des exemples de la parfaite catholique. Ici, Forcaud et Maunoir se rendent compte des limites de leur rôle, demandé par la Compagnie. Ils vont donc s'appuyer sur ces modèles car ils savent qu'ils auront plus impact.

Troisièmement, nos deux missionnaires poussent à la conversion au catholicisme. Pour ce faire, ils placent la femme dans des situations où le démon est présent : la sorcellerie, la possession et la superstition. Ces événements participent à une stratégie de dramatisation de la mission qui résulte d'une adaptation de la confession tridentine aux missions rurales. Les pastorales de la peur et de la séduction amènent à cette dramatisation et permettent au plus grand nombre de se confesser et de se convertir. En amenant à cette conversion, l'objectif est bien de pousser les missionnés masculins ou féminins à se calquer sur l'image du parfait catholique. Et la seule qu'ils aient devant leurs yeux est celle des missionnaires. Mais, conscient de ses limites dans cette entreprise de conversion, Maunoir n'hésite pas une nouvelle fois à désobéir à sa hiérarchie en employant des catéchistes féminins. Il reconnaît en elles des qualités que non pas ses compères masculins : leur simplicité mais aussi la qualité de leur enseignement et de leur prise de parole.

Cette obstination, à imposer aux populations visitées une certaine forme de masculinité et de féminité, celle du parfait ou de la parfaite catholique, amène à se poser une question qu'avant nous Jean Delumeau avait déjà mise en évidence : « Pouvait-on imposer à la masse d'avoir les comportements d'une pieuse élite ? »<sup>412</sup>. Une autre vient directement : « Ce *mimétisme christianisateur* touche-il tous les missionné(e)s ? ».

La réponse à ces deux questions est délicate car elle ne se trouve bien évidemment pas dans nos sources, toutes pieuses. Mais il est malgré tout possible de montrer les réticences que ces

---

<sup>412</sup> DELUMEAU J., *L'aveu et le pardon*, op. cit., p. 82.

entreprises missionnaires peuvent déclencher. Le fait que dans une certaine mesure, de par les miracles et la sainteté qui les entourent, Maunoir et Forcaud passent pour des sorciers ou des mages. En se comportant comme cela, ils peuvent, donc, rencontrer une opposition. Celle-ci vient principalement des femmes, garantes de la tradition. D'où une volonté de les faire passer elles-mêmes pour des sorcières ou sous l'emprise du démon.

Et derrière cette obstination se cache les objectifs principaux de tous les missionnaires : la conversion et le Salut des âmes. Car pour eux, non catholique, l'*Autre* est un barbare auquel on ne veut pas ressembler. Et cet étranger que l'on met à l'écart est souvent féminin car ce sont elles qui, depuis Ève, ont fait chuter les hommes et les ont emmenés vers des comportements hérétiques vis-à-vis de la religion catholique.

Au sein de ce mémoire nous avons donc présenté une conception qui n'est définie qu'à travers le regard et la mentalité de Forcaud et Maunoir. Mais qui nous a permis de saisir une certaine signification des groupes de genre et une série de rôles et de représentations de la masculinité et de la féminité.<sup>413</sup> au sein d'un contexte précis : le contexte missionnaire.

Il y a, donc, bien, dans nos *Relations*, des rapports entre la gent féminine et masculine qui provoquent une interaction et non comme de nombreux chercheurs le disent « une acculturation ». Car ce mot a subi une réduction de sens et entraîne, selon Dominique Deslandres<sup>414</sup> *ipso facto* l'absorption par une culture dite « dominante » ou « supérieure » d'une culture dite « faible » ou « inférieure ». Et l'on perd alors tout l'aspect d'échanges, d'interpénétrations culturelles qui faisait la richesse du concept d'acculturation.

La démarche de ce mémoire se base sur ces interactions mais les contextualise par rapport à des normes et des pratiques. Cela permet de démontrer la pluralité des féminités et des masculinités qui existent dans le contexte dangereux de la vie en mission, dans les Pyrénées et en Bretagne, au XVII<sup>e</sup> siècle. Tout en mettant en évidence le fait que la masculinité « missionnaire » tente de les rassembler en une seule et unique : le ou la catholique parfaite, en référence au concile de Trente.

---

<sup>413</sup> Définition de l'histoire du genre donnée par Natalie Zemon Davis en 1975

<sup>414</sup> DESLANDRES D., « Entre persuasion et adhésion », *op. cit.*, p. 103.

Mais cette étude est limitée dans le temps et dans l'espace. Il ne s'agit ici que d'entreprises missionnaires du XVII<sup>e</sup> siècle, menées par deux missionnaires, Julien Maunoir et Jean Forcaud, et situées dans des régions précises, la Bretagne et les Pyrénées. Il serait intéressant d'élargir la focale à d'autres régions en Europe ou en dehors : l'Italie et la Nouvelle-France par exemple. Et dans le cadre de cette dernière, le cas de la missionnaire Marie de l'Incarnation pourrait constituer un apport comparatif pertinent à ce mémoire. Enfin, le prolongement de l'analyse dans le siècle permettrait de rencontrer une nouvelle attitude, vis-à-vis de la féminité dans le monde religieux. De fait, la reconnaissance de l'apostolat féminin ou plutôt celui des religieuses apparaît à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle.<sup>415</sup>

---

<sup>415</sup> TIMMERMANS L., *op. cit.*, p. 535.





## Annexes

**Annexe 1** : Règlement de police donné aux habitants d'Ens par le R.P. Jean Forcaud, de la Compagnie de Jésus le 13 juin 1637, dans MARSAN F., « Règlement de police donné aux habitant d'Ens par le R.P. Jean Forcaud, de la Compagnie de Jésus, le 13 juin 1637 », dans *Revue des Hautes-Pyrénées*, t. XXVIII, n°3, 1933, p. 87-93.

L'an mil six cens trente sept et le trexiesme jour du moys de juing, toute la communauté du lieu d'Ens ayant esté mandée par le serviteur des consuls et se trouvant assemblée avec iceulx pour delivrer des affaires publiques concernant au bien d'icelle, à laquelle ont assisté Dominique Menvielle, consul, Jehan Aren, Bertrand Aren, Jehan Pin, Jehan Petro, Pierre Petro, Dominique Soulé, Dominique Guinan et Jehan Rieu, habitans dudit lieu d'Ens, lesquels d'un commun accord et consentement ont dellivéré et arresté ce que s'ensuict :

Premièrement, que doresnavant sera faicte une prière à Dieu pour luy demander l'assistance du Saint-Esprit au commencement des assemblées que les consuls et aultres de leur part fairont et, à cest effaict sera logé honorablement ung image du Crucifix au lieu le plus éminent de la place ou maison comune où se tiendront lesdites assemblées, qui oblige les assistans à se tenir dans ce lieu avec le respect et révérence deues, et à la fin de l'assemblée sera faicte aultre prière en actions de grâces.

Prière avant le Conseil :

V.- *Veni Sancte Spiritus*

R. – *Reple tuorum corda fidelium et tui amoris in eis ignem accende.*

*Oremus.*

*Mentes nostras, quaesumus, Domine, lumine tuae claritatis illustra, ut videre possimus quae agenda sunt et quae recta sunt agere valeamus.*

*Deffende, quaesumus, Domine, Beata Maria semper Virgine intercedente, istam ab omni adversitate familiam et toto corde tibi prostratam ab hostium propitius tuae clementiae insidiis. Per Christum Dominum nostrum. Amen.*

Prière à la fin du Conseil :

*Veni Sancte Spiritus* comme dessus.

*Oremus.*

*Praesta, quaesumus omnipotens Deus, ut quae, te auctore, facienda cognovimus, te operante impleamus.*

Secondement, que durant les divins offices les tabernes et cabarets du lieu ne seront pas hantés par les habitans, chefs de famille ny aultres particuliers, à peyne de troys livres, qui sera exécuté sans support ny modération, et sur mesme peyne est deffandu aux housteliers de les y recepvoir ny administrer vivres

Troisiesmement que ne sera permis de travailler les jours de festes chôlables sans permission de M. le recteur ou en son absence de ses vicaires à peyne de la pignore qui sera imposée par ledict sieur recteur, à quoy sera prins garde par les consuls avec l'acistence dudict s(ieu)r recteur ou de ses vicaires.

Quatricsmement, ne feront mouldre les moulins les jours de festes, si ce n'est en cas d'urgent nécessité, auquel cas sera demandée permission audict recteur, qui la donnera à sa discrétion.

Cinquiesmement, que doresnavant aulc(un)es danses publiques ne se fairont avec violons et ta(m)bourins, à peyne de trois livres ny aultement (hors la permission des consuls) contre chescun des contrevenants et mesme peyne encourront ceulx qui se trouveront la nuict courre les rues à heure indue et fairont des actions publiques scandaleuse, comme aussy ceulx qui au temps du carnaval fairont des masques contre l'honneur de Dieu et danse publique et nottement le jour des Cendres.

Sixiesmement que les pignores et entrées de ceulx quy sont receus au conseil ne pourront estre despendeues par le général, ain demureront au profit de ladite comunauté et en sera faicte recepte comme du reste des esmoluments par les consuls et rendront compte de mesme avec le reste de leur administration, toutefois pourront lesd(icts) consuls distribuer desd(ictes) pignores

ce qu'ils jugeront estre nécessaire pour despendre en comun avec honesteté et sobrietté, néantmoins les jours qu'on fait les bézials, reddition des comptes des consuls, le jour de la nomination et eslection et aultrement suivant la disposition desdicts consuls.

Pour un septiesmement que, lorsque il arrivera contravention auxdicts Status de poulice pour qui que ce soict, les pignurations et exécutions en seront faictes par l'ordre acoustumé, sans support ny modération ou considération de personne et aussi bien contre le riche que contre le pauvre.

Huictiesmement, afin de pouvoyr punir exactement les contraventions qui seront faictes aux lois municipales et lesdictes contraventions ne demurent impunies et viennent à la cognoissance des consuls, est délibéré qu'un chascun desd(icts) habitans, qui en aura cognoissance et aura veu faire lesdictes contraventions, sera tenu les dénoncer auxdicts consuls, afin d'en faire la punition et, à peyne d'encourir la mesme peyne que le contravenant, lesquels seront tenus de n'en découvrir le dénonciateur, ains sera tenu secret.

Pour un Neuviesmement que les pignurations seront exigées par les consuls avec l'avis d'aucuns habitans prud'hommes qu'ils choisiront à leur discrétion, distroicts les suspects, sans que désormais il faille assembler la communauté générale pour le juger, et prendront les jugeans ung pot (de) vin au plus.

Dixiesmement que le jour qu'on mettra ou visitera limites et bornes ne sera bailhé qu'ung demy pot vin et que le reste de ce qu'on a acoustumé prendre sera guardé au jour des bézials, auquel jour les consuls le remettront en comun, comme aussi le droit d'estimations, qui se feront par les consuls, appelés quelques particuliers non suspects.

Finalement est arrêté et délibéré que les présents Règlements seront leus annuellement en plein Conseil à chasque changement des consuls, ensemble à ceulx qui seront receux au Conseil, afin que personne n'en puisse prétandre cause d'ignorance et qu'un chescun se mette en devoyr de les observer.

Le treixiesme juing mil six cens trente-sept, toute la communauté ayant esté mandé par les consuls dud(ict) lieu d'Ens et se trouvant assemblée avec iceulx pour délibérer des affaires publiques concernant au bien d'icelle, à laquelle ont acisté Dominique Menvielle, consul, Jehan Aren, Bertrand Aren, Jehan Pin, Jehan Petro, Pierre Petro, Dominique Soulé, Dominique Guinan, Jehan Rieu, singuliers jurés dud(ict) lieu, lesquels d'un commun consentement ont

promis garder les Statuts susdicts suivant leur forme et teneur, receus de la part et ordre du Révérand Père Jehan Forcaud, de la Compagnie de Jésus, les susdicts an et jour au cours de la visite générale auctroyée par Nostre Saint Père le Pape et confirmée par Monseigneur le Révérendissime Père en Dieu Barthélémy de Donadiou de Griet, évesque de Comenges et les ont signés ceulx qui ont sceu escrire, en foy de ce dessus

B. Dutrey, notaire royal<sup>416</sup>.

---

<sup>416</sup> M<sup>e</sup> Barthélémy Dutre, natif de Guchen, avait l'office de notaire de Saint-Arroman et Cot de Mazouau à Me Antoine d'Arro, notaire de Sarrancolin, le 2 décembre 1630, suivant acte retenu par Me Simon Figuén notaire de la dite ville. Secrétaire générale des Assemblées d'Aure, il mourut le 24 août 1653, victime de la peste, après avoir testé, étant déjà atteint du fléau.

**Annexe 2** : Testament et oraison funèbre de Monsieur de Trémaria, dans PARCHEMINOU C., *En mission avec le Père Maunoir. Monsieur de Trémaria. 1619-1674*, Priziac, Imprimerie de l'Orphelinat Saint-Michel, 1937, p. 146-148 (et) p. 157.

Aussi le 2 juin fit-il son testament :

« Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Je, Nicolas de Saludem, soussignant, confesse et déclare vouloir mourir en la profession de la foi catholique, apostolique et romaine qui est la croyance en laquelle j'ai toujours vécu, protestant que s'il fallait mourir et donner de mon sang pour signer et confirmer tous les articles de notre religion, je le donnerais très volontiers. Et, par suggestion du diable, s'il m'arrive de faire ou penser quelque chose au contraire, je le désavoue et renonce de tout mon cœur. Et comme je suis infiniment reliquataire à la divine bonté et miséricorde de mon Dieu de ces grâces lesquelles je ne puis reconnaître non plus que satisfaire à sa divine Majesté, pour tant de pensées et de crimes que j'ai commis en ma vie, j'ose prendre la liberté de supplier humblement mon bon Jésus, crucifié de remercier son Père et de satisfaire pour moi les mérites de son précieux sang où je constitue toutes mes espérances de salut. Je déclare accepter la mort de tout mon cœur, à l'heure, au moment, au lieu et en la manière qu'il plaira à Dieu me l'envoyer ; sacrifiant, immolant et holocaustant dès maintenant tout mon être corporel et spirituel, temporel et éternel, à sa très sainte et suradorable volonté, afin qu'il en dispose souverainement selon tous les desseins éternels qu'il a sur moi. J'accepte de tout mon cœur, toutes les douleurs, croix, tribulations et afflictions que le bon Dieu permettra m'arriver avant ma mort, suppliant humblement Jésus-Christ crucifié par un effet de sa miséricorde infinie de me communiquer une participation de son esprit et de son amour pour les croix et souffrance, afin que, revêtu de son divin esprit, je les aime, je les honore, je les représente et les puis porter avec patience constante et persévérance jusqu'à la mort. Je supplie humblement la très Sainte Vierge, mère de Dieu, de me vouloir assister de l'honneur de sa sainte protection et des saintes intercessions à l'heure de ma mort et au redoutable jugement et de m'obtenir de recevoir tous les sacrements à ma mort, en bon état. »

Oraison funèbre de Julien Maunoir :

« La perte d'un si grand missionnaire, s'était écrié est une perte irréparable, oui irréparable, à moins que Dieu nous vienne pour combler ce vide immense et j'ai confiance en lui. Il m'a donné M. de Tréméria pour remplacer le P. Bernard qui nous fut si utile au début de notre carrière ; et il nous donnera encore, je l'espère, un prêtre selon son cœur pour continuer l'œuvre de ce zélé missionnaire. Qui sera-ce ? je n'en sais rien. Pourquoi ne le trouverions-nous pas comme M. de Tréméria, tout auprès de nous ?

**Annexe 3** : L'organisation du catéchisme selon Julien Maunoir, dans DESLANDRES D., *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2003, p. 453-456.

Dans son *Sacré Collège de Jésus*, Maunoir présente ses « industries pour instruire et régler une paroisse » ; après avoir longuement défendu la langue bretonne, il recommande :

« A ce que l'Instruction se face avec fruit & sans desgoust, il servira beaucoup de la distinguer en 4. Exercices. Après avoir ordonné les garçons et les hommes d'un costé, de l'autre les filles & femmes, le Catéchiste fera faire aux assistants, le signe de la Croix avec luy, fera reciter apres ou avec luy a haute voix le Pater, Ave, Credo, Confiteor en Latin, & en langue vulgaire, le Benedicite, les graces, les Commandemens de Dieu & de l'Église, les 7. sacremens de l'Église & les septs pechez capitaux. Puis on fera faire le signe de la Croix : a deux enfans de 5. ou 6. ans le Pater & Ave, a un de 7 ou 8. le Credo & Confiteor, a un de 9. ou 10. Benedicite, les graces & les commandemens de Dieu & de l'Église a un de 12. ou 13., les 7. Sacremens, & les 7. pechez capitaux, a un de 14 ou 15. Donnant a celui qui aura bien dit une Image, ou un Chapelet ou quelque autre priz.

Dans la seconde partie il sera expedient de faire repeter ce qui aura esté expliqué à la dernière instructiò, par 2. ou 3. qui auront esté exercés devant le Catechisme, & reponderont aux interrogation que leur fera le Catechiste ; lequel expliquera claiemêt & inculquera chaque reponse ; puis fera les mesmes interrogations aux autres enfans de l'un & l'autre sexe, les assignans d'une baguette. De trois mois en trois mois, il sera bon de repeter, & interroger les enfans sur ce qu'on aura enseigné les trois derniers ; & a ce que le simple peuple puisse apprendre avec plus de facilité ce qu'on leur propose il sera bon de prendre autant de personnes que la leçon contient de poinct, chacun n'aura qu'un point a apprendre, & apres avoir mis de rang les repondans, chacun reïtera son point l'un apres l'autre. Par exemple pour les vertus Theologales on élira trois qui repondront l'un apres l'autre, & repeteront leur point, pour les Cardinales 4, pour les articles de la Foy 12, pour les demandes du Pater 7, pour les parties de l'Ave Maria 4, pour les Commandemens de Dieu 10, pour ceux de l'Église 5, pour les 7. pechez capitaux 7, pour les vertus contraires aux 7 pechez 7, pour les Sacremens 7, pour les points necessaires a se bien confesser 5. Chacun ayant recité son point de rang, il faudra proposer un prix a celui qui aura mieux retenu cette leçon, lequel il faudra recompenser, s'il repond sans

manquer, apres quoy il sera bon d'interroger les autres, jusques a ce que la plupart ayt appris cette leçon. Et a ce que le Peuple soit plus attentif & curieux d'assister au Catechisme, il servira beaucoup que le Recteur avertisse que tous les ans il instituera un examē general en Caresme, ou tous les Paroissiens seront interrogez sur les Principaux points necessaires au salut, qu'on aura expliqué le long de l'année. par ces industries en plusieurs lieux le peuple fait plus de profit en 3. mois, qu'il n'avoit fait en 60. Ans.

Le troisième exercice sera un Cantique Spirituel tout entier, ou une partie, ou seront compris les instructions qui auro testé expliquées. Il sera a propos de paraphraser & expliquer brievement chaque strophe les deux meilleures voix la chanteront, les garçons la repeteront, & apres eux les filles. Le premier Cantique, qu'il est a propos de chanter, sera celuy de la Foy, qu'on trouvera dans le livre des Cantiques Spirituels Bretons, & se commence en cette façon, Adoromp an Drindet breman, le 2. l'acte de Contrition Ouzoc'h Dove me gofessa, le 3. le Pater, l'Ave, en apres les commandemens de Dieu & de l'Église, la façon de se confesser, de se preparer a la Communion, de remercier Dieu apres la Communion, les 3 Chapelets du Rosaire, les Litanies de la Vierge, la conversion de S.Theophile, l'exercice du matin & soir, les 4. fins de l'home, les remedes cōtre chaque peché capital. Il sera fort a propos d'avertir le peuple de quitter les chansons mondaines & deshonestes & de chanter ces Cātiques Spirituels à la maison & aux champs ou par les chemins, leur assurant qu'ils auront recompense de ce chant, comme s'ils estoiēt en prieres. Il sera fort profitable d'exhorter les couturiers & autres gens de mestier d'apprendre & de chanter par les maisons ces Hymnes Spirituels, & le Recteur les encouragera extremement, s'il recompense par quelque present de Devotion, ceux qui reussiront dans cet exercice.

Pour le quatriesme exercie les esprits estant recrées par le chant, il est cōvenable de faire un faire un discours d'une demie heure. Cet entretien sera composé de 3. ou 4. points, chaque point cōtiendra 2 ou 3. Propositions, chaque propositiō sera expliquée selon la capacité du peuple apuyée sur quelque raisō palpable, ou sur quelque passage de la S. Escriture, ou des Peres, ou eclaircie par quelque comparaison ou similitude proportionnée a la condition & capacité des auditeurs, on y pourra entremesler quelque mouvement. A la fin on fera une recapitulation des points & propositions expliquées On s'arrestera fort sur le fruict qu'on doit remporter des points expliqués, ce qui sera une maxime fondamentale pour pratiquer quelque vertu, ou fuir quelque vice, & come au dire de S. Vincent Ferrier, les exemples ont une force admirable, il sera fort utile sur la fin de l'instructiō de raporter un exemple authentique, estonnāt ou attraiant selō le sujet qu'on traite. Le peuple estant esmeu, il sera fort expedient, a l'exemple de S. François Xavier, de faire produire aux auditeurs des actes intérieures des vertus qu'on aura proposé dans

l'entretien, & de leur faire tesmoigner qu'ils consentent aux actes des vertus qu'on leur propose. Le 1. acte sera un acte de foy sur les veritez qu'on leur a expliqué, & sur les conclusions & maximes qu'on en tire. Le 2. Un acte de contrition du bien qu'on a obmis, ou du mal commis : 3. une resolution de fuir avec la grace de Dieu les pechez expliqués, & les occasions prochaines, & d'embrasser les vertus proposées. En dernier lieu, une priere demandant a Dieu la grace d'évitez les pechez qu'on a expliqué, et de pratiquer les vertus recommandées dans l'instruction. Par cette façon le Catechiste fera faire au peuple une façon d'oraison mentale, leur faisât élever en Dieu les 3. puissances de leurs ames, leur mémoire, entendement & volonté. Ils (sic) se pourra faire qu'ils pratiqueront plus d'actes interieurs de vertus en un mois, & peut-estre en un jour, qu'ils n'auront fait en leur vie ; en apres ils satisferōt a l'obligation que S.Thomas, & les Theologiens imposent aux Chrestiens de faire des actes de Foy, d'Esperāce & d'amour de Dieu par-dessus toutes choses, a quoy la pluspart des Chrestiens, & principalement du simple peuple ne pense d'ordinaire en outre le Recteur estant obligé d'enseigner & de procurer à ses Paroissiēs l'exercice de ces vertus surnaturelles & divines, s'acquite de sa charge. Enfin ces resolutiōs faites en la presence du S. Sacrement, & une assemblée de fidelles, obtiennent des graces particulieres, pour resistez aux pechez, & pratiquer les bonnes œuvres, lors que l'occasion s'en présente. (...) »

Maunoir présente le contenu de son enseignement dans les différentes classes :

« Dans la plus basse classe, qui sera comme la 5, dans les Colleges, il faudra commencer par les elements de la Doctrine Chrestienne ; apprendre come il faut faire le signe de la Croix, les accasions ausquelles il faut s'en servir, le Pater, Ave, Credo, Confiteor en latin & en langue vulgaire, les Commandemens de Dieu, & de l'Eglise, les mysteres de la Trinité & de l'Incarnation. Les 5 points de la Confession, la façon de produire un acte de contrition ; en quelle occasion il faut s'en servir ; & les 12 Articles de la Foy, les Festes, ausquelles les principaux mystères de nostre Religion sont reverez.

Dans la 4. On monstera on montrera la façon de bien prier, on expliquera les demandes de l'Oraison Dominicale, & l'Ave Maria, la façon de dire le Rosaire, l'exercice du matin & du soir, & l'exercice du jour ; la facon de se preparer a la Communion, & de remercier Dieu apres avoir cōmunié.

Dans la 3. On exposera les pechez capitaux, & leurs remedes, les pechez les plus communs contre chaque commandement de Dieu & les moiens de leur resiter, les 3 ennemis de l'homme, & les armes pour les combattre.

Dans la 2. On apprendra les 3 vertus Theologales, les 4 Cardinales, les 7 capitales, les beatitudes, d'œs & fruits du S. Esprit, les 3 Puissances de l'ame, les 5 sens, les 11 passions, les 4 fins de l'homme.

Dans la premiere on enseignera les Sacremens, & la façon de les recevoir. »

Maunoir apporte ensuite des précisions techniques :

« Le tēps (temps) propre pour faire le Catechisme, sera a Vespres en Caresme, auxquels temps il faut abolir les foules, qui se font en plusieurs lieux en ce temps la. Hors de Caresme le temps le plus propre est une heure devant la grande Messe, ou au temps de la Messe matinale, ou de la grand Messe. Comme tous les paroissiens ne peuvent venir ensemble au Catechisme, le bon Pasteur avertira ceux, qui sont present à l'instruction, de reciter a ceux, qui n'ont peu y assister ce qu'il ont appris & retenu, en outre ordonnera aux chefs de famille, que, ceux, qui n'ont peu entendre l'instruction un Dimanche, y viennent le suivant, & a ce que toute la Paroisse, soit pleinement instruite, il sera bon d'interroger ceux, qui ont esté constns a escouter la doctrine de Jesus Christ, sur ce qu'on aura expliqué les 2 ou 3deniers Catechismes, a ce que les absens apprennent ce qu'ils n'avoient ouy.

Si le Recteur ou Curé n'a le don de s'expliquer en public, qu'il lise & explique chaque Dimanche une leçon de ces instructions suivantes, qu'il interroge les jeunes gens sur ce qu'il aura expliqué, il se pourra faire qu'il instruira mieux ses Paroissiens, que s'il preschoit excellemment, & s'acquittera de l'obligatiō qu'il a d'instruire ses Paroissies, sous peine de damnation eternelle.

Les livres dont pourra se servir le Catechiste, seront, le Catechisme de Bellarmin, le Pedagogue Chrestien, Cusanus, Turlot.

Encore que le Recteur prenne ces peines, il se pourra faire plusieurs demeurerōt dans l'ignorāce. On voit des Paroisses, ou plusieurs enfans, quoy que grands, demeurent a garder les bestes, durant le temps qu'on fait le Catechisme, que le Recteur avertisse les peres & les meres de les y envoyer ; d'autres n'oseront envoyer leurs enfans a l'instruction, parce qu'ils sont mal habillez, d'autres sortiront hors l'Église pendant le Catechisme, & diront qu'au temps passé, on n'apprenoit tāt de choses, & que ceux de ce temps la, estoient meilleurs que ceux d'a present ».

Maunoir propose d' « autres industries pour l'instruction & reformation des plus insensibles » : les examens généraux.

Pour obvier aux embusches du malin esprit, & porter les plus insensibles a venir a l'instruction, & a appliquer leurs esprits a apprendre ce qui est necessaire a salut, plusieurs Pasteurs soucieux de leur charge, ordonnent un examen general devāt Pâques, & avertissent le peuple 8. ou 9. mois devant le Caresme, que personne ne se confessera, ny ne communiera, ny ne sera admis a estre compere ny commere, ny au Sacrement de Mariage, s'ils n'ont un billet signé de la main de leur Recteur, par lequel il conste qu'ils sçavent les mysteres de la Trinité, de l'Incarnation, de l'Eucharistie s'ils communient : les 5. points de la cōfession, la façon de faire un acte de contrition, le Pater, Ave, Credo, en latin, & en langue vulgaire, le Confiteor, les commandemens de Dieu & de l'Église, les 7. pechez capitaux. Trois semaines devant Pasques, on comence l'examen, & ceux qui n'ont esté soucieux de venir a la Doctrine Chrestienne, & n'ont pris peine de l'apprendre sont differez jusques a ce qu'il ayēt appris, ou du moins tasché d'apprendre les points susdits. Cette juste rigueur a reforme des Eveschez tous entiers, qui avoient croupi dans l'ignorance, & dans les pechez enormes des siecles tous entiers, estant vray que l'ignorance est la porte des pechez les « plus » abominables. Il seroit a propos de renouveler toutes les années l'examen sur les matieres qu'on auroit appris et enseigné le long de l'année. Cette pratique seroit vu esperō pour inciter les plus stupides & insensibles au fait de leur salut, si on la pratiquoit avec un vray zele de la gloire de Dieu.

Julien Maunoir, *Le Sacré Collège de Jésus divisé en cinq classes, où l'on enseigne en langue armorique les leçons chrestiennes avec les 3 clés pour y entrer, un Dictionnaire, une Grammaire & syntaxe en même langue,*  
Quimper-Corentin, Jean Hardouin, 1659, p. 20-27.

**Annexe 4** : Instructions aux confesseurs de Charles Borromée, dans BONZON A., VENARD M. (et) MUCHEMBLED R. (sous la dir.), *La religion dans la France moderne (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Hachette, p. 64-65 (Carré Histoire ; 40).

Durant tout le XVII<sup>e</sup> siècle le clergé de France a vénéré en Saint Charles Borromée, archevêque de Milan, décédé en 1584 et canonisé en 1610, son modèle et son maître. Chaque curé français doit posséder un exemplaire de ces instructions, à côté d'autres ouvrages relatifs à la confession. En effet, de tous les sacrements, la pénitence est celui qui requiert des prêtres le plus grand savoir-faire, mais aussi celui qui leur confère le plus de prestige et de pouvoir. C'est pour cela qu'un prêtre n'est autorisé à confesser que s'il en a reçu le « pouvoir » de l'évêque, pour un lieu et une population déterminés. On admirera dans ces instructions maintes fois rééditées l'art avec lequel le confesseur doit mettre son pénitent en confiance pour lui faire avouer ses fautes.

« Au commencement de la confession, et avant que les penitens disent leurs pechez, principalement s'ils sont personnes grossieres, ou qui ne se confessent que rarement, le Confesseur leur doit faire quelques interrogations, pour se sçavoir mieux conduire dans la suite de la confession ; qui sont celles qui suivent.

Premierement si le Confesseur ne connoît pas si le penitent est de ceux qu'il a pouvoir de confesser, il l'en doit interroger, et trouvant qu'il n'en est pas, il le doit renvoyer à celui qui en a le pouvoir.

Que s'il trouve qu'il en est, et que néanmoins il ne le connoisse pas, il le doit interroger de son état, de sa condition, de sa profession, de son métier, ou de l'exercice auquel il s'occupe.

Il luy demandera depuis quel temps il ne s'est confessé, luy representant le grand fruit qu'on tire des confessions frequentes ; s'il a accompli la penitence qu'on luy avoit imposée.

S'il sçait les articles de la Foy, et les Commandemens de Dieu, et de l'Église ; et ne les sçachant pas, il se conduira comme nous dirons cy-après.

S'il a fait la diligence necessaire pour examiner sa conscience, qui doit être telle qu'on a accoûtumé d'apporter à une affaire de très-grande importance ; celle de se présenter à ce Sacrement étant veritablement de cette sorte.

Il l'instruira encore en cette occasion selon qu'il le jugera nécessaire, de la manière en laquelle se doit faire l'examen de conscience pour se ressouvenir de tous ses pechez, et de leurs circonstances, comme de son representer en soy-même toute sa vie, la considerant premierement dans la diversité des âges ; dans son enfance, dans sa jeunesse, etc. Secondement dans la diversité des états dans lesquels il se sera trouvé, comme avant qu'il se mariât, et depuis dans son mariage, etc. Troisièmement dans les divers accidents de prospérité, d'adversité, de santé et de maladie, les divers temps, les divers offices qu'il a exercez, les compagnies qu'il a fréquentées, les lieux, les païs, les maisons où il a été, et où il a conversé ; et doit enfin rechercher en quoy il a peché en toutes ces choses, par pensées, paroles, ou actions.

(...)

Les interrogations étant finies, qui ne sont que comme des introductions, et des preparations à la confession, le Confesseur doit autant qu'il luy sera possible porter le penitent à s'accuser premierement de tous les pechez qu'il se souvient d'avoir commis.

Ce qu'ayant fait, et trouvant, comme il arrive le plus souvent, que le penitent a besoin d'être interrogé, afin de luy remettre en mémoire par ce moyen beaucoup de choses qu'il auroit oubliées, ou qu'il auroit dites avec confusion, ayant particulièrement soin de luy demander toujours le nombre des pechez mortels qu'il aura commis, en sorte que quoyque le penitent ne luy sçache pas rapporter bien precisement, il le luy doit faire dire neanmoins à peu près.

Il faut qu'il procede dans ces interrogations avec ordre : commençant par les Commandemens de Dieu, ausquels quoy que tous les chefs dont on doit interroger, se puissent reduire ; neanmoins ayant à traiter avec des personnes qui frequentent rarement ce Sacrement, il sera bon de parcourir les sept pechez capitaux, les cinq sens de l'homme, les Commandemens de l'Église, et les œuvres de misericorde.

Le Confesseur doit agir avec prudence, et avoir un soin particulier d'interroger le penitent des pechez dans lesquels les personnes de son état ont le plus souvent coûtume de tomber : et avec cette prudence il doit aussi user de grande precaution, lors qu'il l'interrogera des pechez de la chair, touchant lesquels il ne doit rechercher autre chose, ayant entendu l'espece du peché, et les circonstances qui l'aggravent notablement (...)

Il doit aussi user d'un particuliere circonspection, et prendre bien garde à la maniere en laquelle il doit interroger les femmes et les petits enfans, afin qu'il ne leur enseigne pas ce qu'ils ignorent

: il doit éviter de se servir de paroles qui puissent offenser les oreilles du pénitent, et s'empêcher de faire durant qu'il confesse, geste, ou action quelconque, dont ceux qui sont présents puissent conjecturer, que la personne qui se confesse à luy soit coupable de quelque énorme péché ; et aussi pour en pas épouvanter de sorte le pénitent, que cela fût cause qu'il supprimât quelque autre grand péché ; mais il doit au contraire l'encourager à s'accuser de tous ses crimes, pour énormes et pour sales qu'ils soient. »

Instructions et avis donnez aux cures par saint Charles Borromée,

Archevêque de Milan, éd. Lyon, 1694, chapitre IV.

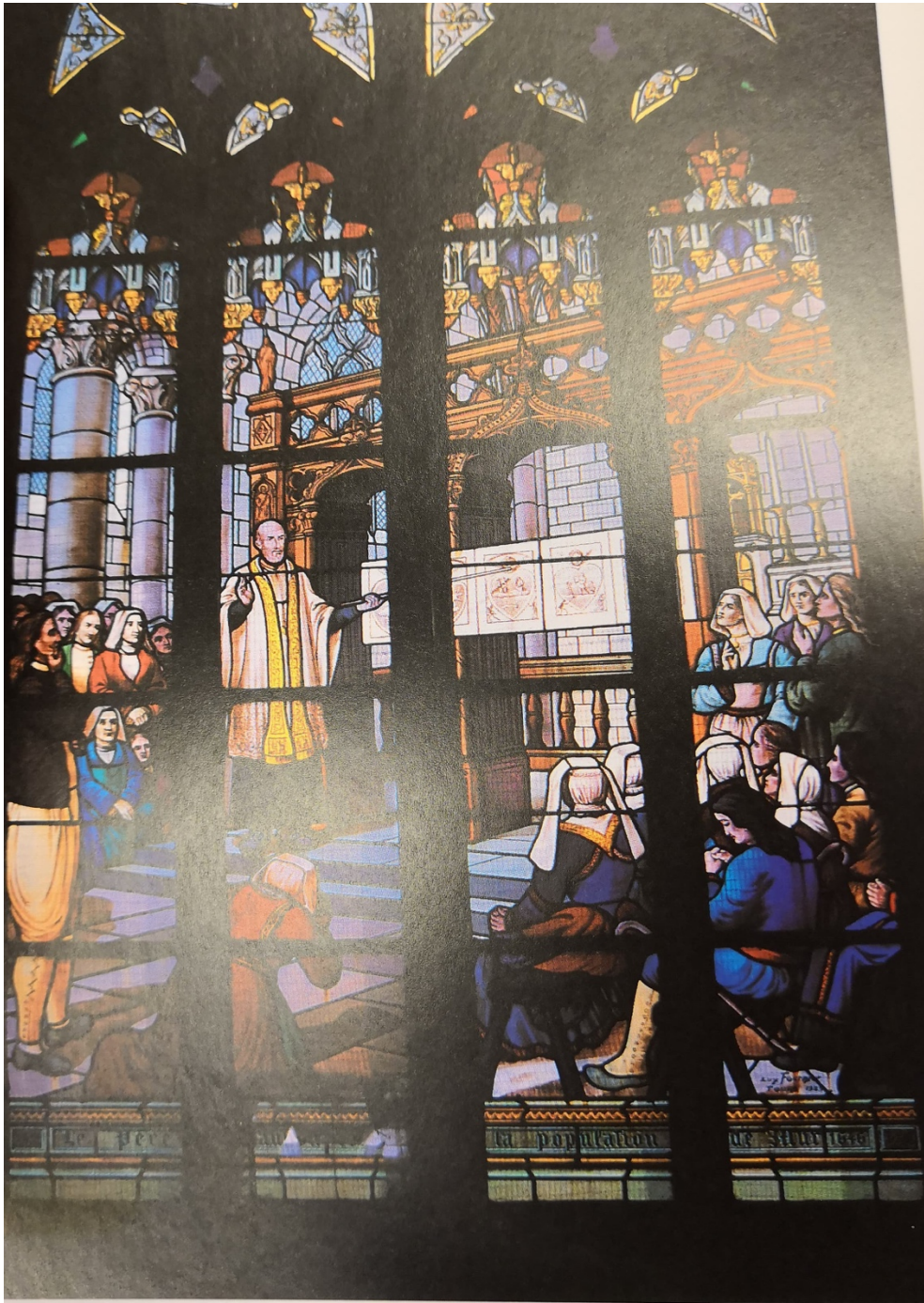
**Annexe 5** : Portrait de Julien Maunoir. Évêché de Quimper.



*Portrait de Julien Maunoir.  
Évêché de Quimper.  
Photo Michel Sinic.*

(© Michel Sinic.)

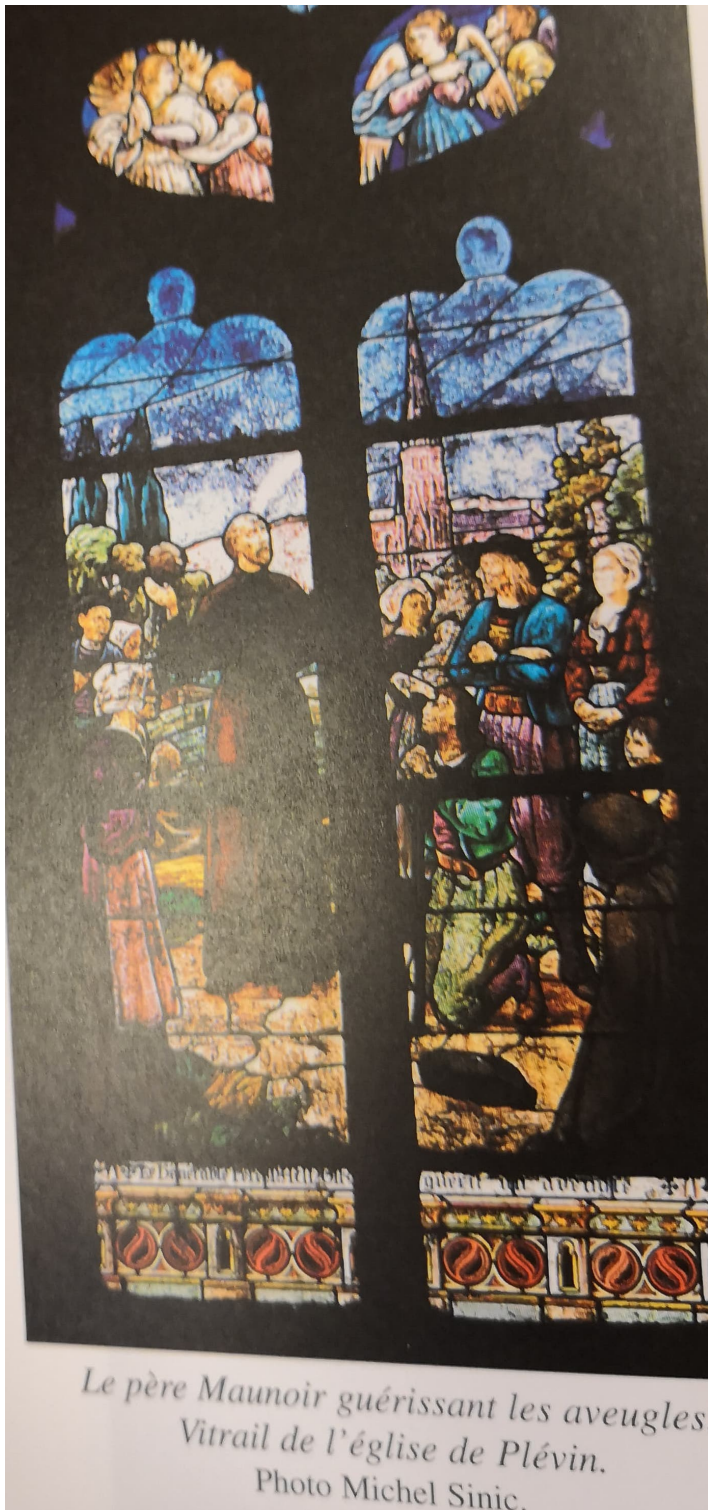
**Annexe 6 :** Une mission du Père Maunoir, où il utilise le taolennou, pour évangéliser les fidèles. Vitrail de l'église de Mûre-de-Bretagne.



*Une mission du père Maunoir, où il utilise le taolennou, pour évangéliser les fidèles.  
Vitrail de l'église de Mûre-de-Bretagne.  
Photo Michel Sinic.*

(© Michel Sinic.)

**Annexe 7 : Le Père Maunoir guérissant les aveugles. Vitrail de l'église de Plévin.**



(© Michel Sinic.)

**Annexe 8** : Résumé de la *Relation*, par Georges Dasquemie, dans BRUNET S.,

*Relation de la mission des Pyrénées (1635-1649). Le jésuite Jean Forcaud face à la montagne,*

Paris, CTHS, 2008, p. XCVIII (traduit du latin par Paul Fave).

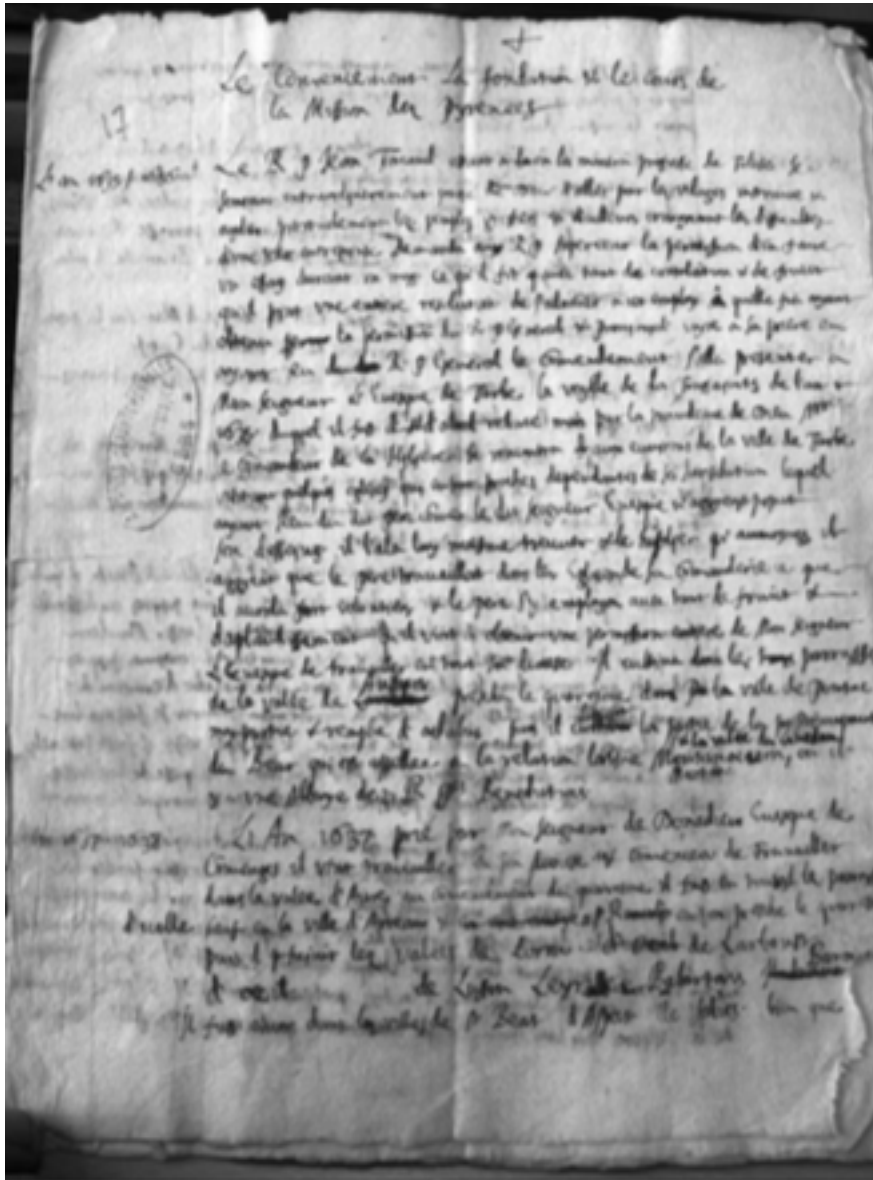


Figure 13 – Résumé de la *Relation*, par Georges Dasquemie.

(© Serge Brunet)

## Tables des annexes

**Annexe 1** : Règlement de police donné aux habitants d'Ens par le R.P. Jean Forcaud, de la Compagnie de Jésus le 13 juin 1637.

**Annexe 2** : Testament et oraison funèbre de Monsieur de Trémaria.

**Annexe 3** : L'organisation du catéchisme selon Julien Maunoir.

**Annexe 4** : Instructions aux confesseurs de Charles Borromée.

**Annexe 5** : Portrait de Julien Maunoir.

**Annexe 6** : Une mission du Père Maunoir, où il utilise le taolennou, pour évangéliser les fidèles.

**Annexe 7** : Le Père Maunoir guérissant les aveugles.

**Annexe 8** : Résumé de la *Relation*, par Georges Dasquemie.



# Bibliographie

## Sources imprimées

AUGER É., *Le Pedagogue d'armes pour instruire un prince chrestien à bien entreprendre et heureusement achever une bonne guerre, pour estre victorieux de tous les ennemis de son estat et de l'Eglise catholique*, Paris, 1568.

BORROMÉE C., *Instructions et avis donnez aux curez par saint Charles Borromée, archevêque de Milan*, éd. Lyon, 1694.

BOSHET A., *Le parfait missionnaire ou la vie du R.P. Julien Maunoir de la Compagnie de Jésus*, 1697.

GENÈVE C. (de), *Les Trophées sacrés ou Missions des Capucins en Savoie, dans l'Ain, la Suisse romande et la Vallée d'Aoste, à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et au XVII<sup>e</sup> siècle*, t.III, Vienne, 1653.

MAUNOIR J., *Le Sacré Collège de Jésus divisé en cinq classes, où l'on enseigne en langue armorique les leçons chrestiennes avec les 3 clés pour y entrer, un Dictionnaire, une Grammaire & syntaxe en même langue*, Quimper-Corentin, Jean Hardouin, 1659.

MICHAELIS S., *Histoire admirable de la possession et conversion d'une pénitente*, Paris, 1612.

PARCHEMINOU C., *En mission avec le Père Maunoir. Monsieur de Trémaria. 1619-1674*, Priziac, Imprimerie de l'Orphelinat Saint-Michel, 1937.

PEYRON P., *Abrégé de la vie de Marie-Amice Picart*, Morlaix, Imprimerie de P. Lanoé, 1892.

PEYRON P., « Catherine Daniélou au pays de Vannes. D'après un manuscrit du P. Maunoir : XVII<sup>e</sup> siècle », dans *Revue Morbihannaise*, 1906, p. 279-288.

SÉJOURNÉ X.-A., *Histoire du vénérable serviteur de Dieu. Julien Maunoir de la Compagnie de Jésus*, t. II, 1895.

SAILLY T., *Memorial testamentaire composé en faveur des soldats combattans sous l'Estandart de la crainte de Dieu. Par le R.P. Thomas Sailly de la Compagnie de Jesus. Partie premiere dediée à monseigneur Ambroise Spinola Marquis des Balbases, Chevalier de l'ordre de la Toison d'or, du conseil de Sa Majesté Catholique, Capitaine General de son armée au Palatinat Inferieur, &c.*, Louvain, chez Henri Hastens, Imprimeur de la Ville & Université, 1622.

## Sources éditées

BRUNET S., *Relation de la mission des Pyrénées (1635-1649). Le jésuite Jean Forcaud face à la montagne*, Paris, CTHS, 2008.

LEBEC É. (éd.), *Miracles et sabbats. Journal du père Maunoir. Missions en Bretagne – 1631-1650*, Paris, Les Éditions de Paris, Max Chaleil, 1997.

SALES F. (de), *Introduction à la vie dévote*, Paris, Seuil, 1962 (Livre de vie. 21-22 ; texte intégral révisé et présenté par Etienne-Marie Lajeunie o. p.).

## Travaux

*Entretien de Michel de Certeau*, le Nouvel Observateur, 25 septembre 1980.

*Prosopographia Iesuitica Belgica Antiqua (PIBA)*, III, Louvain, 2000.

ARS F., « Les missions en Bretagne au XVII<sup>e</sup> siècle », dans BÉTHOUART B. (et) MENGÈS-LE-PAPE C. (sous la dir.), *La transmission religieuse, entre continuité et rupture. Actes de la XX<sup>e</sup> Université d'été du Carrefour d'histoire religieuse. 9-12 juillet 2011*, Dunkerque, Les cahiers du Littoral, 2012, p. 307-314 (Les cahiers du littoral 2 ; 11).

BACKER A. (de), CARAYON, A. (e.a.), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles, Schepens, 1890-1960.

BENNASSAR B., « Mentalités, comportements et croyances », dans GIARD L. (et) VAUCELLES L. (de), *Les jésuites à l'âge baroque. 1540-1640*, Grenoble, Ed. Millon, 1996, p. 213-247 (Histoire des jésuites de la Renaissance aux Lumières).

BERNOS M., *Femmes et gens d'Église dans la France classique. XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Cerf, 2003 (Histoire religieuse de la France ; 23).

BERRIOT-SALVADORE E., *Un corps, un destin : la femme dans la médecine de la Renaissance*, Paris, Champion, 1993.

BERRIOT-SALVADORE E., « Le discours de la médecine et de la science », dans ZEMON DAVIS N. (et) FARGE A. (sous la dir. ; ouvr.) ; DUBY G. (et) PERROT M. (sous la dir.), *Histoire des femmes en Occident. 3. XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Plon, 1991, p. 359-395 ; en part. p. 373-378. (traduit de l'anglais par Anne Michel).

BILINKOFF J., *Related lives : confessors and their female penitents. 1450-1750*, Ithaca, Cornell university press, 2005.

BOESCH GAJANO S. (et) PACE E. (sous la dir.), *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, Brescia, Morcelliana, 2007.

- BONZON A., VENARD M. (et) MUCHEMBLED R. (sous la dir.), *La religion dans la France moderne (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Hachette (Carré Histoire ; 40).
- BREJON DE LAVERGNÉE M. (et) JULIA D., *Histoire des Filles de la Charité. XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle. La rue pour cloître*, Paris, Fayard, 2011.
- BRÉMOND H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris, Bloud & Gay, 1916-1935.
- BRODEUR R., *Femme, mystique et missionnaire. Marie Guyart de l'incarnation. Tours 1599 – Québec 1672. Actes du colloque organisé par le Centre d'études Marie de l'incarnation sous les auspices du Centre interuniversitaire d'études québécoises, Loretteville, du 22 au 25 septembre 1999*, Québec, Presse de l'Université Laval, 2002 (Religions, cultures et sociétés).
- BROWERS L., « Saily Thomas », dans *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático* (dorénavant DHCI), 4, Rome-Madrid, Institutum Historicum Societatis Iesu-Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- BRUN J. (le), *Sœur et amante. Les biographies spirituelles féminines du XVII<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 2013 (Titre courant, 1420-5254 ; 52).
- BRUNET S., *Les prêtres des montagnes. La vie, la mort, la foi dans les Pyrénées centrales sous l'Ancien Régime. Val d'Aran et diocèse de Comminges*, Aspet, Pyrégraph, 2001.
- BRUNET S., « Les mutations des lies et passeries des Pyrénées du XIV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle », dans *Annales du Midi*, n°114/240, 2002, p. 431-456.
- BRUNET S. (et) LEMAITRE N. (sous la dir.), *Clergés, communautés et familles des montagnes d'Europe. Actes du colloque « Religion et Montagnes ». Tarbes. 30 mai-2 juin 2002*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005 (Université de Paris I – Panthéon Sorbonne. Histoire moderne ; 50).
- BRUNET S., « De la foi des montagnards. La Mission des Pyrénées du jésuite Jean Forcaud (1635-1645) », dans COTTRET M. (et) GALLAND C. (sous la dir.), *Croire, ou ne pas croire*, Paris, Éditions Kimé, 2013, p. 189-212.
- BRUNET S., « Les montagnards vus par les missionnaires : la « Mission des Pyrénées » du jésuite Jean Forcaud (1635-1645) », dans *Histoire des Alpes*, 18, 2013, p. 155-176.
- BUHEZ (ASSOCIATION), *Les Bretons et Dieu*, Rennes, Ouest-France, 1985.
- CABANTOUS A. (et) HILDESHEIMER F. (textes réunis par), *Foi chrétienne et milieux maritimes (XV<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Publisud, 1989 (La France au fil des siècles).
- CARTON-DEL COURT M.-E., *Une mystique bretonne au XVII<sup>e</sup> siècle : la bonne Armelle. De pauvre servante à compagne de Dieu*, Louvain-la-Neuve, UCL, 2016 (Travail présenté dans le cadre d'un mémoire en vue de l'obtention d'une maîtrise en histoire).

CASTELNAU-L'ESTOILE C. (de), COPETE M.-L., MALDAVSKY A. (et) ZUPANOV I. G. (études réunies par), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs. XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Madrid, Casa de Velazquez, 2011 (collection de la Casa de Velazquez ; 120).

CERTEAU M. (de), *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982 (Bibliothèque des Histoires).

CERTEAU M. (de), *La possession de Loudun*, Paris, Julliard, 1970 (Archives (Julliard) ; 37).

CHÂTELLIER L., *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987 (Nouvelle bibliothèque scientifique).

CHÂTELLIER L. (et) A., « Les premières catéchistes des Temps Modernes. Confrères et consœurs de la Doctrine chrétienne aux XVI-XVIII<sup>e</sup> siècles », dans DELUMEAU J. (sous la dir.), *La religion de ma mère. Les femmes et la transmission de la foi*, Paris, Cerf, 1992, p. 286-299 (Cerf-Histoire).

CHÂTELLIER L., *La religion des pauvres. Les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Aubier, 1993.

CHÂTELLIER L., « Les jésuites et l'ordre social », dans GIARD L. (et) VAUCELLES L. (de), *Les jésuites à l'âge baroque. 1540-1640*, Grenoble, Ed. Millon, 1996, p. 143-154 (Histoire des jésuites de la Renaissance aux Lumières).

CHOUDHURY M., « Genre, religion et histoire de la culture politique et de la vie privée en France : le procès Girard-Cadière », dans MOSTACCIO S., CAFFIERO M., MAEYER J. (de) (e.a.), *Échelle de pouvoir, rapports de genre. Femmes, jésuites et modèle ignatien dans le long XIX<sup>e</sup> siècle*, Louvain-la-Neuve, Presse Universitaire de Louvain, 2014, p. 27-45 (L'atelier d'Erasmus, Histoire, littératures, livres).

CROIX A., *La Bretagne aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. La vie, la mort, la foi*, t. I, Paris, éd. Maloine, 1981.

CROIX A. et ROUDAUT F., *Les Bretons, la mort et Dieu : de 1600 à nos jours*, Paris, Messidor, 1984 (La passion de l'histoire).

CROIX A., *Cultures et religion en Bretagne aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Rennes, Presse universitaire de Rennes, 1995.

CROIX A., « Missions, Hurons et Bas-Bretons au XVII<sup>e</sup> siècle », dans *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, vol. 95, n°4, 1988, p. 487-498.

CORSI D., *Donne, cristiana e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea*, Rome, Viella, 2004.

COURTET A., « Compte-rendu de Louis Kerbiriou : Missionnaires et mystiques en Basse-Bretagne au XVII<sup>e</sup> siècle. I. Maunoir et l'organisation des Missions. Les mystiques : Catherine

Daniélou et Marie-Amice Picard », dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1927, 58, p. 128.

CUCHET G., « Jean Delumeau, historien de la peur et du péché. Historiographie, religion et société dans le dernier tiers du 20<sup>e</sup> siècle », dans *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 3, n°107, 2010, p. 145-155.

DANET A., « L'Inquisiteur et ses sorcières », dans INSTITORIS H. (et) SPRENGER J., *Le marteau des sorcières*, Grenoble, Milon, 2009, p. 7-87 (Atopia ; traduit du latin par Amand Danet).

DELANEY J. J. (et) TOBIN J. E., *Dictionary of Catholic biography*, Londres, Hale, 1961.

DELCORNO C., « Forme della predicazione cattolica fra Cinque e Seicento », dans BESOMI O. (et) CARUSO C. (sous la dir.), *Cultura d'élite e cultura popolare : nell'arco Alpino fra cinque e seicento*, Fribourg, Birkhäuser, 1995, p. 275-302.

DELPECH F., « La « marque » des sorcières : logique(s) de la stigmatisation diabolique », dans JACQUES-CHAQUIN N. (et) PRÉAUD M. (réunis par), *Le sabbat des sorciers en Europe (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles). Colloque internationale E.N.S. Fontenay-Saint-Cloud de novembre 1992*, Grenoble, Millon, c1993, p. 347-368.

DELUMEAU J. (et) BAUDET-DRILLAT G., *Un chemin d'histoire : chrétienté et christianisation*, Paris, Fayard, 1981.

DELUMEAU J., *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Fayard, 1990.

DELUMEAU J., *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Fayard, 1990.

DELUMEAU J. (et) COTTRET M. (sous la dir.), *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, 6<sup>e</sup> éd. ref., Paris, PUF, 1996 (Nouvelle Clio : l'histoire et ses problèmes).

DEMOUSTIER A., « La distinction des fonctions et l'exercice du pouvoir selon les règles de la Compagnie de Jésus », dans GIARD L. (sous la dir.), *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Paris, PUF, 1995, p. 3-33 (Bibliothèque des sciences).

DESLANDRES D., « Des ouvriers formidables à l'enfer. Épistémè et missions jésuites au XVII<sup>e</sup> siècle », dans *Mélanges de l'École française de Rome*, t. 111, n°1, 1999, p. 251-276.

DESLANDRES D., *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2003.

DESLANDRES D., « « Ce n'est pas moi, c'est l'autre! » : altérité, identité et mission d'après les *Relations* des jésuites », dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 2004, p. 193-207.

DESLANDRES D., « Entre persuasion et adhésion. La mission française au XVII<sup>e</sup> siècle », dans *Théologiques. Revue de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal*, vol. 13, n°1, 2005, p. 95-117.

DESLANDRES D., « Le rôle des femmes laïques dans les missions françaises au XVII<sup>e</sup> siècle », dans MALDAVSKY A. (sous la dir.), *Les laïcs dans la mission. Europe et Amériques. XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, Tours, Presse Universitaires François-Rabelais, 2017, p. 69-93 (Perspective historique).

DITCHFIELD S., « Decentering the Catholic Reformation : Papacy and peoples in the Early Modern World », dans *Archiv für Reformationsgeschichte/Archive for Reformation History*, n°101, 2010, p. 186-207.

DOMPNIER B., « Le missionnaire et son public. Contribution à l'étude de la prédication populaire », dans GOYET T. (et) COLLINET J.-P. (sous la dir.), *Journées Bossuet : la prédication au XVII<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque tenu à Dijon les 2,3 et 4 décembre 1977*, Paris, Nizet, 1980, p. 105-128.

DOMPNIER B., « Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode de conversion des missionnaires Capucins », dans *La conversion au XVII<sup>e</sup> siècle. Actes du XII<sup>e</sup> colloque de Marseille de janvier 1982*, Marseille, Centre méridional de rencontres sur le XVII<sup>e</sup> siècle, 1983, p. 257-273.

DOMPNIER B., « La Compagnie de Jésus et la mission intérieure », dans GIARD L. (et) VAUCELLES L. (de), *Les jésuites à l'âge baroque. 1540-1640*, Grenoble, Ed. Millon, 1996, p. 155-179 (Histoire des jésuites de la Renaissance aux Lumières).

DOMPNIER B., « Le diable des missionnaires des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles », dans SORREL C. (et) MEYER F. (réunis par), *Les missions intérieures en France et en Italie du XVI<sup>e</sup> siècle au XX<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque de Chambéry (18-20 mars 1999)*, Chambéry, Institut d'études savoisiennes, 2001, p. 233-246 (Bibliothèque des études savoisiennes ; 8).

DOMPNIER B., « Mission lointaine et spiritualité sacerdotale au XVII<sup>e</sup> siècle », dans ROUTHIER G. (et) LAUGRAND F., *L'espace missionnaire : lieu d'innovations et de rencontres interculturelles. Actes du colloque de l'Association francophone œcuménique de missiologie, du Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme organisé et du Centre Vincent Lebbe (Québec, Canada, 23-27 août 2010)*, Paris, Karthala, 2002, p. 49-69 (Mémoire d'Églises).

DOMPNIER B., HOURS B. (et) HUREL D.-O., *Missions, vocations, dévotions. Pour une anthropologie historique du catholicisme moderne*, Lyon, LARHRA, 2015 (Chrétiens et sociétés. Documents et Mémoires ; 26).

DOMPNIER B., « La France, terre de missions dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle » dans CELTON Y. (sous la dir.), *DOM Michel Le Nobletz. Mystique et société en Bretagne au XVII<sup>e</sup> siècle*, Brest, Centre de Recherche Bretonne et Celtique à l'Université de Bretagne Occidentale, 2018, p. 33-51 (Collectif).

FABRE P.-A. (et) VINCENT B., « Présentation », dans *ID.* (études réunies par), *Missions religieuses modernes. « Notre lieu est le monde »*, Rome, École française de Rome, 2007, p. 3 (Collection de l'École française de Rome ; 376).

FARGE A., « Les évidentes émeutières », dans ZEMON DAVIS N. (et) FARGE A. (sous la dir. ; ouvr.) ; DUBY G. (et) PERROT M. (sous la dir.), *Histoire des femmes en Occident. 3. XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Plon, 1991, p. 481-486.

FROESCHLÉ-CHOPARD M.-H., *Dieu pour tous et Dieu pour soi. Histoire des confréries et de leurs images à l'époque moderne*, Paris, L'Harmattan, 2007.

GALL J.-M. (le), « La virilité des clercs », dans VIGARELLO G., *Histoire de la virilité. I. L'invention de la virilité de l'Antiquité aux Lumières*, Paris, Seuil, 2011, p. 213-230.

GODINEAU D., *Les femmes dans la France moderne : XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Colin, 2015 (Collection U. Histoire).

HENNEAU M.-E., « Missionnaires aux frontières du protestantisme », dans BRODEUR R., *Femme, mystique et missionnaire. Marie Guyart de l'incarnation. Tours 1599 – Québec 1672. Actes du colloque organisé par le Centre d'études Marie de l'incarnation sous les auspices du Centre interuniversitaire d'études québécoises, Loretteville, du 22 au 25 septembre 1999*, Québec, Presse de l'Université Laval, 2002, p. 37-53 (Religions, cultures et sociétés).

HERMAN DE FRANCESCHI S., « La femme aux mains des jésuites. Genèse d'un lieu commun de l'antijésuitisme français (17<sup>e</sup>-19<sup>e</sup> siècles) », dans MOSTACCIO S. (éd.), *Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux. L'éducation religieuse des femmes après le concile de Trente*, Louvain-la-Neuve, Academia, 2010, p. 205-226.

HUFTON O., « Dans le travail et la famille », dans ZEMON DAVIS N. (et) FARGE A. (sous la dir. ; ouvr.) ; DUBY G. (et) PERROT M. (sous la dir.), *Histoire des femmes en Occident. 3. XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Plon, 1991, p. 37-57 (traduit de l'anglais par Anne Michel).

LABROUSSE E. (et) SAUZET R., « La lente mise en place de la Réforme tridentine (1598-1661) », dans GOFF J. (le) (et) RÉMOND R. (sous la dir.), *Histoire de la France religieuse. 2. Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, t. II, Paris, Seuil, c.1988, p. 321-473.

LAVEN M., *Mission to China : Matteo Ricci and the Encounter with the East*, Londres, Faber, 2011.

- LURIA K., *Sacred Boundaries. Religious Coexistence and Conflict in Early-Modern France*, Washington, The Catholic University of America Press, 2005.
- M. JONES F., *Alphonse de Liguori 1696-1787. Fondateur des Rédemptoristes*, Irlande, Macmilland, 2012 (traduit de l'anglais par Noël Wickers).
- MAJORANA B., « Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie » dans *Annales*, vol. 57, n°2, avril 2002, p. 297-320.
- MALENA A., « Madri in spirito. Note di lettura su direzione spirituale e discorso autobiografico negli scritti di Paola Maria i Gesù Centurione (1586-1646) e Francesca Toccafondi (1638-1685) », dans BOESCH GAJANO S. (et) PACE E. (sous la dir.), *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, Brescia, Morcelliana, 2007., p. 317-339.
- MONGINI G., « Devozione e illuminazione. Direzione spirituale e esperienza religiosa negli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola. », dans ZARRI G., *Storia della direzione spirituale. 3. L'età moderna*, Brescia, Morcelliana, 2008, p. 241-288.
- MOSTACCIO S., « Per via donna. Il laboratorio della mistica al servizio degli Esercizi spirituali : il caso Gagliardi/Berinzaga », dans ZARRI G., *Storia della direzione spirituale. 3. L'età moderna*, Brescia, Morcelliana, 2008, p. 311-329.
- MOSTACCIO S. (éd.), *Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux. L'éducation religieuse des femmes après le concile de Trente*, Louvain-la-Neuve, Academia, 2010.
- MOSTACCIO S. (et) PAVONE S., « Une histoire de longue durée. Le modèle ignatien par les hommes et par les femmes », dans MOSTACCIO S., CAFFIERO M., MAEYER J. (de) (e.a.), *Échelles de pouvoir, rapports de genre. Femmes, jésuites et modèle ignatien dans le long XIX<sup>e</sup> siècle*, Louvain-la-Neuve, Presse Universitaire de Louvain, 2014, p. 3-26 (L'atelier d'Erasmus, Histoire, littératures, livres).
- MOSTACCIO S., « Shaping the Spiritual Exercises: the *Maisons des retraites* in Brittany during the Seventeenth Century as a Gendered Pastoral Tool », dans *Journal of Jesuit Studies*, 4, vol. n°2, 2015, p. 659-684.
- MOSTACCIO S., « Des hommes et des femmes : discours et pratiques, de DOM Michel Le Nobletz aux jésuites de la mission bretonne, en passant par Catherine de Francheville », dans CELTON Y. (sous la dir.), *DOM Michel Le Nobletz. Mystique et société en Bretagne au XVII<sup>e</sup> siècle*, Brest, Centre de Recherche Bretonne et Celtique à l'Université de Bretagne Occidentale, 2018, p. 215-231 (Collectif).
- MOSTACCIO S., « Spiritual Exercises : Obedience, Conscience, Conquest », dans ZUPANOV I. (éd.), *The Oxford handbook of Jesuits*, New York, Oxford University Press, 2018, p. 75-104.
- MUCHEMBLED R., *Sorcières, justice et société aux 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles*, Paris, Imago, 1987.

MUCHEMBLED R., *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne. XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Flammarion, 1991 (Champs, 252).

O'MALLEY J. W., *Les premiers jésuites 1540-1565*, Paris, Desclée De Brouwer, 1999 (Christus. Essais Christus, 0985-6455 ; 88 ; traduit de l'anglais par Édouard Boné).

PALOU J., *De la sorcellerie, des sorciers et de leurs juges*, Sazeray, Presses des Mollets, 1972.

PAPE C. (sous la dir.), *La transmission religieuse, entre continuité et rupture. Actes de la XX<sup>e</sup> Université d'été du Carrefour d'histoire religieuse. Montauban. 9-12 juillet 2011*, Dunkerke, Les cahiers du Littoral, 2012, p. 307-314 (Les cahiers du littoral 2 ; 11).

PIZZORUSSO G., « La congrégation de *Propaganda Fide* à Rome. Centre d'accumulation et de production de « savoirs missionnaires » (XVII<sup>e</sup> – début XIX<sup>e</sup> siècle) », dans CASTELNAU-L'ESTOILE C. (de), COPETE M.-L., MALDAVSKY A. (et) ZUPANOV I. G. (études réunies par), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs. XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Madrid, Casa de Velazquez, 2011, p. 25-40 (collection de la Casa de Velazquez ; 120).

POMATA G., « La storia delle donne. Una questione di confine », dans LUNA G. (de), ORTOLEVA P. (et) REVELLI M., *Il mondo contemporaneo. Gli strumenti della ricerca. 2.1 Questioni di metodo*, Florence, La Nuova Italia, 1983, p. 1434-1464.

PROSPERI A., *Tribunali della coscienza : inquisitori, confessori, missionari*, Turin, Einaudi, c1996.

PROSPERI A., « The Two Standards. The Origins and Development of a Celebrated Ignatian Meditation. », dans *Journal of Jesuit Studies*, 2, 2015, p. 361-386.

RAPLEY E., *The Devotes. Women and church in seventeenth-century. France*, Montréal, McGill-Queen's university press, 1990 (McGill-Queen's studies in the history of religion. 4).

ROCCA S. (la), « L'enfant Jésus et les femmes du XVII<sup>e</sup> siècle. Une dévotion émancipatrice ? », dans *Clio*, 1, n°15, 2002, p. 17-36.

ROBION C.-M., « « Indes pyrénéennes ». Les communautés montagnardes vues par les missionnaires jésuites au XVII<sup>e</sup> siècle. », dans BRUNET S. (et) LEMAITRE N. (sous la dir.), *Clergés, communautés et familles des montagnes d'Europe. Actes du colloque « Religion et Montagnes »*. Tarbes. 30 mai-2 juin 2002, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 293-304 (Université de Paris I – Panthéon Sorbonne. Histoire moderne ; 50).

SALLMANN J.-M., « Sorcières », dans ZEMON DAVIS N. (et) FARGE A. (sous la dir. ; ouvr.) ; DUBY G. (et) PERROT M. (sous la dir.), *Histoire des femmes en Occident. 3. XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Plon, 1991, p. 455-467.

SAUVY A., *Le miroir du cœur. Quatre siècles d'images savantes et populaires*, Paris, Cerf, 1989.

- SCARAFFIA L. (et) ZARRI G., *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Bari, Laterza, 2009.
- SCOTT J.-W., « Il « genre » : un'utile categoria di analisi storica », dans *Rivista di storia contemporanea*, vol. 16, n°4, 1987, p. 560-587.
- SOLFAROLI CAMILLOCCI D. (et) PITASSI M.-C. (éd.), *Les modes de la conversion confessionnelle à l'époque moderne : autobiographie, altérité et construction des identités religieuses*, Florence, Olschki, 2010.
- STRASSER U., « « The first form of Grace ». Ignatius of Loyola and the Reformation of Masculinity », dans HENDRIX H. S. (et) KARANT-NUNN C.S. (sous la dir.), *Masculinity in the Reformation Era*, Kirksville, Truman State University Press, 2008, p. 45-70.
- SUBRAHMANYAM S., « Par-delà l'incommensurabilité : pour une histoire connectée des empires aux temps modernes », dans *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 5, n° 54-4bis, 2007, p. 34-53.
- THÉRY C., « Un jésuite et un Récollet parmi les femmes : Paul Le Jeune et Gabriel Sagard chez les sauvages du Canada » dans *Les Jésuites parmi les hommes aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Clermont-Ferrand, Université de Clermont-Ferrand. Faculté des lettres et sciences humaines, 1988, p. 105-113 (Université de Clermont-Ferrand II. Faculté des lettres et sciences humaines. 25).
- TIMMERMANS L., *L'accès des femmes à la culture 1598-1715. Un débat d'idée de S. François de Sales à la Marquise de Lambert*, Paris, Champion, 1993.
- VAUCHEZ A., *Les laïcs au Moyen-Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Cerf, 1987 (Cerf-Histoire, 0769-2633).
- VENARD M., « Missions lointaines et/ou missions intérieures dans le catholicisme français de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle », dans *Actes du colloque de Lyon : les réveils missionnaires en France du Moyen Âge à nos jours, XIIIe-XXe siècle (29-31 mai 1980)*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 83-89.
- VENARD M., « Les missions intérieures », dans VENARD M. (sous la responsabilité), MAYEUR J.-M. (sous la dir. e.a.), BARRIE V. (avec la collab. e.a.), *L'âge de raison : 1620/30-1750*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 310-319 (Histoire du christianisme des origines à nos jours ; 9).
- WEBER R., *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, 4<sup>e</sup> éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994 (Revue par Roger Gryson).
- ZARRI G., *Storia della direzione spirituale. 3. L'età moderna*, Brescia, Morcelliana, 2008.
- ZARRI G., *Uomini e donne nella direzione spirituale (secc. XIII-XVI)*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2016.

ZEMON DAVIS N., *Juive, catholique, protestante. Trois femmes en marge au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 1997 (La librairie du XX<sup>e</sup> siècle ; traduit de l'anglais par Angélique Levi).

## Ressources en ligne

« Peyron Paul », *Notice bibliographique du catalogue de la BNF* (voir : <https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12157256h>, consulté le 15/07/2019).

MARIN L. (et) VERRIER J., « Récit », dans *Encyclopaedia Universalis* ( voir : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/recit/>, consulté le 20/07/2019).



# Table des matières

<b>INTRODUCTION</b> .....	<b>9</b>
<b>DIFFERENTS AUTEURS IMPORTANTS</b> .....	<b>13</b>
<b>CHAPITRE I : PRÉSENTATION DES SOURCES</b> .....	<b>17</b>
<b>SOURCES PRINCIPALES</b> .....	<b>17</b>
Journal du Père Maunoir .....	17
Journal du Père Forcaud.....	18
Caractéristiques de la langue latine utilisée au sein des Relations.....	20
Les archives romaines de la Compagnie.....	21
<b>SOURCES COMPLEMENTAIRES</b> .....	<b>23</b>
<b>UTILISATION DES SOURCES</b> .....	<b>24</b>
<b>PLACE DE LA PROBLEMATIQUE DE LA MASCULINITE ET DE LA FEMINITE</b> .....	<b>24</b>
<b>LES MISSIONNAIRES</b> .....	<b>25</b>
Julien Maunoir.....	25
Jean Forcaud.....	28
La mission des Pyrénées.....	29
<b>PARTIE I : ENTRE INDEPENDANCE ET SOUMISSION : MISSIONNAIRES ET MISSIONNEES, DES RELATIONS QUI SE NOUENT</b> .....	<b>31</b>
<b>CHAPITRE I : LES MISSIONNEES, ROUAGES ESSENTIELS A LA MISSION</b> .....	<b>33</b>

<b>LA PLACE DES FEMMES DANS L'ÉGLISE AU XVII<sup>E</sup> SIECLE .....</b>	<b>33</b>
<b>LA POSITION DE LA COMPAGNIE DE JESUS.....</b>	<b>34</b>
<b>LES « AIDANTES » : ESSENTIELLES A LA MISSION.....</b>	<b>36</b>
Caractéristiques des missions de Maunoir : preuves de l'implication féminine .....	38
<b>LES FEMMES INCLUES DANS LES MISSIONS : UN ROLE D'EXEMPLE ?.....</b>	<b>43</b>
La mystique. Les vies d'Amice Picart et de Catherine Daniélou.....	43
Les confréries de Pénitentes .....	50
Mystiques et Pénitentes : un rôle d'exemple.....	53
<b>CHAPITRE II : LES MISSIONNÉES, POSSÉDÉES PAR LE DÉMON ET EN PROIE AUX SUPERSTITIONS. ....</b>	<b>59</b>
<b>APERÇU DE LA SITUATION .....</b>	<b>59</b>
Omniprésence de la mort et crainte de l'enfer chez les bretons.....	59
Le diable dans les superstitions dans les Pyrénées.....	60
L'origine de ces croyances .....	60
L'image de la femme : une vision diabolique .....	61
Le « Malleus Maleficarum » .....	63
<b>LA SORCELLERIE .....</b>	<b>64</b>
<b>L'EMPRISE DIABOLIQUE .....</b>	<b>68</b>
<b>LA SUPERSTITION.....</b>	<b>69</b>
<b>L'INFLUENCE DU SALUT DES AMES : LA CONFESSION TRIDENTINE ADAPTEE AUX MISSIONS RURALES.....</b>	<b>72</b>
Dramatisation de la mission avant la pastorale de la séduction .....	72

La confession puis la conversion : un moyen de vaincre le démon .....	74
Une véritable guerre sainte contre Satan.....	76
Exemple de dramatisation et du combat contre le mal chez Jean Forcaud .....	77
<b>PARTIE II : MISSIONNAIRES/MISSIONNE.E.S : REPRESENTATIONS DE LA MASCULINITE ET DE LA FEMINITE .....</b>	<b>83</b>
<b>CHAPITRE I : REPRESENTATIONS DE LA FEMINITE AU SEIN DE LA SOCIETE ET DE LA MASCULINITE DANS LA COMPAGNIE DE JESUS .....</b>	<b>85</b>
<b>LA RELIGION CATHOLIQUE : MASCULINE DANS SES FONDEMENTS .....</b>	<b>85</b>
<b>LA MULTIPLICITE DES IDENTITES DES MISSIONNAIRES JESUITES .....</b>	<b>85</b>
Le missionnaire : une vocation apostolique .....	86
Le missionnaire : un juge .....	87
Le missionnaire : un rôle d'exemple .....	88
Le missionnaire : messager de la Parole divine .....	91
Trois modèles de masculinité dans la littérature jésuite.....	91
La fluidité des genres : une masculinité particulière en mission.....	93
<b>UNE MASCULINITE DE « SUBVERSION ».....</b>	<b>94</b>
<b>LA PERCEPTION DE LA MASCULINITE DES MISSIONNAIRES PAR LES MISSIONNE.E.S .....</b>	<b>94</b>
<b>PERCEPTION DE LA FEMINITE PAR NOS MISSIONNAIRES .....</b>	<b>96</b>
La paysanne. Figure centrale entre soins, enfance et mariage .....	96
La « citadine » : une certaine indépendance et liberté d'association .....	102
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>107</b>

<b>ANNEXES .....</b>	<b>113</b>
<b>ANNEXE 1 .....</b>	<b>113</b>
<b>ANNEXE 2 .....</b>	<b>117</b>
<b>ANNEXE 3 .....</b>	<b>119</b>
<b>ANNEXE 4 .....</b>	<b>124</b>
<b>ANNEXE 5 .....</b>	<b>127</b>
<b>ANNEXE 6 .....</b>	<b>128</b>
<b>ANNEXE 7 .....</b>	<b>129</b>
<b>ANNEXE 8 .....</b>	<b>130</b>
<b>TABLES DES ANNEXES .....</b>	<b>131</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>133</b>
<b>SOURCES IMPRIMEES .....</b>	<b>133</b>
<b>SOURCES EDITEES .....</b>	<b>134</b>
<b>TRAVAUX.....</b>	<b>134</b>
<b>RESSOURCES EN LIGNE .....</b>	<b>143</b>
<b>TABLE DES MATIERES .....</b>	<b>145</b>



**UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN**  
**Faculté de philosophie, arts et lettres**

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | [www.uclouvain.be/fial](http://www.uclouvain.be/fial)