N° d'ordre NNT : 2017LYSE2086

THESE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

Opérée au sein de

L'UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2

École Doctorale : ED 483 Sciences sociales

Discipline : Histoire

Soutenue publiquement le 29 septembre 2017, par :

Caroline MULLER

La direction de conscience au XIXe siècle (France, 1850-1914)

Contribution à l'histoire du genre et du fait religieux

Devant le jury composé de :

Denis PELLETIER, Professeur des universités, École Pratique des Hautes Études, Président
Rebecca ROGERS, Professeure des universités, Université Paris Descartes, Rapporteure
Manuela MARTINI, Professeure des universités, Université Lumière Lyon 2, Examinatrice
Guillaume CUCHET, Professeur des universités, Université Paris 12, Examinateur
Carol E. HARRISON, Professeure d'université, University of South Carolina
Bruno DUMONS, Directeur de recherche, C.R.N.S., Directeur de thèse

Contrat de diffusion

Ce document est diffusé sous le contrat *Creative Commons* « Paternité – pas d'utilisation commerciale – pas de modification » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.

Université Lumière Lyon 2

École doctorale 483 ScSo

Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes (UMR 5190)

La direction de conscience au XIXe siècle (France, 1850-1914)

Contribution à l'histoire du genre et du fait religieux

Caroline MULLER

Thèse dirigée par M. Bruno DUMONS, directeur de recherche au CNRS, et soutenue le 29 septembre 2017, après avis des rapporteurs, devant le jury d'examen composé de :

M. Guillaume CUCHET, Professeur d'histoire contemporaine à l'Université de Paris Est Créteil

Mme Carol E. HARRISON, Professor of History, University of South Carolina

Mme Manuela MARTINI, Professeure d'histoire contemporaine à l'Université de Lyon 2

M. Denis PELLETIER, Directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études

Mme Rebecca ROGERS, Professeure en histoire de l'éducation, Université Paris Descartes

Remerciements

Mes remerciements vont d'abord à Bruno Dumons qui a accepté de diriger ce travail et qui m'a accompagnée tout au long de ces cinq années avec patience, disponibilité et enthousiasme. Les relectures attentives et conseils avisés ont participé à faire de l'écriture de cette thèse un moment apaisé.

Je remercie Guillaume Cuchet, Carol Harrison, Manuela Martini, Rebecca Rogers, Denis Pelletier d'avoir consenti à discuter de mon travail en rejoignant mon jury.

Loin d'être une aventure individuelle, cette thèse est le produit d'enrichissements multiples au contact d'institutions et équipes que je souhaite également remercier. La première partie de cette thèse a été menée entre 2012 et 2015 à Lyon, la seconde à Reims entre 2015 et 2017.

Le Laboratoire de Recherche Historique Rhône Alpes (LARHRA) et l'Université Lyon 2 ont soutenu et accueilli ce travail, financé mes déplacements scientifiques ; mes remerciements vont en particulier à mes collègues Christophe Capuano, Monica Martinat et Marianne Thivend, pour m'avoir confié des charges d'enseignements et conseillée sur l'écriture. Au sein du laboratoire, je remercie également l'équipe des doctorant·es pour l'aide apportée et les lundis après-midi : Charlotte Gobin, Aurélien Zaragori et Solenn Huitric.

D'autres équipes de travail, formelles et informelles, m'ont aidée à progresser grâce à des invitations dans des séminaires ou ateliers : je pense à Romain Carnac, Marion Maudet, Josselin Tricou, Anthony Favier, Léo Botton, ainsi qu'à Florence Rochefort. Que toutes et tous en soient remercié·es. Une pensée particulière est adressée à Anne Verjus : cette thèse n'a cessé de s'enrichir au contact de nos échanges, depuis le séminaire de sciences politiques à l'ENS de Lyon en 2010 jusqu'aux toutes dernières semaines de ce travail.

Après mon recrutement comme PRAG à l'université de Reims Champagne Ardenne et mon association au Centre d'Etudes et de Recherche en Histoire Culturelle (CERHIC), les collègues rémois m'ont accompagnée durant les deux dernières années, par leurs conseils, et leur amitié : je remercie Véronique Beaulande, Yann Calbérac, Delphine Diaz, Aurélien Girard, Bertrand Goujon, Nadia Vargaftig, Noémie Villacèque, Frédéric Gugelot.

Ce travail doit beaucoup à ses relecteurs et relectrices : je remercie Véronique Beaulande, Christian Ingrao, Anthony Favier, Anne Verjus, Bertrand Goujon, Noémie Recous. Ma reconnaissance va aussi à Nicolas Guyard, camarade indispensable, qui m'a relue et épaulée ces dernières années, du rivage des Syrtes à la BNF. Solène Zores, Yann Calbérac, Véronique Servat, Nicolas Borg, Mathieu Cohen et Delphine Mantienne qui ont consacré du temps précieux à traquer les coquilles. Enfin je remercie Jean-Paul Zores qui a travaillé aux recherches généalogiques.

Autre équipe, dématérialisée cette fois : je remercie vivement toute la communauté Twitter qui a suivi l'élaboration puis l'écriture de cette thèse, presqu'au jour le jour, et devenue au fil du temps une véritable communauté de collègues et d'ami·es dont je me passerais difficilement. Ses membres sont hélas trop nombreux pour être tous mentionnés ici. Je pense cependant à Emmanuel, Émilien, Frédéric, Benoît, Flavien, Thibault, Franziska, @Clairedesbois, Véronique S., Stéphanie C., Stéphanie L., Simon, Elsa, Pauline F., Mélodie, Marie-Anne, Maïeul, Juliette, François-Ronan, Pauline D., Anne B., Anne G.E., Romain, Claire, Guillaume, Thomas, @zeptentrion, @le_cheikh et toute la #teamredaction. Le réseau a été précieux pour rompre la solitude du travail de recherche et trouver humour, réconfort et conseils méthodologiques.

Ma reconnaissance va aussi à mes ami·es. : Alexie, Amandine, Anne, Denis, Emmanuel, Hélène, Laura, Nathalie, Sara, Véronique, Noémie V., Vincent, Aurélie, Anouk, Noémie R., Nicolas, Solène, Mario. Leur soutien m'a été indispensable tout au long de ces années, et particulièrement dans la dernière ligne droite. Une pensée particulière pour Delphine et Olivier (mais aussi Léonie) qui m'ont si souvent ouvert leur maison pour mes séjours de travail à Paris, notamment à l'été 2016. Je remercie Nicolas qui a regardé naître cette thèse et sans qui rien n'aurait été possible. Sébastien, qui m'a fait « entendre » les lettres et qui sait ce que je lui dois.

Enfin je remercie ma famille — Papa, Maman — qui n'ont jamais cessé de croire en ma capacité à relever les défis, et m'ont soutenue matériellement et moralement tout au long de ce parcours. Cette thèse est la leur. Je remercie Mathieu, devenu « second spécialiste de la direction de conscience en France », dont l'affection constante et patiente a été cruciale au fil de l'année qui m'a permis d'achever ce travail.

À mes parents : voici le premier livre.

Note d'intention

Au fil de mon doctorat, de nombreux questionnements ont émergé au sujet de la forme de ce manuscrit et des libertés qu'il était possible de prendre vis-à-vis des codes académiques qui président à l'écriture d'une thèse. Mon carnet Hypothèses, tenu en ligne depuis 2012, retrace ces questionnements[1]. À l'issue de ce chemin, il me paraît nécessaire de rendre explicites les choix d'écriture qui sous-tendent cette thèse. J'ai cherché à concilier deux projets *a priori* peu compatibles : celui de m'adresser aux historien·nes[2] spécialistes du XIXe siècle ; celui de m'adresser à un public moins averti, car « il est agréable d'accueillir le non-spécialiste comme un ami[3] ». Ce dernier désir répondait à plusieurs interrogations de fond de ma pratique d'apprentie historienne. L'histoire connaît aujourd'hui une crise de la diffusion : au-delà des ventes limitées des ouvrages strictement académiques, l'insuccès concerne aussi désormais les livres de vulgarisation proposés par les historien·nes, concurrencés directement par des personnalités médiatiques dont le propos est bien souvent très loin des exigences de scientificité en vigueur à l'université[4]. Cela fait naître au sein de la communauté historienne des débats intenses concernant la place de l'historien·ne dans la vie publique et culturelle.

Ce désamour du grand public pour les ouvrages d'histoire présentés sous forme « classique » pourrait s'expliquer par des modes d'écriture trop éloignés des attentes des non-spécialistes. Mon travail s'inscrit dans ces tentatives de recherche de formats moins corsetés. Il ne s'agit pas d'inventer une nouvelle forme, puisque l'objectif d'un manuscrit de thèse est d'abord de montrer que l'on sait répondre à des critères de scientificité qui passent, entre autres, par des codes d'écriture définis par l'académie ; mais plutôt d'explorer, dans certaines parties du manuscrit, les possibles offerts par la plasticité de mon matériau principal : les correspondances. À la différence d'autres types de documents, la lettre peut faire entrer un public large dans un univers immédiatement intelligible. Elle est donc particulièrement précieuse pour construire des ponts avec le grand public. Je me suis appuyée sur cette richesse

---

[1] Voir http://consciences.hypotheses.org/. Une sélection de billets est disponible dans les annexes.

[2] Le manuscrit est rédigé dans une écriture semi-inclusive : les phrases ne sont pas toujours complètement neutralisées, mais l'usage du point médian (historien·nes, dirigé·es) permet de faire apparaître les genres masqués par l'universel masculin.

[3] Ivan Jablonka, *L'Histoire est une littérature contemporaine : manifeste pour les sciences sociales*, Paris, Éditions du Seuil, 2014, p. 295.

[4] Voir par exemple les ouvrages de Loránt Deutsch qui ont suscité de vives polémiques au sein de la communauté historienne.

pour proposer deux parcours de lecture.

Un premier itinéraire est tout à fait classique et suit l'enchaînement de chapitres thématiques et chronologiques qui analysent la pratique de la direction de conscience comme objet historique. Pour suivre ce parcours, il suffit simplement de lire le manuscrit de façon linéaire.

Un second itinéraire mènera directement lecteurs et lectrices aux « histoires de direction » disséminées au fil du manuscrit. Ces « histoires » sont des « zooms » qui se concentrent sur une correspondance particulière, dont les protagonistes sont présentés en détail et réintégrés dans un récit long, à l'inverse des exemples cités dans les chapitres. Elles permettent de plonger dans le développement de l'échange entre directeur et dirigé·e en laissant la place à des citations plus longues. Chacune de ces histoires s'achève sur une mise en perspective analytique afin que le lecteur ou la lectrice puissent comprendre la question posée sans toujours revenir au cheminement théorique présenté dans les chapitres. Le mode d'écriture de ces histoires est un petit pas de côté à l'égard des codes d'écriture académiques puisque j'ai choisi de réduire au maximum les notes de bas de page. Il est bien sûr tout à fait possible d'approfondir le questionnement en retournant ensuite au chapitre plus classique dans lequel est incorporée l'histoire. Ce lecteur ou cette lectrice peut immédiatement escamoter la suite de cette introduction et reprendre sa lecture un peu plus loin[5], usant ainsi de l'un des dix commandements du lecteur de Daniel Pennac : le droit de sauter des pages[6].

De son côté, le public spécialiste peut lire ces « histoires » comme une défense et illustration des thèses soutenues dans les chapitres classiques. En effet, ce choix de thèse « à double entrée » tient aussi à une réflexion méthodologique sur la manière de décrire et présenter mon matériau. Chaque dossier documentaire a ses propres logiques : disséminer des extraits de lettres au fil du raisonnement ne me paraît pas suffisant pour donner à voir ce qui se joue dans chaque relation de direction de conscience. Ces « histoires » offrent la possibilité d'une contextualisation approfondie, d'une meilleure connaissance de l'inscription sociale et culturelle des acteurs, de mieux saisir ce qu'ils espèrent lorsqu'ils entrent en direction, les rythmes et la matérialité de la correspondance. Elles permettent de faire connaissance avec dirigé·es et directeurs de conscience, dans tous les sens du terme.

---

[5] Une table des matières spécifique a été créée pour faciliter ce chemin de lecture.
[6] Daniel Pennac, *Comme un roman*, Paris, Gallimard, 2015.

Introduction

Débutant cette thèse en 2012, j'ai commencé à présenter mon sujet autour de moi, à mes collègues et à mon entourage. Les réactions, surprenantes, sont restées les mêmes jusqu'à maintenant. Alors que je pensais qu'il s'agissait d'une pratique très peu connue, j'ai constaté que la notion de « direction de conscience » était en réalité assez familière. Certain·es se souvenaient du directeur *Tartuffe* de Molière, étudié à l'école ; d'autres évoquèrent la supposée collusion entre le confesseur et les femmes, ou encore la manipulation des consciences par le clergé. Ce dernier motif, récurrent, semble aujourd'hui encore un scorie de la pensée anticléricale républicaine du XIXe siècle. La pratique a ainsi laissé une trace dans les imaginaires, à défaut d'avoir trouvé sa place dans la littérature scientifique. Michel Foucault, dans une leçon au Collège de France de 1980, déplorait ce manque :

> Je crois que la pratique, la technique de direction est quelque chose de très important et dont, malheureusement, l'histoire n'a jamais été faite, en tout cas, n'a pas été faite directement pour elle-même[1].

Cette « direction » met en présence un directeur spirituel ou « de conscience », prêtre ou moine[2], et une personne « dirigée » qui place volontairement les mouvements de son âme et de sa pensée sous son contrôle. Le directeur guide la personne dirigée afin qu'elle puisse progresser sur le plan moral et spirituel, et l'aide à discerner le projet de Dieu pour elle. C'est un dispositif qui vise le perfectionnement d'une personne *via* un tiers librement choisi[3]. Pour cela, la personne dirigée doit accepter de parler d'elle et de décrire sa vie intérieure à son directeur. Le récit de soi et la recherche des points faibles sont au cœur de la direction.

Écrire l'histoire de la direction de conscience, c'est donc écrire l'histoire de l'émergence de la réflexivité des individus, celle de la notion même d'individualité, depuis les exercices spirituels des philosophes antiques jusqu'aux thérapies psychologiques auxquelles

---

[1] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants : cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris, EHESS, 2012, p. 224.

[2] L'ordination n'est pas obligatoire pour la charge de directeur, à l'inverse de la charge de confesseur ; la confession est un sacrement, ce que n'est pas la direction.

[3] Le choix du directeur est libre pour les laïcs. Pour les communautés religieuses, cette charge revient à l'aumônier du lieu.

ont recours près d'un tiers de la population française aujourd'hui[4]. Tous ces dispositifs ont en commun de placer la verbalisation de soi au cœur du progrès spirituel, moral ou thérapeutique. C'est l'histoire de l'évolution du rôle et du fonctionnement de la pratique de la direction de conscience que je souhaite retracer dans ce travail. Au regard de ces pratiques de soi, le XIXe siècle apparaît comme une période charnière : il voit renaître la direction de conscience après un siècle d'éclipse, et s'achève sur la naissance de la psychanalyse.

A. Bilan historiographique

La pratique de la direction de conscience catholique n'a pas été étudiée par les historien·nes du XIXe siècle, et bien peu par les historien·nes modernistes[5]. Comment expliquer ce silence historiographique alors que l'existence et la diffusion de cette pratique sont connus ? La construction du champ de l'histoire du fait religieux n'a pas été propice à l'éclosion d'une réflexion sur le sujet. Les évolutions historiographiques récentes rendent désormais possible sa prise en charge.

Des premiers intérêts de recherche qui rendent la direction de conscience invisible

Jusqu'à la fin des années 1980, les travaux d'histoire et de sociologie religieuse se sont attelés à cartographier les pratiques religieuses : ils se sont attachés à décrire, mesurer, produire des représentations mettant en évidence l'attachement différencié des Français au catholicisme selon leur région. Le focus a été placé sur cette question de la sortie du religieux, de l'éventuel délitement ou revivification des pratiques dominicales de la messe ou de la confession pascale. Cette approche s'est adossée aux travaux de Gabriel Le Bras[6]. Cette logique, fondée sur une démarche quantitative évaluant les pratiques religieuses à partir de critères objectivables, a délaissé les formes moins visibles de manifestations d'attachement religieux. Il en est ainsi de la direction de conscience, qui constitue une forme d'envers de la dévotion extériorisée puisqu'elle relève de la régulation du for interne des individus. Elle n'est pas obligatoire et n'apparaît nulle part dans les sources qui enquêtent sur

[4] Ce chiffre est avancé par un sondage Mediaprism datant de 2014.

[5] À l'exception d'une étude récente qui s'est intéressée de près à l'une des figures de la direction de conscience, Fénelon : Pauline Chaduc, *Fénelon, direction spirituelle et littérature*, Honoré Champion, Genève, 2015. On trouve aussi des indications sur la direction spirituelle à l'époque moderne dans Gabrielle Zarri, *Storia della direzione spirituale*, l'Eta moderna (vol.3), Brescis, Morcelliana, 2008. J'y reviendrai dans le premier chapitre.

[6] Gabriel Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France, 1955.

l'investissement des catholiques dans l'Église.

Les travaux qui suivent déplacent l'analyse et se concentrent sur les groupes et les espaces régionaux. C'est le temps des grandes monographies : la thèse fondatrice de Philippe Boutry sur le pays du curé d'Ars[7] ou encore celle d'Yves-Marie Hilaire sur le diocèse d'Arras[8]. Si ces travaux n'écartent pas les questionnements sur la sortie du religieux, ils complètent l'approche en détaillant toute la gamme des formes d'attachement au religieux dans des espaces circonscrits, sans s'arrêter aux catégories lebrasiennes. Mais ils concernent d'abord les espaces ruraux et le catholicisme qualifié de populaire[9]. Or, la pratique de la direction de conscience relève principalement des élites catholiques urbaines : son public échappe donc une fois de plus au regard des historien·nes. Il en est de même de la figure du directeur de conscience, que l'on voit apparaître régulièrement sans jamais faire l'objet d'analyses approfondies : c'est la figure du « bon prêtre » rural qui est privilégiée par l'historiographie[10]. Quelques pistes sont néanmoins abordées par le biais de l'histoire de la confession : on peut citer l'ensemble des contributions du groupe de la Bussière, *Pratiques de la confession*[11] (1983) et l'ouvrage de Jean Delumeau[12]. Ces travaux se concentrent cependant sur l'étude des textes normatifs et mettent en évidence les attentes des institutions plutôt que la réalité des pratiques.

La rencontre avec l'histoire sociale et l'histoire des femmes. De nouveaux objets, et pourtant…

L'intérêt pour le catholicisme des élites catholiques au XIXe siècle émerge lors d'une nouvelle phase de l'histoire du fait religieux : sa rencontre avec l'histoire des femmes. Dans le sillage du livre fondateur de Claude Langlois sur les congrégations féminines[13] (1983) s'installe une génération d'historien·nes s'intéressant à la place des femmes dans le catholicisme, que ce soit du côté des spiritualités, des fondations, des associations, autour des

---

[7] Philippe Boutry, *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars*, Paris, Cerf, 1986.

[8] Yves-Marie Hilaire, *Une chrétienté au XIXe siècle ? : La vie religieuse des populations du diocèse d'Arras, 1840-1914*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires de Lille, 1977.

[9] Voir Nicolas Balzamo, « Catholicisme populaire », dans Olivier Christin et Marion Deschamp (dir.), *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines*, Paris, Éditions Métailié, 2016, tome 2.

[10] Michel Launay, *Le bon prêtre. Le clergé rural au XIXe siècle*, Paris, Aubier, 1986.

[11] Groupe de la Bussière, *Pratiques de la confession, des pères du désert à Vatican II*, Paris, Cerf, 1983.

[12] Jean Delumeau, *L'aveu et le pardon : les difficultés de la confession, XIIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Fayard, 1990.

[13] Claude Langlois, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Paris, Cerf, 1984.

différentes formes de « maternités sociales » portées par les femmes. Claude Langlois conclut son ouvrage le *Catholicisme au féminin* en montrant que le catholicisme a offert aux femmes des perspectives inédites : la possibilité d'acquérir une autonomie, des compétences, de prendre des initiatives, de mener des carrières professionnelles, de voyager[14]. Les travaux de Bonnie Smith[15] (1989), de Sylvie Fayet-Scribe[16] (1990), d'Anne Cova[17] (1997) révèlent tous trois la manière dont les femmes des élites ont investi des formes d'associations prolongeant dans la sphère publique le rôle maternel tenu dans la famille, en étroite collaboration avec l'Église. C'est à ce moment que l'on commence à percevoir plus nettement la silhouette du directeur de conscience, figure incontournable de la vie spirituelle de la plupart d'entre elles. Il est indispensable lors de la fondation des congrégations puisque seul son accord et son soutien légitiment l'initiative féminine[18]: Claude Langlois ne propose pourtant pas de réflexion approfondie sur la place du lien entre initiatives congréganistes et direction de conscience dans l'élan congréganiste qu'il décrit. Omniprésence des directeurs de conscience aussi dans l'élaboration des associations charitables féminines et plus généralement dans l'animation spirituelle des paroisses élitaires[19]. En dépit de ce poids du lien directeur/dirigée dans le tissu catholique de la société française du XIXe siècle, l'historiographie en reste à la fin des années 1990 à ce constat sans approfondir la question. Si, on l'a vu, ce silence tient en partie aux choix d'objets opérés par les historien·nes du fait religieux, les raisons de ce silence relèvent aussi d'autres logiques.

Les historien·nes du religieux ont longtemps refusé d'aborder la question du for interne, considérant que l'intimité de la foi était hors de portée de l'analyse : « il était plus ou moins entendu, en fait que les croyances n'avaient pas d'histoire (autre que purement conceptuelle), ou que, si elles en avaient une, elle était inaccessible[20] ». Ainsi, tout ce qui échappe à la manifestation visible de la piété est écarté de l'atelier de l'historien·ne. Dans ce

---

[14] Chantal Paisant, *La mission au féminin. Témoignages de religieuses missionnaires au fil d'un siècle (XIXe-début XXe siècle). Anthologie de textes missionnaires*, Turnhout, Brepols, 2009.

[15] Bonnie Smith, *Les Bourgeoises du Nord : 1850-1914*, Paris, Perrin, 1989.

[16] Sylvie Fayet-Scribe, *Associations féminines et catholicisme : de la charité à l'action sociale, XIXe-XXe siècles*, Paris, Éditions Ouvrières, 1990.

[17] Anne Cova, *Maternité et droits des femmes en France : XIXe-XXe siècles*, Paris, Anthropos : Diffusion, Economica, 1997.

[18] Claude Langlois, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, *op. cit.*, p. 165.

[19] Bruno Dumons, « Prédicateurs et directeurs spirituels des élites catholiques lyonnaises (1890-1950). », *Revue historique*, 1994, p. 95-122.

[20] Guillaume Cuchet, *Faire de l'histoire religieuse dans une société sortie de la religion*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, p. 69.

contexte, la direction de conscience ne peut être un objet pertinent, puisque tournée vers les mouvements de l'âme et leur contrôle.

Par ailleurs, un problème de sources se pose. C'est une pratique qui aurait dû, théoriquement, rester strictement orale : comment penser qu'elle eût laissé des traces ? Le postulat se maintint donc que la confession, comme la direction de conscience, sont insondables puisque définitivement celées dans l'intimité de la conversation : « L'histoire de la confession auriculaire se heurte, pour le XIXe siècle comme pour les autres siècles, à un problème de sources. Si le chercheur dispose, en plus ou moins grande abondance, de manuels de confesseurs, de traités de théologie morale ou de formulaires pour l'examen de conscience, les documents sont beaucoup plus minces quant à la pratique effective de la confession, tant du côté du prêtre que du fidèle. Jamais secret ne fut, semble-t-il […] si bien préservé.[21] »

Enfin, les choix d'objet des historien·nes du religieux doivent aussi être reliés à leur expérience même du catholicisme. Dans son mémoire d'habilitation, Guillaume Cuchet revient sur l'une des spécificités du champ de l'histoire du fait religieux : il a été investi de longue date par des chercheur·es engagé·es personnellement dans le catholicisme, militant·es ou non[22]. Il ne s'agit pas ici de pointer des conflits d'intérêt ou des partis pris méthodologiques problématiques, mais de comprendre la raison pour laquelle certains sujets ont suscité un malaise ou un désintérêt au sein des historien·nes du religieux. Mathieu Brejon de Lavergnée, évoquant la question du genre, explique ce désintérêt, « Au pire pour des raisons idéologiques plus ou moins avouées (une sécularisation qui réduirait le religieux à un reliquat sans intérêt historique) » et par « l'incapacité à interroger les formes de domination masculine des institutions religieuses[23]».

Ainsi, si la rencontre avec l'histoire des femmes a bien eu lieu et donné lieu à des travaux foisonnants, elle a contribué à rendre invisibles certains sujets[24] et l'intégration

---

[21] Groupe de la Bussière, *Pratiques de la confession, des pères du désert à Vatican II*, *op. cit.*, p. 226.

[22] Guillaume Cuchet, « Problèmes d'optique : l'historien et son objet », dans *Faire de l'histoire religieuse dans une société sortie de religion*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, p. 33-41.

[23] Matthieu Brejon de Lavergnée et Magali Della Sudda (dir.), *Genre et christianisme : plaidoyers pour une histoire croisée*, Paris, Beauchesne, 2015, p.14.

[24] Matthieu Brejon de Lavergnée et Magali Della Sudda montrent que cette concentration des travaux sur le groupe des femmes a empêché de prendre en charge la question des relations de pouvoir dans les institutions religieuses.

d'autres outils et questionnements reste loin d'être acquise. Or, l'objet « direction de conscience » me paraît cumuler des thématiques vectrices de malaise pour cette génération d'historien·nes : elle oblige à penser la question du pouvoir du clerc, de l'Église et des outils de contrôle social qu'elle se donne, la façon dont le clergé investit le terrain de l'intimité, de la conjugalité, de la sexualité ; elle contraint à réfléchir à la spécificité de la masculinité du prêtre, seul homme admis à recevoir les confidences des femmes ; enfin elle implique d'affronter un objet surinvesti par des décennies de discours anticléricaux qui ont fait de cette pratique une cible privilégiée. Étudier la direction de conscience, c'est aborder des thématiques qui ont été, et sont toujours, des lieux de questionnement de l'institution catholique et de son fonctionnement : le pouvoir, le genre, la sexualité et son contrôle.

Depuis une dizaine d'années maintenant, ces perspectives tendent à être intégrées au champ des études religieuses. Je voudrais retracer rapidement cette floraison historiographique afin de montrer quelles questions sont les miennes. Ce bilan n'a pas prétention à être exhaustif mais plutôt à montrer comment la construction de mon objet a été rendue possible par l'émergence de nouvelles problématiques croisant les concepts de politisation, de pouvoir et de genre.

Autour du genre, de la politisation et des rapports de pouvoir. Nouveaux objets, nouveaux cadres d'analyse

Une nouvelle piste d'études émerge au début des années 2000 : des travaux cherchent à déceler des voies de politisation originales des femmes, que l'historiographie n'avait pas perçues jusque là. Magali Della Sudda[25] s'intéresse dans sa thèse aux associations de femmes catholiques avant le droit de suffrage, tant que Bruno Dumons montre la capacité de mobilisation des réseaux féminins catholiques autour des élections de 1902[26]. Ils dévoilent la façon dont la foi ou le geste spirituel peuvent être investis d'un projet politique explicite, réintégrant l'histoire associative féminine catholique au cœur d'une histoire du politique et

[25] Magali Della Sudda, Laura Lee Downs, et Lucetta Scaraffia, *Une activité politique féminine conservatrice avant le droit de suffrage en France et en Italie Socio histoire de la politisation des femmes catholiques au sein de la Ligue patriotique des Françaises (1902-1933) et de l'Unione fra le donne cattoliche d'Italia (1909-1919)*, EHESS ; Università degli studi La Sapienza, Paris ; Rome, 2007.

[26] Bruno Dumons, *Les dames de la Ligue des femmes françaises (1901-1914)*, Paris, Cerf, 2006.

des politisations. Quel rôle a joué la direction de conscience dans ce processus qui aboutit à la création d'associations féminines de masse au début du XXe siècle ? Devons-nous prendre au sérieux l'accusation de Michelet[27] qui voit dans le lien de direction un outil politique au service des Jésuites ? Plus généralement, si les modèles de spiritualité sont des lieux de construction d'un rapport politique au monde, et que la direction de conscience est un vecteur privilégié de transmission de ces modèles, alors cette pratique doit être étudiée comme un espace possible de politisation.

Au même moment, des historien·nes venu·es d'une tradition d'histoire des femmes et du genre s'emparent de la question du fait religieux. Parlant de l'ouvrage pionnier de Florence Rochefort sur les liens entre laïcité et genre[28], Denis Pelletier écrit qu' « aux yeux d'un historien du catholicisme, ce travail présente l'originalité d'être issu, non pas du champ de l'histoire religieuse, mais bien d'une histoire des femmes devenue histoire du genre sous l'influence de l'historiographie anglo-américaine[29]. » Cette démarche donne naissance à de multiples études ainsi qu'aux premières relectures des motifs historiographiques venus de l'histoire religieuse : la thèse de la « féminisation » du catholicisme français du XIXe siècle est fortement amendée[30]. Toujours dans ce sillage, le croisement du genre et du fait religieux produit un intérêt pour de nouvelles thématiques : les masculinités[31], la famille, contribuant à esquisser une « histoire de la vie privée » des catholiques[32] révélant l'articulation entre la construction des rôles de genre et l'intimité du foyer[33]. Un numéro de *Travail, genre et sociétés*[34] (2012) confirme la richesse de ces approches et achève la déconstruction des préjugés à l'égard de ce croisement scientifique : c'est tout l'enjeu de l'article de Linda Woodhead[35] qui propose de voir dans les religions des répertoires d'action qui peuvent tout à

[27] Jules Michelet, *Du prêtre, de la femme, de la famille*, Paris, Comptoir des imprimeurs-unis, Hachette, Paulin, 1845.

[28] Florence Rochefort (dir.), *Le pouvoir du genre. Laïcités et religions, 1905-2005*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2008.

[29] Denis Pelletier, « Florence Rochefort (dir.), Le pouvoir du genre. Laïcités et religions 1905-2005 », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 2010, n° 31.

[30] Tine Van Osselaer et Thomas Buerman, « Feminization Thesis : A Survey of International Historiography and a Probing of Belgian Grounds », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 2008, vol. 103, n° 2, p. 497.

[31] Yvonne Maria Werner, (dir.), *Christian masculinity : men and religion in Northern Europe in the 19th and 20th centuries*, Leuven, Leuven University Press, 2011.

[32] Tine Van Osselaer et Patrick Pasture (dir.), *Christian homes : religion, family and domesticity in the 19th and 20th centuries*, Leuven, Leuven University Press, 2014.

[33] Josephine Hœgaerts, « Domestic heroes: Saint Nicholas and the Catholic family father in the nineteenth century », *J. Men Masc. Spiritual. Journal of Men, Masculinities and Spirituality*, 2009, vol. 3, n° 1, p. 41-63.

[34] Magali Della Sudda, Guillaume Malochet, et Nancy Fraser (dir.), *Pouvoirs, genre et religions*, Paris, Éditions La Découverte, 2012.

[35] Linda Woodhead, « Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion », *Travail, Genre et Société*, 2012, vol. 27, n° 1, p. 33-54.

la fois être « tactiques » ou « consolidateurs » de l'ordre de genre en place. Toujours en 2012, date à laquelle je commence ma thèse, une première synthèse de ces nouveaux travaux paraît en français : *Femmes, genre et catholicisme. Nouvelles recherches, nouveaux objets* (France, XIXe-XXe siècles[36]).

Ma recherche se situe résolument dans cette double perspective théorisée par Linda Woodhead et décrite par Rebecca Rogers au sujet de l'étude des congrégations[37] :

> Tout comme Ralph Gibson, des chercheures telles que Caroline Ford, Sarah Curtis ou moi-même avons poursuivi les pistes lancées dans sa conclusion par Claude Langlois : questionnant les façons dont la vocation et la vie religieuses pouvaient tout à la fois participer à la consolidation et à la renégociation des normes et des relations de genre au XIXe siècle.

Ma démarche s'inscrit dans ces renouvellements. La direction de conscience est un espace de production, de transmission, de discussion des rôles de genre : le progrès spirituel et moral passe par la mise en conformité de sa vie aux préceptes de l'Église dont le directeur est le relais et le représentant. Or, l'Église produit des discours sur le genre et le répartition sexuée des tâches, sur la conjugalité, la sexualité et la famille. La direction de conscience intéresse donc directement tous ces aspects. D'autre part, mon approche relève plus de l'histoire du genre que de l'histoire des femmes. Ce choix a d'abord été une adaptation aux correspondances d'hommes dirigés trouvées dans les archives ; il a ensuite été conforté par un désir de travailler aussi l'histoire des masculinités dans le sillage de travaux initiés dans l'historiographie belge et anglo-saxonne[38]. Mon travail est plus proche d'une histoire sociale du genre et du catholicisme que de l'histoire religieuse ou de l'histoire des femmes. C'est ce que je voudrais expliciter à présent.

---

[36] Bruno Dumons et Anne Cova (dir.), *Femmes, genre et catholicisme. Nouvelles recherches, nouveaux objets (France, XIXe-XXe siècles)*, Lyon, LARHRA, Chrétiens et sociétés n°17, 2012.

[37] Rebecca Rogers, « Le Catholicisme au feminin: Thirty Years of Women's History », *Historical Reflections*, 2013, vol. 39, n° 1, p. 82-100. Je traduis.

[38] Par exemple : Róisín Healy, *The Jesuit as enemy : anti-Jesuitism and the Protestant bourgeoisie of imperial Germany, 1890-1917*, 1999 ; Yvonne Maria Werner (dir), *Christian masculinity : men and religion in Northern Europe in the 19th and 20th centuries*, Leuven, Leuven University Press, 2011.

B. Projet de recherche. Une histoire sociale du genre et du catholicisme

Dans ce travail, le genre sera compris comme un « système de bicatégorisation hiérarchisée entre les sexes (hommes/femmes) et entre les valeurs et représentations qui y sont associées[39] ». J'y associerai quatre modalités d'analyse : une « posture constructiviste[40] », une « perspective relationnelle[41] », une attention à « l'existence d'un rapport de pouvoir, d'une asymétrie, d'une hiérarchie[42] », enfin l'imbrication du genre dans d'autres rapports de pouvoir tels que la classe[43].

1. Une approche constructiviste est la clef de l'historicisation des catégories du féminin et du masculin. Tout au long du XIXe siècle, de multiples discours se développent et définissent féminité et masculinité[44], qu'ils viennent des autorités politiques[45], des autorités religieuses ou encore des médecins. Ainsi, considérer que ces catégories de féminin et masculin sont construites permet de penser la façon dont les catholiques, laïcs et clercs, participent à leur définition et quels sont leurs objectifs lorsqu'ils les mobilisent pour justifier leurs actions. Par exemple, l'insistance sur les vertus liées à la maternité a pu être un outil de justification d'intervention dans le domaine politique : c'est toute la rhétorique déployée par les féminismes catholiques des années 1890[46]. Penser la fluidité de ces catégories, c'est aussi ouvrir la réflexion sur leur appropriation par les catholiques, leurs résistances, l'articulation entre l'identité de croyant·e et l'identité de genre. Cela permet de relier l'histoire des régimes de genre et l'histoire du fait religieux, l'histoire des modèles de masculinité et de féminité et

[39] Laure Bereni, Mathieu Trachman (dir.), *Le genre, théories et controverses*, Paris, Presses universitaires de France, 2014, p. 13.

[40] *Ibid.*

[41] *Ibid.*, p. 15.

[42] *Ibid.*, p. 16.

[43] *Ibid.*, p. 17.

[44] Thomas Walter Laqueur, *La fabrique du sexe : essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard, 1992.

[45] William M Reddy, *The invisible code honor and sentiment in postrevolutionary France, 1814-1848*, Berkeley, University of California Press, 1997. Judith Surkis, *Sexing the citizen : morality and masculinity in France, 1870-1920*, Ithaca/London, Cornell University Press, 2006.

[46] Florence Rochefort, Bruno Dumons et Anne Cova (dir.), « La revue la Femme contemporaine, quel féminisme catholique ? » , *dans Femmes, Genre et catholicisme. Nouvelles recherches, nouveaux objets (France XIXe-XXe siècles)*, Lyon, Laboratoire LARHRA, Chrétiens et Sociétés, Documents et Mémoires n° 17, 2012, p. 117-130.

l'histoire des spiritualités et de l'attachement religieux[47]. L'étude de la direction de conscience autorise la construction de cette histoire conjointe : dans le secret de la discussion entre directeurs et dirigé·es, on lit les discours que chacun·e tient sur les hommes et les femmes, les catégories de pensée mobilisées, les dispositifs d'assignation ou au contraire de contestation des rôles de genre dans un espace ouvert par l'adhésion à un système de croyances. C'est donc un observatoire privilégié pour qui veut étudier la façon dont les religions « jouent un rôle spécifique dans le processus de différenciation et de hiérarchisation des sexes et des sexualités, dans la définition des normes de genre et dans le gouvernement des rapports de genre et de sexualité[48] ». La pratique de la direction de conscience, lieu de « normativité religieuse », « peut induire des champs d'investissement où s'épanouissent les capacités d'agir des individus[49] » : on peut y percevoir tout à la fois la politique menée par l'Église en matière de genre — de quelle manière elle répond, au fil des événements du XIXe siècle, aux préoccupations sociales, politiques, démographiques, pastorales ; mais aussi les réponses individuelles, les ressources offertes par cette pratique aux catholiques qui l'investissent.

2. La perspective relationnelle, deuxième aspect de mon usage du concept de genre, est essentielle. La dimension spirituelle du lien entre le directeur et dirigé·e ne doit pas rendre invisibles les autres facettes de l'identité des protagonistes : l'identité de clerc en face du laïc[50], l'identité de genre (le directeur est toujours un homme). Homme sans famille civile, sans lien marital, le personnage du directeur de conscience est particulièrement intéressant du point de vue du système de genre consolidé par le Code civil de 1804, qui place la famille au cœur de la stabilité des institutions politiques. Pourquoi la figure du directeur mobilise-t-elle les discours anticléricaux ? Qu'est-ce que ces derniers nous disent de leur définition du masculin et quelle est l'évolution de cette catégorie ? De son côté, quelles sont les réponses de l'Église ? Quelles logiques autorisent le directeur de conscience à guider la régulation des affects des personnes catholiques, et ce jusque dans le lit conjugal ? Comment l'élaboration de la figure du citoyen, qui culmine avec l'installation de la IIIe République, affecte le public de la direction et plus généralement la perception de cette pratique ? Adopter une perspective relationnelle, c'est essayer de comprendre la manière dont le genre influence la pratique de la

[47] Tine van Osselaer, *The Pious sex : Catholic constructions of masculinity and femininity in Belgium, c. 1800-1940*, Leuven, Leuven University Press, 2013.

[48] Florence Rochefort et Marie Sanna (dir.), *Normes religieuses et genre : mutations, résistances et reconfigurations, XIXe-XXIe siècles*, Paris, A. Colin, 2013, p. 15.

[49] *Ibid.*, p. 20.

[50] Cette thèse sera consacrée au lien entre directeur de conscience et laïcs uniquement. L'étude de la totalité des dirigé·es aurait été trop ambitieuse puisque le clergé dans son ensemble est dirigé.

direction de conscience au niveau du lien entre les deux individus (directeur - homme dirigé, directeur - femme dirigée), mais aussi au niveau du lien entre le groupe des catholiques, ses définitions des catégories de genre et la société française du XIXe siècle en général.

3. La troisième perspective adoptée par ce travail est celle des rapports de pouvoir. Ce questionnement innerve mon approche de la direction de conscience que je souhaite étudier comme une pratique où se mettent en scène, se jouent et se déjouent des pouvoirs : pouvoir spirituel du directeur sur le laïc, pouvoir de genre de l'homme directeur sur la femme dirigée, domination du masculin clérical sur le masculin laïc lorsque le dirigé est un homme. Cette question des rapports de pouvoir commence à être abordée par l'historiographie, bien que « la question du pouvoir et des rapports de force reste cependant entière[51] ». Un ouvrage récent[52] entreprend d'appliquer cette grille d'analyse aux relations existant à l'intérieur même de l'Église catholique pour le XIXe siècle : les auteur·es analysent les liens entre les femmes et les Jésuites mais aussi le rapport des congrégations féminines aux modèles et autorités masculins. Ces problématiques de pouvoir sont bien plus développées en Belgique, au Canada et aux Etats-Unis que dans le champ français qui reste encore très occupé par une approche de type histoire des femmes[53].

4. Cependant, la mobilisation du concept de genre ne saurait être pertinente sans un croisement permanent avec les autres catégories qui composent les identités sociales des personnes dirigées, en plus de leur identité de catholique. Leur appartenance de classe est fondamentale. En effet, la direction de conscience concerne principalement les élites bourgeoises et aristocrates et plus spécifiquement, pour mon corpus, la noblesse. Or, le fait de détenir des capitaux sociaux peut avoir une influence considérable dans la construction des relations aux autres, quelqu'en soit le type. C'est particulièrement vrai dans le rapport au directeur qui ne s'affranchit pas des rapports de classe et de jeux d'intérêts financiers. Si, en théorie, le pouvoir spirituel est toujours supérieur au pouvoir temporel, que se produit-il dans la pratique et comment s'articulent genre, classe et fait religieux ? La direction de conscience

---

[51] Florence Rochefort et Marie Sanna (dir.), *Normes religieuses et genre*, *op. cit.*, p. 21.

[52] Silvia Mostaccio, Marina Caffiero, Jan De Maeyer, Pierre-Antoine Fabre, et Alessandro Serra, *Échelles de pouvoir, rapports de genre*, Presses Universitaires de Louvain.

[53] Pour un bilan plus complet de l'historiographie française concernant femmes, genre et religion, je renvoie à Bruno Dumons, « Histoire des femmes et histoire religieuse de la France contemporaine : de l'ignorance mutuelle à l'ouverture », *Clio. Histoire, Femmes et Société*, 2002, vol. 15, p. 147-157 ; et plus récemment à Sabine Rousseau, « Vingt ans d'histoire religieuse des femmes », dans Matthieu Brejon de Lavergnée et Magali Della Sudda (dir.), *Genre et christianisme : plaidoyers pour une histoire croisée*, Paris, Beauchesne, 2015, p. 55-71.

pourrait bien être lue aussi comme une pratique de distinction[54] dans un contexte de fragilisation de la noblesse catholique à la sortie de la Révolution. On retrouve là une question abordée plus haut, celle de l'usage politique de la direction de conscience, au sens où le choix d'avoir recours à la direction peut témoigner d'une volonté d'affirmer une orientation politique conservatrice tout en défendant une place dans la hiérarchie sociale.

M'adossant aux problèmes soulevés par les différents travaux présentés, je voudrais maintenant définir plus précisément les axes problématiques de ce travail.

[54] Pierre Bourdieu, *La distinction critique sociale du jugement*, Paris, Éd. de Minuit, 1979.

Axes problématiques

1. Le premier objectif de ma thèse est de montrer que **la direction de conscience révèle les usages politiques, pastoraux, spirituels, stratégiques du genre, que ce soit du côté de l'Église ou du côté des dirigé·es.** Dans le prolongement de la Révolution française, les années 1840 à 1914 voient naître d'intenses questionnements autour des principes d'organisation fondamentaux de la société française, tel la famille, pilier du système de genre. L'inégalité des hommes et des femmes dans le mariage est instituée par le Code Civil et consolidée par des discours aux formes multiples. Dans le secret de la direction de conscience, comment les femmes et les hommes décrivent-ils leur expérience de ces rôles de genre ? Quel est l'effet de l'adhésion à un système de croyances et à ses pratiques sur les rôles de genre et leur perception ? Quelle est l'évolution de ces perceptions face à la montée de contestations nées de l'essor des mouvements féministes de 1848 puis des années 1880 ? Comment sont accueillis les discours natalistes qui conduisent le clergé à rappeler le dogme de l'Église en matière de sexualité ? Du *Syllabus* (1864) à *Rerum Novarum* (1891) et jusqu'aux années 1910, l'Église a apporté des réponses différenciées aux changements sociaux : comment son discours sur le genre et la famille a-t-il été reçu et approprié ? Le genre est un « espace d'interpellation des frontières entre religion et sécularisation[55] ». J'inscrirai mon propos dans une histoire de l'intime au sens large, intégrant la conjugalité et les sexualités.

2. Le deuxième objectif de ma thèse est d'observer **la reconfiguration d'une pratique spirituelle de soi : comprendre les logiques de son nouveau succès, comparer les attentes des directeurs et des dirigé·es.** Retracer l'histoire d'une technique de soi[56], c'est tenter d'historiciser la notion d'individualité : à quel moment devient-il légitime et nécessaire de parler de soi ? Que cherchent les personnes dirigées ? Leurs attentes paraissent bien différentes en 1840 et à l'aube de la Première Guerre mondiale.

Alors même que s'affirme à plusieurs reprises le principe d'égalité naturelle des êtres

[55] Florence Rochefort et Marie Sanna (dir.), *Normes religieuses et genre: mutations, résistances et reconfigurations, XIXe-XXIe siècle*, Paris, A. Colin, 2013, p. 11.

[56] Michel Foucault, *Dits et écrits 2,* Paris, Gallimard, 2001, p. 1604. Les techniques de soi sont celles « qui permettent aux individus d'effectuer, seuls ou avec l'aide d'autres, un certain nombre d'opérations sur leur corps et leur âme, leurs pensées, leurs conduites, leur mode d'être ; de se transformer afin d'atteindre un certain état de bonheur, de pureté, de sagesse, de perfection ou d'immortalité ».

humains et leur liberté, qui finit par s'institutionnaliser à partir de 1871, le succès de la direction de conscience paraît paradoxal : des catholiques décident de se placer volontairement sous l'autorité d'un tiers et de régler leur vie sur ses conseils. Il y a dans la direction de conscience un principe de gouvernementalité de soi par un autre qui entre brutalement en contradiction avec la construction progressive de l'identité du citoyen républicain autonome. Mon travail vise à reconstituer la trame sociale et historique qui rend possible toutes ces configurations à la fois.

3. Enfin, le troisième objectif est de ce travail est de s'inscrire dans **une histoire du fait religieux du XIXe siècle qui intégrerait pleinement la question du genre** :

> Le genre comme outil d'analyse pour l'histoire religieuse, tout comme le religieux comme catégorie opératoire d'une histoire du genre paraissent, malgré des connexions qu'on ne saurait nier, insuffisamment pris au sérieux[57].

Je suivrai trois pistes. La première est celle des pratiques et des modèles de spiritualité proposés par les directeurs aux femmes et aux hommes catholiques. Peut-on parler d'un catholicisme « au masculin » et « au féminin » ? Comment les directeurs de conscience adaptent-ils leur pédagogie ? Le renouveau de formes de dévotion — le Sacré-Cœur par exemple — et le succès du culte marial ne peuvent être lus uniquement à l'aune de la « féminisation » du catholicisme[58]. Une autre piste de réflexion concernera le clergé au contact des élites catholiques : la place du directeur de conscience, son autorité, son inscription dans l'univers social des personnes dirigées. Je m'intéresserai aussi aux motivations que les dirigé·es détaillent pour entrer en religion, espérant ainsi contribuer à une explication plus complète de l'attractivité de la vocation religieuse au XIXe siècle. Enfin, j'étudierai la direction de conscience comme lieu de développement de stratégies politiques et pastorales de la part de l'Église catholique.

La place de cette dernière dans les différentes sphères du tissu social (enseignement, politique, *etc*.) est de plus en plus contestée au fil du siècle : la direction de conscience permet d'observer la façon dont les autorités catholiques investissent le terrain de la famille et de l'intime pour conserver, retrouver et/ou consolider leur pouvoir.

[57] Matthieu Brejon de Lavergnée et Magali Della Sudda (dir.), *Genre et christianisme : plaidoyers pour une histoire croisée*, Paris, Beauchesne, 2015, p. 9.

[58] Claude Langlois, René Rémond, et Jacques Le Goff, « Féminisation du catholicisme », dans *Histoire de la France religieuse*, Paris, Seuil, 1991, vol. 3.

C. Présentation du corpus documentaire

Pour mener à bien cette étude, il fallait aller à l'encontre de l'intuition selon laquelle les sources de la direction de conscience n'existaient pas. La constitution du corpus s'est fondée sur une idée : que la pratique avait laissé plus de traces qu'on ne l'aurait pensé au préalable. C'est l'histoire de ce corpus et de son contenu qu'il faut maintenant décrire. L'essentiel de ma thèse s'adosse à des « correspondances de direction », c'est-à-dire les échanges épistolaires entre directeurs de conscience et personnes dirigées. À cela s'ajoutent divers autres types de documents[59].

Une source accidentelle

> Un des grands dangers, en histoire, c'est de perdre la conscience des trous, de tout ce qu'on ne connaît pas, et de rationaliser des corpus tronqués. […] D'où la nécessité d'essayer d'avoir les séries les plus complètes, et de garder à l'esprit l'histoire de votre corpus, de ne pas croire que ce qu'on a sous les yeux, c'est la réalité[60].

La correspondance de direction est une source accidentelle à plusieurs titres. À lire les discours qui visent à fixer un modèle de cette pratique, la direction ne doit jamais être épistolaire[61]. L'existence de ces documents est la preuve de l'écart entre prescriptions et réalité de la pratique. Si les acteurs s'étaient conformés aux développements des théoriciens, il n'aurait pas été possible d'écrire cette thèse. Ensuite, la conservation de ces documents relève d'une exception supplémentaire ; les documents privés font fréquemment l'objet de destructions volontaristes, du côté des familles bien sûr mais bien plus encore dans le milieu ecclésiastique. La même scène est racontée dans différentes ouvrages : à la mort d'un père, son entourage s'occupe rapidement de réunir ses papiers personnels et de les brûler, sauf lorsqu'une publication mémorielle est envisagée. Celui qui est chargé de détruire les documents opère alors une sélection avant de faire disparaître le reste. Les lettres de direction que j'ai pu lire sont ainsi, pourrait-on dire, en situation irrégulière. C'est la raison pour laquelle il me semble nécessaire ici de revenir sur leurs logiques de conservation.

Au début de l'enquête, je pensais d'abord privilégier les journaux personnels, ayant

---

[59] Pour un aperçu plus synthétique et détaillé, voir la liste des fonds consultés disponible en annexes.
[60] Philippe Artières et Dominique Kalifa (dir.), *Histoire et archives de soi*, Paris, CREDHESS, 2002, p. 97.
[61] J'y reviendrai de manière plus détaillée au chapitre 1.

dans l'idée que les lettres de direction avaient été systématiquement détruites. Au fil des premiers mois, cette intuition a été renversée par ce que je trouvais dans les archives : des centaines de cartons de correspondance de direction, notamment celles de figures de premier plan du catholicisme de la seconde partie du XIXe siècle. La présence de cette masse de documents n'est explicable qu'à partir des logiques d'édition liées au marché de l'imprimé[62]. Plusieurs fonds ont été conservés dans le but de faire l'objet d'éditions, soit de recueils de lettres, soit sous la forme de fragments dans des biographies de personnalités religieuses ou laïques à finalité édifiante. Par exemple, les correspondances Bengough, Chateaurenard et Gervain ont été partiellement reproduites par Alfred Baudrillart dans sa biographie de Mgr d'Hulst[63] ainsi que dans le recueil de lettres de direction[64]. Soit l'initiative de la recherche des lettres revient à l'auteur qui réunit une documentation, tel le père Gabriac qui sollicite la famille Mignon pour préparer la biographie d'Armand de Ponlevoy[65], soit la personne dirigée les transmet, pensant qu'elles seront utiles, espérant une publication. Certains recueils de lettres de direction sont le produit d'une démarche individuelle des dirigé·es[66]. Mon enquête a débuté dans ces recueils imprimés, à la recherche d'indices me permettant de remonter aux originaux.

Le contexte de conservation de ces lettres doit être précisément reconstitué pour comprendre les manques, les coupes et réécritures possibles. La correspondance de Marguerite Ubicini[67] avec Mgr d'Hulst est révélatrice de l'écart qui peut exister entre la lettre originale et le recueil de lettres de direction[68]. Comme pour d'autres correspondances, j'ai d'abord pris connaissance des écrits de Mgr d'Hulst par le biais des éditions établies à partir de ces lettres. J'ai ensuite mené l'enquête afin de trouver des originaux de l'abondante correspondance publiée[69]. J'ai fini par débusquer ces liasses de lettres à la bibliothèque de Fels, à l'Institut Catholique de Paris. Trois énormes cahiers reliés rassemblent des centaines

---

[62] Claude Savart, *Les Catholiques en France au XIXe siècle : le témoignage du livre religieux*, Paris, Beauchesne, 1985.

[63] Claude Bressolette, *Mgr d'Hulst, fondateur de l'Institut catholique de Paris*, Paris, Beauchesne, 1998.

[64] Maurice Le Sage d'Hauteroche d'Hulst, *Lettres de direction*, Paris, Poussielgue, 1905.

[65] Alexandre de Gabriac, *Le révérend Père A. de Ponlevoy, de la Compagnie de Jésus : sa vie, avec un choix d'opuscules et de lettres*, Paris, Édouard Baltenweck, 1870.

[66] La Vicomtesse d'Adhémar s'occupe de la publication de sa correspondance avec l'abbé Frémont ; Thérèse Vianzone de celle d'Henri Didon.

[67] Je remercie le parent de Marguerite de m'avoir fait parvenir son travail qui a beaucoup éclairé ce dossier.

[68] Ces réflexions sont nées de l'écriture d'un billet de carnet Hypothèses que je formalise ici. Il est disponible ici : http://consciences.hypotheses.org/444

[69] Mgr D'Hulst et Alfred Baudrillart, *Lettres de direction, publiées par Mgr. Alfred Baudrillart*, Paris, Poussielgue, 1910.

de lettres envoyées à Marguerite Ubicini. Le dossier comporte aussi toute la correspondance qui a accompagné le processus de publication des lettres, donnant ainsi des informations extrêmement précieuses pour comprendre les logiques de conservation de ce type de documents.

Dans le cas de cette correspondance, c'est Marguerite Ubicini qui communique les lettres reçues de Mgr d'Hulst à l'abbé Pisani en 1896. Pour donner plus de force à sa demande, elle fait introduire sa demande par un chanoine de Tours. Ce dernier relaie auprès de l'abbé Pisani l'idée d'une publication des lettres pour honorer la mémoire de Mgr d'Hulst mort quelques mois plus tôt. Il écrit :

> Elles [les lettres] sont du plus haut intérêt, aussi bien sous le rapport mystique que sous le rapport doctrinal [...] Mademoiselle se demande si elle doit publier cette correspondance.
>
> Je crois que ces lettres pleines de piété, de lumière, de délicatesse et de sainte doctrine, pourrait faire un plus grand bien aux âmes si tourmentées et si désorientées[70].

Le but affiché est de partager les lettres de Mgr d'Hulst avec d'autres âmes qui n'auraient pas eu la chance de le connaître. La démarche m'a parue curieuse : les dirigé·es sont plutôt réticent·es à l'idée de communiquer leurs lettres intimes. L'abbé Pisani se montre prudent et demande à voir les originaux des lettres, soulignant qu'il a déjà en sa possession un grand nombre de papiers publiables. Il indique qu'il va consulter « Son Eminence » le cardinal Baudrillart[71]. Ce dernier juge qu'il n'est pas opportun de publier ces lettres, et préfère attendre quelques années pour préserver la vie personnelle des deux protagonistes. Il suggère par contre d'insérer quelques lettres dans un ouvrage d'ensemble traitant de l'ascétisme. Mais Marguerite Ubicini refuse cette proposition et s'adresse cette fois directement à l'abbé Pisani : « Détacher quelques lettres pour les introduire dans un mélange d'écrits ascétiques ne répond pas au but que je m'étais proposé[72] ».

Par ailleurs, elle refuse de laisser l'abbé Pisani s'occuper d'une éventuelle publication des lettres qui ne respecterait pas son projet : elle exige qu'on lui retourne les originaux. L'abbé écrit alors au secrétaire de Mgr Baudrillart pour les récupérer :

> Vous savez qu'elle voulait entreprendre la publication des lettres spirituelles que Mgr d'Hulst lui avaient adressées ; je lui ai écrit que S.E. jugeait peu opportun de faire cette

[70] Archives de l'Insitut Catholique de Paris, bibliothèque de Fels, Ms français 368-369, lettre du chanoine B. à l'abbé Pisani, 14 novembre 1886.

[71] AICP (Fels), Ms français 368-369, feuillet non daté de la main de l'abbé Pisani, adressé à Alfred Baudrillart.

[72] AICP (Fels), Ms français 368-369, Marguerite Ubicini à l'abbé Pisani, date illisible, probablement 1886.

> publication avant plusieurs années, je crois qu'elle ne suivra pas ce conseil, en tout cas elle me paraît assez mécontente et me réclame, à moi, les trois lettres qu'elle a communiquées à S.E. le 19 nov. Nous avons tous avantage à lui donner satisfaction pour être délivrés d'elle, car elle me paraît être une personne très entrante[73].

Je n'ai pas plus de détails sur ce qui se produit ensuite. Le projet finit en tout cas par aboutir, puisque deux volumes de ces lettres sont publiés en 1909. J'ai pu reconstituer le processus d'édition. Tout d'abord, Alfred Baudrillart a lu en détail tout le corpus qui lui a été transmis, et a demandé à la dirigée de couper et raturer ce qu'elle ne voulait pas voir apparaître dans la publication, puis de recopier les lettres dans un cahier[74]. Mais Marguerite Ubicini outrepasse la demande du cardinal : elle réécrit complètement une partie des lettres, tordant le sens initial des missives de Mgr d'Hulst. Dès la première lettre, la comparaison entre copie et original révèle l'écart. Cette lettre de 1883 évoque l'éventuelle vocation religieuse de Marguerite Ubicini. Dans l'originale, Mgr d'Hulst écrit :

> Je ne demande pas mieux que de faire de vous *una sepulta viva*, c'est à dire d'ensevelir votre vie naturelle et terrestre dans le divin et vivifiant amour de notre Rédempteur, **mais pour cela il n'est pas nécessaire de quitter le monde**[75].

L'esprit général de la lettre est plutôt de dissuader la jeune femme d'opter pour une vie religieuse retirée du monde. Dans le cahier de copies, cela devient : « J'ai juré de faire de vous une « *sepulta viva* »[76]. Les réserves émises par le directeur de conscience au sujet de la vocation religieuse disparaissent complètement, de même que les passages où il l'exhorte à se marier. Mgr Baudrillart ne s'y trompe pas lorsqu'il relit le cahier de copies ; on trouve une note sur la première page :

> Cette copie des lettres de direction écrites par Mgr d'Hulst à Mademoiselle [...] a été faite, en vue de la publication, par Mademoiselle elle-même. Celle-ci a fait subir au texte quelques modifications intentionnelles qui sont parfois assez curieuses et qui m'ont amené au moment de l'impression à réclamer les originaux eux-mêmes que j'avais lus et donc j'avais gardé le souvenir précis. C'est pourquoi j'ai cru bon de conserver cette copie que je remets à la bibliothèque de l'Institut catholique avec les originaux.

Lorsque les lettres de direction ont été réunies dans le cadre d'un projet de publication, on voit qu'elles passent successivement à travers plusieurs filtres. Dans ce cas précis : la dirigée

---

[73] AICP (Fels), Ms français 368-369, l'abbé Pisani au chanoine B., 6 décembre 1886.
[74] L'ensemble de la correspondance pose des difficultés paléographiques.
[75] AICP (Fels), Ms français 368-369, Hulst à Marguerite Ubicini, 1875.
[76] AICP (Fels), Ms français 368-369, Huslt à Marguerite Ubicini, copie dans un cahier.

sélectionne les lettres qu'elle veut communiquer ; elle les rature et les coupe ; éventuellement, elle les recopie et peut en tordre le sens. À cette première série d'opérations s'ajoute l'intervention de l'éditeur : celui qui s'occupe de la publication sélectionne à son tour ce qu'il veut mettre en avant et réécrit certains passages. L'historien·ne qui s'intéresserait à ces documents doit mener un travail méticuleux de critique externe. Originales et manuscrites, ces lettres combinent déjà toutes les difficultés inhérentes aux fonds de correspondances privées[77], les censures et choix des épistoliers qui communiquent les lettres en sachant qu'elles seront publiées. Publiées, il faut ajouter les stratégies éditoriales des différents auteurs se traduisant par des réécritures. C'est la raison pour laquelle j'ai privilégié les originaux à chaque fois que c'était possible.

Présentation des fonds mobilisés

Il s'agit maintenant de détailler la sélection réalisée au sein des documents découverts puis d'esquisser la présentation de chaque fonds mobilisé.

Des correspondances de direction

> Le goût de l'archive s'enracine dans ces rencontres avec des silhouettes défaillantes et sublimes[78].

Analyser une correspondance exige un travail approfondi de familiarisation avec le contexte d'écriture des épistoliers, en sus des transcriptions éventuelles. Il n'était pas possible de lire l'intégralité des correspondances de direction trouvées dans les différents fonds d'archives où je me suis rendue. J'ai cherché à constituer un échantillon de situations aussi diverses que possibles : des femmes et des hommes, de tous les âges, de tous les statuts matrimoniaux. Du côté des directeurs, j'ai réuni des exemples issus de tradition spirituelle différentes : des jésuites, des dominicains, des oratoriens, des prêtres séculiers. D'autres contraintes ont joué un rôle. Les séries devaient être exploitables, c'est-à-dire comportant des dates, des destinataires et émetteurs identifiables. J'ai privilégié celles dont le volume était traitable en des temps raisonnables : les séries de plus de deux cents lettres exigeaient une durée de transcription trop longue. Enfin, il serait malhonnête de ne pas évoquer la dimension

[77] Philippe Artières et Dominique Kalifa, « Présentation. L'historien et les archives personnelles : Pas à pas », *SR Sociétés et Représentations*, 2002, vol. 13, no 1, p. 7-15.

[78] Arlette Farge, *Le Goût de l'archive*, Paris, Éd. du Seuil, 1989, p. 60.

personnelle de mon attachement à tel ou tel personnage, l'intérêt suscité au fil des cartons par l'une ou l'autre lettre, qui retient l'attention et finit par orienter le choix. Au total, ces dépouillements ont permis d'établir environ trois cents pages de transcriptions partielles ou complètes de lettres de direction, soit près de huit cent cinquante lettres manuscrites.

Les archives de l'Institut Catholique ont été la première étape de cette enquête. C'est peut-être là, au dernier étage, au bout d'un minuscule couloir en pente, que j'ai expérimenté le plus vivement le « goût de l'archive[79] ». C'était mon premier séjour en archives à Paris. Je me souviens de m'être sentie légèrement impressionnée devant l'affiche placardée sur le mur : « Le lecteur est roi, mais l'archiviste règne ». Je me suis sentie rapidement à l'aise dans cette pièce de dimension modeste, la fin de la session de photographie sonnant à l'heure où les enfants de l'archiviste rentraient de l'école, bien loin du vertige provoqué en moi par le volume du bâtiment des Archives nationales de Pierrefitte bien plus tard. J'ai d'abord consulté les lettres de direction de Mgr d'Hulst. J'ai trouvé trois correspondances féminines : celles d'Emily Bengough, de la comtesse de Gervain, de la marquise Châteaurenard. Ces trois correspondances sont les premières à avoir été dépouillées, sur lesquelles j'ai testé intuitions, méthodes et outils. Elles m'ont délivrée pour un temps de l'angoisse de ne pas trouver de sources pour mener à bien ce travail. Dans les trois cas, il s'agit des lettres envoyées par Mgr d'Hulst à des dirigées : 36 pour Emily Bengough (1866-1876), 65 pour madame de Chateaurenard (1881-1896), neuf pour madame de Gervain (1878).

Au cours d'un second séjour, quelques mois plus tard, j'ai découvert Antoine Manilève et Claire-Marie Rakowska, deux dirigé·es d'Alfred Baudrillart, dont j'avais repéré la correspondance massive aux archives de l'ICP. Ces deux correspondances m'ont beaucoup occupée : Antoine Manilève laissait 51 lettres (1897-1914), Claire-Marie Rakowska plusieurs centaines de lettres, correspondance passive et active (1907-1914). Dans la correspondance Baudrillart, j'ai aussi trouvé l'histoire de Lucien Laveur (1900-1915, 25 lettres) un homme dont les projets de vie religieuse se heurtaient aux résistances de son directeur.

Le deuxième fonds exploré a été celui des archives jésuites de Vanves : je savais que la compagnie de Jésus avait une tradition de conseil et d'accompagnement spirituel, aussi ai-je pensé que j'y trouverais des correspondances de direction. Si les recherches à l'ICP me

[79] *Ibid.*

laissent un très bon souvenir, celles de Vanves m'ont en revanche causé plusieurs mésaventures. Je me souviens de ce jour d'hiver où, sortant du TGV en provenance de Lyon, je me suis trompée d'autobus et suis arrivée à Vanves à… 13 heures, c'est-à-dire pendant les deux heures de fermeture méridienne. Je fis plusieurs fois l'expérience de ces deux longues heures froides pour lesquelles le refuge le plus proche et le moins onéreux était le MacDonalds, heureusement doté d'une connexion internet. C'était la découverte d'un des aspects de la vie de chercheur : la dimension solitaire de l'exploration dans des structures qui ne prévoient pas toujours un accueil spécifique du visiteur, sans machine à café ou de lieu où déjeuner.

Comme je le soupçonnais, le fonds s'est révélé très fourni[80] mais toute la documentation n'était pas exploitable : de nombreux corpus avaient fait l'objet de coupes de la part des différents archivistes afin de préserver la vie privée des personnes[81]. Deux correspondances ont retenu mon attention : celle d'Armand Ponlevoy avec la famille Mignon, en particulier avec Adélaïde Mignon ; celle de Stanislas Du Lac avec Alexandra Narishkine. La correspondance d'Armand de Ponlevoy avec les Mignon comporte une centaine de lettres et s'étire entre 1860 et 1874. Il s'agit de la correspondance reçue par la famille Mignon qui a été transmise ensuite à la Compagnie à la mort du père jésuite. Ces échanges m'ont intéressée car ils mobilisaient la famille complète, par un jeu de circulation des informations. Elle me paraissait emblématique de la configuration prise par la direction de conscience dans un contexte ou le directeur est très étroitement lié à l'ensemble de la famille de sa dirigée. La série présentait en outre des avantages documentaires : des missives régulières, des documents conservés dans leur intégralité, sans copies ni coupes.

La seconde correspondance est celle de Stanislas Du Lac avec Alexandra Narishkine. Une centaine de lettres reçues par Du Lac ont fait l'objet d'une volonté de conservation particulière, vraisemblablement dans la perspective d'une publication. Une note indique en tête d'enveloppe : « Lettres de madame Emmanuel Narischkine écrites de 1902 à 1906, sont à remettre après ma mort au S. Mabry de la province de Toulouse qui en fera l'usage discret et utile qu'il sait pouvoir en faire ». J'ai choisi d'étudier cette correspondance car il me

[80] Je remercie Matthieu Brejon de Lavergnée de m'avoir indiqué plusieurs séries intéressantes telles que les correspondances Caubert et Decaux.

[81] Voici par exemple une note de l'ancien archiviste placée en tête de la correspondance du père Du Lac avec Albert de Mun : « J'ai commencé le dépouillement de ces lettres pour supprimer celles, trop intimes, concernant la famille ou la conscience d'A. De Mun. Le travail n'est pas fini » (juillet 1935). En effet, ces lettres ont fait l'objet de coupes très visibles, certaines d'entre elles sont réduites à des bandes de papier sans cohérence.

paraissait intéressant d'approfondir le personnage de Stanislas du Lac, véritable « légende noire » de la IIIe République, qui avait fini par incarner la figure du « noir jésuite » pour les anticléricaux suite à son implication dans l'affaire des fiches[82]. Cette correspondance me paraissait un excellent laboratoire de mise à l'épreuve les réflexions de Michelet[83]. Un autre aspect a retenu mon attention : Alexandra Narishkine est russe et ses séjours à Paris sont peu fréquents. Je trouvais intéressant de réfléchir à l'implication d'une personnalité de la noblesse russe dans la direction de conscience catholique, et d'avoir un point de vue extérieur sur cette pratique. Comme pour la correspondance Mignon, la série comporte par ailleurs des atouts pour l'étude : les lettres sont datées, numérotées et la chronologie d'ensemble aisée à suivre. Il me paraît important de mentionner que ces séries ne sont plus accessibles depuis mon passage en 2012-2013. Sans avoir la certitude que cette fermeture soit liée à mes travaux et premières publications, il semblerait en tout cas que l'accès soit refusé à des collègues à qui je suggère la consultation de ces cartons, l'archiviste invoquant la confidentialité liée aux questions de conscience.

Enfin, je me suis tournée vers les archives de la Province Dominicaine de Paris, conservées au Saulchoir, guidée par le conseil sûr et bienveillant de monsieur Potin qui m'a aidée à me repérer dans un fonds considérable de correspondances. Sur sa suggestion, j'ai sondé la correspondance du père Janvier, pour trouver plusieurs cartons de lettres de direction. C'est la famille Lestrange qui a retenu mon attention : les lettres d'Henriette de Lestrange (1903-1914) apportaient des questionnements sur la conjugalité que je n'avais pas lus ailleurs, ainsi qu'un conflit ouvert avec le directeur de conscience. Le fonds comporte une cinquantaine de lettres, le plupart envoyées au père Janvier par Henriette de Lestrange. Dans la correspondance Janvier, j'ai aussi découvert de petites séries très diverses sur lesquelles je reviendrai ponctuellement au fil de la rédaction car elles offrent de bons éclairages sur des points particuliers, par exemple la correspondance avec Madame de Fleury qui subit des violences conjugales et demande de l'aide au père Janvier (1906-1907, cinq lettres). Le Saulchoir a été un véritable havre. Le calme de la bibliothèque et la lumière offerte par les baies vitrées, le charme désuet des lampes et des rayonnages, tout a contribué à en faire un lieu de recherche légèrement hors-temps, où je retourne toujours avec plaisir.

---

[82] François Vindé, *L'affaire des fiches, 1900-1904 : chronique d'un scandale*, Paris, Editions universitaires, 1989.

[83] Jules Michelet, *Du prêtre, de la femme, de la famille*, Paris, Comptoir des imprimeurs-unis : Hachette : Paulin, 1845.

Ces trois fonds ont constitué les pôles structurants de ma recherche de correspondances originales. J'y suis retournée à plusieurs reprises. Plus ponctuellement, d'autres lieux m'ont accueillie. Les archives historiques du diocèse de Paris m'ont permis de débusquer d'autres lettres de Mgr d'Hulst à Mathilde de Châteaurenard. Les archives du séminaire Saint-Sulpice me réservaient un dernier cadeau alors que j'achevais mon ultime séjour d'archives à Paris en avril 2015. Je me souviens de la cour intérieure, de la fenêtre de la salle de lecture donnant sur les vitraux de la chapelle, et de la gentillesse de l'archiviste qui m'aménagea une petite place dans une pièce surchargée de vieux livres en tous genres. Il me donna à lire la correspondance échangée entre Mgr Dupanloup et Madame de Menthon (plusieurs centaines de lettres, 1848-1863). Cette très belle, très riche et très longue série de lettres a occupé une partie de mon temps dans les premiers mois de la rédaction de cette thèse. Ce dépouillement m'a permis de garder un ancrage solide dans les sources alors même que les passages théoriques prenaient forme et que je prenais conscience de la difficulté à synthétiser trois années de travail. Les lettres de madame de Menthon m'ont offert un appel d'air dans les premiers temps de mise en forme de ce travail.

Je ne saurais terminer la description de ce corpus d'originaux sans mentionner les (souvent passionnantes) séries écartées. Je ne ferai allusion ici qu'à quelques exemples, en forme de regrets et de pistes éventuelles de recherche. À la bibliothèque de l'Institut Catholique de Paris, la correspondance entre Marguerite Ubicini et Mgr d'Hulst, puis l'abbé Huvelin, aurait mérité de longs développements car j'y reviens trop brièvement dans ce travail sans véritablement m'atteler au contenu, faute de temps pour dépouiller près d'un millier de lettres. L'autre grand regret m'a été donné par la correspondance de Dupanloup avec la famille de Boys : un fonds complet est conservé dans les archives des Du Boys à Angers, plusieurs milliers de lettres. Netty du Boys a été toute sa vie très proche de son directeur, étant toute à la fois sa dirigée, sa collaboratrice, voire sa secrétaire parfois[84].

Des journaux personnels

Le journal personnel est le second type de document manuscrit mobilisé dans mon étude. Le projet initial était de les exploiter bien plus que les lettres de direction. Je n'ai finalement retenu que quelques documents que je vais présenter brièvement. J'ai consulté

[84] Elle s'est chargée de recopier des passages du journal personnel de Mgr Dupanloup dont l'original est conservé aux archives de la Compagnie Saint-Sulpice à Paris.

plusieurs journaux de femmes et jeunes filles à l'Association pour l'Autobiographie (APA) à Ambérieu en Bugey[85]. J'ai rapidement abandonné l'idée de fonder mon étude sur ces documents car, pour la plupart, ils évoquaient bien plus souvent la confession que la direction de conscience au sens large. Les allusions au directeur étaient trop partielles. Seul un journal personnel de dirigée m'a semblé riche en enseignements pour mon étude : celui d'Emilie Serpin (1863-1881), découvert par Philippe Lejeune[86], dix-sept cahiers en tout. Emilie y relate ses rencontres puis sa correspondance avec l'abbé Guignard, son « cher directeur », ses relations avec ses (multiples) confesseurs au gré des déplacements des familles nobles dans lesquelles elle donne des leçons. La direction de conscience est centrale dans sa vie et de nombreuses entrées du journal lui sont consacrées. D'autres journaux apparaîtront ponctuellement dans ce travail pour apporter des éclairages, par exemple au sujet de la confession : ceux de Claire Pic[87] et de Louise Lafargue[88], deux jeunes filles bourgeoises ; celui de Thérèse Aubaret[89]. Du côté des directeurs de conscience, la pratique du journal personnel semble répandue bien qu'il ne soit pas toujours simple de mettre la main sur les originaux pourtant abondamment cités dans les biographies. J'ai pu consulter les feuillets originaux du journal de Mgr Dupanloup, conservé aux archives de Saint-Sulpice. Cette lecture a été un contrepoint utile aux lettres de direction, me permettant de varier le point de vue sur la pratique de la direction de conscience et d'interroger sa place dans la vie quotidienne des religieux. Ces documents manuscrits ont été complétés par une série de fonds imprimés.

Fonds imprimés

En premier lieu, je me suis intéressée aux recueils de lettres de direction, genre qui prend son essor avec le développement de la littérature catholique[90]. J'ai déjà montré précédemment les limites possibles de ce type de texte, qui obligent à se pencher sur les motivations de ceux et celles qui les élaborent. Pour poursuivre sur le cas de Marguerite Ubicini, la comparaison entre originaux et copies indique que la jeune femme a voulu présenter une image particulière

[85] Cette association conserve de nombreux journaux personnels d'hommes et de femmes. Le fonds est consultable sur demande à la médiathèque de la Grenette à Ambérieu-en-Bugey. Pour plus d'informations, des « échos de lecture » ainsi que l'inventaire sont disponibles sur le site internet de l'APA : http://autobiographie.sitapa.org/.

[86] Philippe Lejeune, « Le journal quotidien à Émilie Serpin » , *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 2012, n°35, p. 147-163.

[87] APA 71, 1862-1866.

[88] APA, 1864-1871.

[89] APA 2903, 1815-1925.

[90] Loïc Artiaga, *Des torrents de papier : catholicisme et lectures populaires au XIXe siècle*, Limoges, PULIM, 2007.

d'elle-même, qui correspond parfaitement au « canon » de la mystique. Les coupes et modifications qu'elle opère vont dans le sens d'une reconstruction de sa relation avec Mgr d'Hulst : elle insiste sur leur intimité d'âme, sur la parfaite compréhension qui existait entre eux. Elle met en valeur tous les « codes » qui indiquent au lecteur qu'elle est vraiment mystique. Elle élimine toutes les réserves du prêtre au sujet de sa vie intérieure. Si le but avoué de la publication est de proposer un « monument » à la mémoire de son directeur de conscience, il s'agit aussi pour elle de se donner à voir en mystique, comme élue de Dieu et de son représentant Mgr d'Hulst. Bien des recueils relèvent de cette logique : fixer la mémoire glorieuse d'un père ou d'une dirigée.

Pour toutes ces raisons, à moins de retrouver les originaux, il est difficile de travailler avec les recueils de lettres publiées, sauf à réintégrer dans la réflexion la possibilité des réécritures, essayer de les débusquer et de les interpréter. La même prudence est de mise avec les journaux spirituels et personnels édités. Cela ne signifie pas pour autant que les lettres originales soient des documents transparents pour l'historien·ne. Toute correspondance recèle des pièges et des apports que je voudrais maintenant aborder afin d'éclairer la méthode mobilisée pour étudier les lettres de direction.

D. Questions de méthode : l'illusoire transparence de la lettre

La spécificité des lettres comme sources de l'histoire a déjà été longuement étudiée par plusieurs historien·nes et littéraires[91]. Étudier des correspondances est une route semée d'ornières. Le premier piège serait de croire que le document épistolaire serait plus « spontané », plus transparent, donnerait un accès plus direct aux individus que d'autres sources. Un second écueil serait une démarche qui ne s'intéresserait qu'au contenu textuel des lettres, une étude « au premier degré » faisant abstraction de la matérialité des lettres et de leur effet concret dans la vie des personnes : la lettre de direction est une *pratique* de soi et doit être étudiée comme telle.

La lettre de direction : la mise en scène de l'intime

> Rien de moins spontané qu'une lettre. Rien de moins transparent qu'une autobiographie, faite pour sceller autant que pour révéler. Mais ces subtils manèges du cacher/montrer nous introduisent du moins au seuil de la forteresse[92].

La lettre au directeur est particulièrement propice à cette illusion du dévoilement, car le contrat d'écriture explicite qui conditionne l'échange se fonde sur la transparence de la personne dirigée. Ce sont des lettres qui nous livrent l'examen méthodique que l'épistolier·e mène sous les yeux du destinataire. Mais cette exigence d'honnêteté et de transparence qui pèse sur la personne dirigée ne signifie pas que l'historien·ne puisse accéder à une vérité intime et ultime : tout récit de soi est mise en scène de soi, est mise en mots de soi. Or, ainsi que nous l'enseignent les travaux sur la correspondance, ces mots sont le fruit d'un long apprentissage de la civilité épistolaire :

---

[91] Cécile Dauphin, Pierrette Lebrun-Pézerat et Danièle Poublan, *Ces bonnes lettres : une correspondance familiale au XIXe siècle*, Paris, A. Michel, 1995 ; Roger Chartier et Alain Boureau, (dir.), *La correspondance : les usages de la lettre au XIXe siècle*, Paris, Fayard, 1991 ; Christine Planté, *L'épistolaire, un genre féminin ?*, Paris, H. Champion, 1998 ; Philippe Artières et Jean-François Laé, Lettres perdues : Ecriture, amour et solitude (XIXe-XXe siècles), Paris, Hachette Littératures, 2003 ; Anne-Marie Sohn, *La correspondance, un document pour l'histoire*, Mont-Saint-Aignan, Presses universitaires de Rouen, 2002 ; Marie-Claire Grassi, *Lire l'épistolaire*, Paris, A. Colin, 2005 ; Paul Servais, Laurence Van Ypersele et Françoise Mirguet (dir.), *La lettre et l'intime: l'émergence d'une expression du for intérieur dans les correspondances privées (17e-19e siècles)*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 2007 ; Mireille Bossis (dir.), *La lettre à la croisée de l'individuel et du social*, Paris, Ed. Kimé, 1994 ; Philippe Martin (dir.), *La correspondance : Le mythe de l'individu dévoilé ?*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2015.

[92] Michelle Perrot, *introduction*, dans Philippe Ariès et Georges Duby (dir.), *Histoire de la vie privée*, t. 4, *De la Révolution à la Grande Guerre*, Paris, Seuil, 1987, p. 11.

> Dans le monde feutré de la haute aristocratie, toute formule incontrôlée est bannie, car c'est dans la maîtrise de la parole, des sentiments et des moindres gestes que se trouve la distinction du groupe : on a affaire à un « langage codé » truffé d'expressions d'initiés, où le silence fait sens et où les écarts volontaires aussi bien que l'usage d'un vocabulaire hyperbolique et emphatique procèdent d'un art de la mise en scène de soi. L'étude du ton doit donc tenir compte tout autant de l'état des rapports entre les correspondants que de cette maîtrise d'une rhétorique particulière, inculquée par imprégnation dès l'enfance[93].

Les échanges de direction n'échappent pas ce codage du langage, encore complexifié par la langue spirituelle qui est elle-même un écart au regard de la langue commune[94]. Il faut donc comprendre l'économie générale de la relation entre directeur et dirigé·e, en saisir la langue spécifique, en surmontant les blancs liés à l'incomplétude des fonds. Par ailleurs, la transparence affichée de la lettre au directeur ne dit rien d'autre que le désir d'*afficher* une transparence : les relations entre directeurs et dirigé·es, nous le verrons, sont traversés de rapports de pouvoir. L'espace de la lettre de la direction n'est jamais dénué de formes de stratégies rhétoriques visant à obtenir des conseils, à contourner des consignes, *etc*. : les lettres ont des visées pratiques qui doivent être intégrées à l'analyse. Tous ces éléments empêchent de voir dans l'échange de direction une porte d'entrée vers une quelconque authenticité du moi. Mais, si le document comporte des chausse-trappes, comme toute source, il offre des apports introuvables dans d'autres types de corpus.

L'échange de direction permet en effet d'accéder à une scène particulière de la vie intime des personnes, qui se situe hors des cercles atteignables *via* d'autres documents du for privé. La lettre au directeur est un pas de côté épistolaire : elle ne s'inscrit ni dans le cercle familial, ni dans la relation amoureuse, ni dans la sphère professionnelle ou publique. Elle possède ses règles propres : verrouillée par le secret spirituel, elle offre la possibilité de déployer une voix spécifique, à l'abri des pressions qui peuvent exister dans d'autres configurations du lien social. La lettre au directeur permet d'observer une modalité originale de la construction de soi, qui s'organise dans le lien au directeur. Il faut bien sûr ajouter à cela la possibilité d'accéder à des questions bien peu abordées dans d'autres types de documents, telles que la vie conjugale et intime.

---

[93] Bertrand Goujon, « Entre cosmopolitisme, insertions nationales et ancrages locaux, l'aristocratie au XIXe siècle : la Maison d'Arenberg (1820-1919) », s.n., 2006, p. 58.

[94] Claude Langlois souligne le caractère exigeant des textes spirituels ; pour lui, une véritable exégèse est nécessaire tout comme la maîtrise du langage propre à chaque école de spiritualité. Voir Claude Langlois, *Lettres à ma mère bien-aimée, juin 1897 : lecture du manuscrit C de Thérèse de Lisieux*, Paris, Cerf, 2007.

Une autre originalité réside dans la fonction de la lettre de direction : elle est une *pratique* de soi, dans le sens où le discours doit avoir des *effets directs* sur la personne dirigée. Ainsi que l'écrit Patrick Goujon, « les lettres fixent des programmes d'action (conseils pour organiser un couvent, pour réformer sa vie). Bien plus, les lettres sont de véritables protocoles d'expérimentation. Ce qu'elles écrivent se donnent à expérimenter[95]». Chaque missive est en théorie tournée vers l'action qui rapprochera de la perfection morale et spirituelle. Du côté du directeur, la prise de plume vise à « faire prendre conscience à son interlocuteur de ses maladies intérieures, en les nommant[96]. » La parole, bien plus que dans d'autres dispositifs épistolaires, a valeur performative.

Tous ces obstacles rendaient difficile une approche quantitative de la direction de conscience. J'ai rapidement écarté une telle démarche. Mon analyse vise à déchiffrer ces correspondances de direction comme des configurations possibles, mais non exhaustives, de la direction de conscience.

Révéler des configurations possibles

> Chaque foyer, chaque famille a ses habitudes, ses mœurs, sa manière d'être et, en somme, possède une sorte de civilisation différente des autres familles[97].

Mon travail, fondé sur un corpus réduit, ne prétend pas proposer une étude représentative de la direction de conscience en France au XIXe siècle. Il n'est pas non plus possible de tirer des conclusions générales à partir d'une quinzaine de correspondances. Il a fallu renoncer à proposer une chronologie ferme, qui aurait dessiné les contours exacts des mutations de la direction de conscience. Les deux derniers chapitres, chronologiques, formulent une série d'hypothèses qui ne peuvent être systématisées sous peine d'imprudence méthodologique et intellectuelle. Il ne s'agit pas pour autant de renoncer à la démarche historienne : « Le cas est plus et il est autre chose qu'un exemple[98] ». L'étude d'une correspondance révèle l'une des configurations de la direction à un moment précis, et vise à

---

[95] Patrick Goujon, *Prendre part à l'intransmissible : la communication spirituelle à travers la correspondance de Jean-Joseph Surin*, Grenoble, Jérôme Millon, 2008, p. 27.

[96] Pauline Chaduc, *Fénelon et le rhétorique de la direction spirituelle au XVIIème siècle*, thèse de doctorat soutenue à Paris 4, 2009, p. 271.

[97] Edmée de la Rochefoucauld, *Flashes*, Paris, Grasset, p. 51. Je remercie Bertrand Goujon de m'avoir indiqué ce passage.

[98] Jean-Claude Passeron, Jacques Revel et Yan Thomas, *Penser par cas*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2005, p. 18.

reconstituer la trame historique qui l'a rendue possible. Je partage ici le propos de Bertrand Goujon pour qui la représentativité est un « faux problème » :

> La question de la généralisation est à poser moins en termes de représentativité que de champ de validité, à l'intérieur duquel la comparaison peut être valable et fructueuse. Admettre que la réalité historique saisie par la micro-analyse n'est qu'une modulation particulière de l'histoire globale, ce qui exige de l'historien modestie et tolérance, est une condition *sine qua non* pour échapper au piège de la simplification et de la globalisation, tant reprochées à l'approche macro-historique. Aussi faut-il accepter la notion d'« exceptionnel normal » forgée par Edoardo Grendi, selon laquelle les marges d'une société en disent plus sur celle-ci que son centre : ce ne serait donc qu'à l'épreuve des conditions extrêmes que l'on pourrait vraiment tester la validité d'un modèle. La prise en compte du chatoiement de la vie sociale implique l'expérimentation des modèles produits par les analyses macro-historiques sur un échantillon réduit, car, si la micro-histoire produit un certain éclatement de la matière historique, elle est tout de même approfondissement et élargissement[99].

Pour toutes ces raisons, les différents récits proposés dans ce travail doivent être compris « non seulement comme un moyen d'exposition, mais encore comme ce qui permet de rassembler les pièces d'une histoire qui n'existe pas en dehors de lui et de donner à celle-ci un ordre et une forme[100] ».

[99] Bertrand Goujon, « Entre cosmopolitisme, insertions nationales et ancrages locaux, l'aristocratie au XIXe siècle : la Maison d'Arenberg (1820-1919) », s.n., 2006, p. 34.

[100] Jean-Claude Passeron, Jacques Revel et Yan Thomas, *Penser par cas*, *op. cit.*, p. 25.

Chapitre 1. De la direction spirituelle à la direction de conscience, « suivre un objet dans ses transferts[1] »

Ce premier chapitre vise à poser les jalons chronologiques de la pratique de la direction, qu'elle soit « spirituelle » ou « de conscience », distinction qui permet de différencier la pratique du XVIIe siècle de celle du XIXe siècle. La direction spirituelle s'inscrit dans le temps long de la construction du catholicisme : elle naît dès le IVe siècle mais n'est véritablement formalisée et adaptée au monde des laïcs qu'entre le XVIe et le XVIIe siècles (I). Violemment critiquée, la pratique connaît une éclipse au XVIIIe siècle, avant de réapparaître et de connaître à nouveau un grand succès dans les années 1820-1830 en France, dans le contexte de la revivification du catholicisme. De direction « spirituelle », elle devient « direction de conscience » (II). Ce succès réactive un imaginaire anticlérical de la direction de conscience qui s'enrichit de nouveaux thèmes et suscite une littérature polémique dont il faut tracer les contours (III).

I Une histoire ancienne: naissance, formalisation et affaiblissement de la direction (XVIe-XVIIIe siècles)

La direction spirituelle naît dans l'univers monastique des premiers temps du christianisme avant d'être formalisée et adaptée au monde des laïcs pendant le XVIIe siècle, « âge d'or de la direction spirituelle[2] ». Cette formalisation avait trouvé ses racines dans la Réforme catholique du XVIe siècle, pour laquelle la direction était devenue un moyen de réaffirmer le rôle indispensable du prêtre dans la relation entre Dieu et les laïcs. Mais la personnalisation et le secret des échanges, ainsi que la présence des directeurs dans

[1] Guillaume Cuchet, *Faire de l'histoire religieuse dans une société sortie de la religion*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, p. 223.

[2] Edouard des Places, article « Direction spirituelle » , *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Beauchesne, Paris, 1932-1935, p. 1119.

l'entourage des élites, suscitent de vives critiques et provoquent la déshérence de la pratique au XVIIIe siècle.

A De l'univers monastique à la direction spirituelle des laïcs. Naissance et formalisation d'une pratique

Plusieurs travaux se sont penchés sur l'apparition de la pratique de la direction spirituelle sous sa forme moderne, au XVIe siècle[3]. Je ne reviendrai pas non plus en détail sur la construction et la formalisation de la direction spirituelle au XVIIe siècle, car une thèse récente a été publiée sur le sujet par Pauline Chaduc[4]. Bien que consacrée à Fénelon, la première partie, « l'institution d'une pratique, représentations de la direction spirituelle au XVIIe siècle[5] » détaille le processus de formalisation de la pratique et sa diffusion auprès des laïcs. La présentation suivante propose une synthèse de cette partie, des éléments utiles à la compréhension du succès de la direction au XVIIe siècle, de son éclipse au XVIIIe siècle et de sa réapparition sous la forme de « direction de conscience » au XIXe siècle.

Le principe de la direction naît dans l'univers monastique, ainsi que l'explique Michel Foucault dans ses travaux sur l'émergence du pastorat chrétien[6]. Ses origines les plus anciennes remontent au IVe siècle et au monachisme basilien ; ensuite, Ambroise et Augustin s'en font les relais[7]. La direction reste à ce moment là une pratique qui touche exclusivement le monachisme. Elle connaît un infléchissement au XVIe siècle dans le sillage des évolutions initiées aux XIVe et XVe siècles mettant en avant des dévotions plus personnelles et intérieures[8]. Ces innovations provoquent une première crise du pastorat : devant la multiplication des pratiques individuelles ne nécessitant pas le recours au prêtre (oraison, examen, lecture), la direction apparaît comme une réponse. En effet, elle permet de réintégrer

[3] Jodi Bilinkoff, *Related lives: confessors and their female penitents*, 1450-1750, Ithaca/London, N.Y., Cornell University Press, 2005 ; Gabrielle Zarri, *Storia della direzione spirituale*, *l'Eta moderna* (vol.3), Brescis, Morcelliana, 2008.

[4] Pauline Chaduc, *Fénelon, direction spirituelle et littérature*, Genève, Honoré Champion, 2015.

[5] *Ibid.*, p. 19-133.

[6] Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique : cours au Collège de France*, 1973-1974, Paris, Gallimard Seuil, 2003 ; Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants : cours au Collège de France* (1979-1980), Paris, EHESS, 2012 ; Michel Foucault, *Subjectivité et vérité* : cours au Collège de France (1980-1981), Paris, Seuil, 2014 ; Michel Senellart, « Direction de conscience et apatheia : le problème du pastorat selon Foucault », dans Frédéric Gros et Carlos Lévy (dir.), *Foucault et la philosophie antique*, Kimé, 2003, p.153-174.

[7] Edouard des Places, *« Direction spirituelle »*, *op.cit.*

[8] Georgette Epiney-Burgard, *Gérard Grote (1340-1384) et les débuts de la dévotion moderne*, Wiebaden, Steiner, 1970.

ces pratiques dans un parcours de piété individuel dans lequel le directeur est un guide. La direction spirituelle permet cette articulation entre autonomie des fidèles et pouvoir du clergé[9].

La direction devient le fer de lance de la Réforme catholique initiée en réponse à la rupture de 1520 et la naissance du protestantisme. C'est un moyen de contrôle des catholiques et d'affirmation de la place du clergé dans le lien à Dieu. Cela coïncide avec un mouvement d'adaptation de la direction au monde laïc dans lequel François de Sales (1567-1622) joue un rôle fondamental. Il affirme la légitimité et la nécessité de la direction spirituelle pour toutes les vies, soulignant la possibilité de se sanctifier quelque soit son état (laïc ou clerc). Il accompagne le mouvement initié par la *devotio moderna*. Son ouvrage, *Introduction à la vie dévote*[10](1609), est d'ailleurs à l'origine une série de lettres de direction envoyées à des femmes laïques.

Sortie du monde monastique et désormais adaptée à la vie mondaine, la direction spirituelle connaît son âge d'or au XVIIe siècle : elle rencontre un grand succès auprès des élites tout en faisant naître les premières critiques. C'est le temps de sa formalisation, ce dont témoigne le flot discursif des traités de direction qui se multiplient. Pour autant, la systématisation des règles et techniques de direction n'empêchent pas le maintien d'un flou lexical et terminologique. On confond volontiers directeur et confesseur. On retrouvera, au XIXe siècle, cette question de la dénomination qui n'est pas sans poser problème aux chercheur·es :

> Selon les lexicographes, l'expression « direction spirituelle » daterait du XVIIe siècle, tout en étant concurrencée au même moment par d'autres formules. Lorsque le substantif « direction » est présent, il peut être employé de manière absolue, ou bien caractérisé par les adjectifs « spirituel » ou « mystique » ou encore par le complément de nom « de conscience », « des âmes ». La conscience, l'âme : tous ces termes désignent le lieu incertain sur lequel s'exerce le pouvoir du directeur. De la même manière, les adjectifs « spirituel » ou « mystique » renvoient à un type de direction spécifique, distinct de la direction morale. Or le choix lexicologique et sémantique est lourd d'implications au niveau de la pratique et au niveau des représentations qu'il génère ; la direction est une pratique insaisissable car protéiforme au XVIIe siècle, l'enjeu de vifs débats qui engagent la définition même de la dévotion[11].

Je reviendrai un peu plus loin sur ce flou terminologique et ses enjeux pour la direction telle

[9] Pauline Chaduc, *Fénelon, direction spirituelle et littérature*..., *op. cit.*, p. 21.
[10] François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, Paris, Cerf, 2016.
[11] *Idem*, p. 19.

qu'elle s'invente au XIXe siècle.

Ce temps de l'apogée de la direction spirituelle fait émerger des personnages qui s'enracinent dans l'imaginaire collectif : le directeur, le dévot, et surtout la dévote puisque la direction concerne en majorité les femmes. Outil de la pastorale des élites, la direction permet de « contrôler les expériences qui échappent à la visibilité institutionnelle[12] » en ce temps « d'invasion mystique » selon le mot de Brémond[13]. Pour lutter contre l'illuminisme, le protestantisme et réaffirmer le pouvoir du clergé, il faut former des directeurs compétents. Des ordres se spécialisent dans cette pastorale : Jésuites, Capucins, Récollets, Dominicains et Carmes. Au séminaire de Saint-Sulpice d'Olier, l'apprentissage de la direction devient un pilier de l'enseignement. On y apprend le discernement, compétence incontournable de tout directeur de conscience. Cette formation permet ensuite de donner des conseils adaptés. L'ensemble de ces suggestions – et contraintes, s'il y a vœu d'obéissance – organise un dispositif qui encadre les pratiques spirituelles, objectif premier de la direction.

B Du XVIIe au XIXe siècles, un dispositif de contrôle des pratiques spirituelles

Dans le contexte de la Réforme catholique, l'un des objectifs de la direction spirituelle est de contrôler les pratiques et les croyances. Conseils et consignes spirituelles sont des attributions du prêtre en charge d'âmes et les directeurs sont des relais du discours officiel de l'Église. On trouve là une continuité entre la direction spirituelle telle qu'elle se pratique depuis le XVIIe siècle jusqu'au XIXe siècle.

Le directeur continue d'encadrer les pratiques de piété et notamment le recours aux sacrements. C'est lui qui décide de la fréquence de la communion, ce qui n'est pas sans effet sur la fréquence de la confession. Ses décisions définissent les rythmes de la vie spirituelle de ses dirigé·es. La pratique de la direction permet aux dirigé·es de s'assurer du bon rythme de leurs communions ; le directeur aide à « saisir le flux de la pensée » et à « débrouiller dans le flux incessant de la multiplicité[14]. » Le recours au confesseur et/ou au directeur devient un

[12] *Idem*, p. 34.

[13] Henri Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France. 2. L'invasion mystique 1590-1620*, Paris, A. Colin, 1967.

[14] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants : cours au Collège de France (1979-1980)*, *op. cit.*, p. 294.

moyen d'être rassuré·e. Le nouveau dynamisme de la direction spirituelle trouve sans doute là une explication : plus la pratique est personnalisée, intérieure et individuelle, plus l'angoisse de ne pas savoir se conduire seul·e grandit.

Le directeur conseille aussi sur la prière, la méditation[15], et les lectures pieuses. En collaboration avec la personne dirigée, il définit le « règlement de vie », c'est-à-dire l'organisation d'une journée-type. Le règlement de vie est « l'ensemble des dispositions qu'un individu adopte dans le désir de vivre une obéissance spirituelle plus délicate aux motions de l'Esprit Saint et de se soumettre avec plus de précision au conseil de son guide spirituel[16] ». Son objectif est de donner des repères formels pour la vie quotidienne tout en favorisant la docilité et l'obéissance. Cette pratique est répandue dans les élites féminines catholiques de la seconde partie du XIXe siècle : j'en trouve trace dans sept correspondances.

On en trouve un exemple détaillé dans une lettre de Mgr d'Hulst à Mathilde de Châteaurenard[17] :

> 1. Prière et lecture méditée, un quart d'heure en tout
> 2. Messe et communion 4 fois par semaine, avec faculté d'ajouter une 5e communion pour un motif de dévotion ou de besoin particulier de votre âme
> 3. Les jours sans communion, vous reposer le matin, ne pas aller à la messe
> 4. Le chapelet et un quart d'heure ou dix minutes de lecture tous les jours ; autant que possible, placer la lecture avant le dîner, cette heure de 6 h du soir environ étant favorable au recueillement. C'est aussi vers ce moment là et non pas le soir, que vous ferez votre examen. J'approuve que vous en écriviez quelque chose, mais pas des volumes.
> 5. Très courte prière du soir.
>
> Voici le cadre de votre vie. L'esprit qui doit le remplir est un esprit de douceur envers vous même et envers les autres.

Il poursuit ensuite par des consignes plus souples :

> Mener une vie laborieuse, vous occupant de votre maison et de vos enfants, faisant quelque lecture sérieuse d'histoire et non pas de romans.
>
> Pour la confession, je ne dis rien d'avance. Allez le plus loin que vous pourrez avec l'absolution d'aujourd'hui ; ensuite les circonstances vous guideront et je vous conseillerai d'après elles.

---

[15] Temps de réflexion silencieuse concentré sur un aspect de la spiritualité ou un passage d'un texte religieux.

[16] Charles Baumgartner et Michel Olphe-Gaillard, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1959, vol. 45, p. 283.

[17] AICP, Fonds Hulst, RH5, Hulst à Châteaurenard, 14 juillet 1881.

On note la précision des consignes données : il définit la durée des pratiques de piété, le moment qui doit leur être dédié, l'état d'esprit que sa dirigée doit adopter. Toute la palette des pratiques est représentée : la messe et la communion bien sûr, mais aussi le rosaire[18] qui connaît un nouvel essor avec le développement de la piété mariale, la lecture pieuse, l'examen de conscience écrit. On retrouve par ailleurs la méfiance de l'Église à l'égard de l'écriture de soi et de la lecture qui est particulièrement encadrée, ces mises en garde devenant au fil du siècle un « lieu commun absolu » selon l'expression de Judith Lyon-Caen[19]. L'élaboration d'un règlement se retrouve ailleurs dans le corpus : la Vicomtesse d'Adhémar soumet le sien à l'abbé Frémont, Léopold Beaudenom en donne à ses multiples dirigé·es, Mgr Baudrillart approuve celui qui lui est proposé par Madame de Rakowska. Cette influence de la direction spirituelle dans la vie quotidienne des personnes provoque la méfiance et les critiques de détracteurs qui structurent progressivement leur discours.

C. La naissance d'un imaginaire : du XVIIe siècle à l'éclipse du XVIIIe siècle

Le temps de l'âge d'or de la direction spirituelle est aussi le temps des premières critiques qui conduisent finalement à jeter le discrédit sur directeurs et dirigé·es et provoquent le déclin de la direction au XVIIIe siècle. Pauline Chaduc parle de la direction de Fénelon comme d'un « chant du cygne[20] ».

Le succès de la direction attire l'attention des observateurs ; très prisée à la cour et au sein de la noblesse, elle fait naître des soupçons de conflits d'intérêts. On voit se dessiner un reproche qui fera long feu : l'idée que les directeurs spirituels se servent de leurs dirigé·es pour accéder au pouvoir en manipulant les consciences. Le directeur est assimilé à la figure du courtisan, à mesure qu'il est de plus en plus intégré aux sociabilités mondaines et que la direction spirituelle devient un art de la conversation : « figure ambiguë, il connaît aussi bien les intrigues du monde que les secrets des cœurs[21] ». Le « faux dévot », immortalisé par Molière dans *Tartuffe* (1664), est un personnage sensuel, hypocrite, avide de pouvoir. Ces

[18] Voir glossaire, « rosaire ».

[19] Judith Lyon-Caen, *La lecture et la vie : les usages du roman au temps de Balzac*, Paris, Tallandier, 2006, p. 54.

[20] Pauline Chaduc, *Fénelon, direction spirituelle et littérature*..., *op. cit.*, p. 11. Les lignes qui suivent se réfèrent à nouveau à cette thèse dont je reprends les éléments nécessaires à la compréhension de l'anticléricalisme du XIXe siècle.

[21] *Idem*, p. 44. Voir toute la partie « Les portraits du directeur. La construction d'une figure » (p. 44-78).

critiques visent particulièrement les Jésuites[22] qui deviennent des figures de l'ambition et de la sape du pouvoir en place.

L'autre pôle critique concerne les effets supposés de la direction sur la morale. On dénonce la permissivité trop grande des directeurs qui conduirait à l'affaiblissement des valeurs morales et au relativisme. Le principe de la casuistique est particulièrement visé : on soupçonne les directeurs de donner leur assentiment à des péchés graves au nom des « circonstances »[23]. La direction serait le lieu de toutes les permissivités et compromissions. Cette crainte se redouble d'une inquiétude au sujet des mœurs des directeurs, qui profiteraient de leur audience privilégiée auprès des femmes pour les séduire[24]. Les détracteurs établissent un lien direct entre « direction mystique » et luxure. Cet argumentaire va constituer le cœur du réquisitoire contre le quiétisme[25], dont la « doctrine du pur amour » serait en réalité le masque du libertinage des directeurs. Attaques personnelles et polémiques se multiplient jusqu'à l'éclatement de la querelle piétiste dans les dernières années du XVIIe siècle. La littérature nourrit largement cet imaginaire : Pascal, Boileau, Du Bellay et La Bruyère participent de cette satire de la direction. La *Satire X* de Boileau décrit un couple de direction[26] :

> Elle lit Rodriguez, fait l'oraison mentale,
> Va pour les malheureux quêter dans les maisons,
> Hante les hôpitaux, visite les prisons,
> Tous les jours à l'église entend jusqu'à six messes :
> Mais de combattre en elle et dompter ses foiblesses,
> Sur le fard, sur le jeu, vaincre sa passion,
> Mettre un frem à son luxe, à son ambition,
>
> Et soumettre l'orgueil de son esprit rebelle,
> C'est ce qu'en vain le ciel voudrait exiger d'elle.
>
> Et peut-il, dira-t-elle, en effet l'exiger ?

[22] Pierre-Antoine Fabre et Catherine Maire (dir.), *Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, PUR, 2010.

[23] Serge Boarini, « Collection, comparaison, concertation. Le traitement du cas, de la casuistique moderne aux conférences de consensus » dans Jean-Claude Passeron, Jacques Revel et Yan Thomas, *Penser par cas*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2005, p. 129-156.

[24] Pour comprendre l'écart entre les représentations anticléricales et la réalité du comportement des prêtres, voir la thèse récente de Sarah Dumortier, *Le célibat ecclésiastique offensé au sein du clergé paroissial de la France septentrionale (XVIe - début XIXe siècle)*, dirigée par René Grevet, Université de Lille 3, 2015.

[25] Jacques Le Brun, « Quiétisme », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 19 décembre 2016. URL : http://www.universalis.fr/encyclopedie/quietisme/

[26] Nicolas Boileau, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1979, p. 90.

Elle a son directeur, c'est à lui d'en juger :
Il faut sans différer savoir ce qu'il en pense.
Bon ! vers nous à propos je le vois qui s'avance.
Qu'il paroît bien nourri ! Quel vermillon ! quel teint !
Le primtemps dans sa fleur sur son visage est peint.
Cependant, à l'entendre, il se soutient à peine ;
Il eut encore hier la fièvre et la migraine ;
Et, sans les prompts secours qu'on prit soin d'apporter,
Il seroit sur son lit peut-être à trembloter.
Mais de tous les mortels, grâce aux dévotes âmes,
Nul n'est si bien soigné qu'un directeur de femmes.
[...]
Notre docteur bientôt va lever tous ses doutes,
Du paradis pour elle il aplanit les routes ;
Et, loin sur ses défauts de la mortifier,
Lui-même prend le soin de la justifier.

Boileau souligne ici l'hypocrisie de la direction, présentée comme un échange de bons procédés : le directeur justifie les écarts moraux de sa dirigée alors que celle-ci l'entretient financièrement. La Bruyère décrit lui aussi le faux dévot et l'importante du prestige du directeur :

> Négliger vêpres comme une chose antique et hors de mode, garder sa place soi-même pour le salut, savoir les êtres de la chapelle, connaître le flanc, savoir où l'on est vu et où l'on n'est pas vu ; rêver dans l'église à Dieu et à ses affaires, y recevoir des visites, y donner des ordres et des commissions, y attendre les réponses ; avoir un directeur mieux écouté que l'Évangile ; tirer toute sa sainteté et tout son relief de la réputation de son directeur, dédaigner ceux dont le directeur a le moins de vogue, et convenir à peine de leur salut ; n'aimer de la parole de Dieu que ce qui s'en prêche chez soi ou par son directeur[27].

Cette querelle politico-religieuse du quiétisme achève de jeter le discrédit sur la direction spirituelle et conduit à son éclipse au siècle suivant. La direction spirituelle est désormais assimilée au quiétisme et aux personnages de Madame Guyon et Fénelon, exilé en 1699[28]. Avoir un directeur est considéré comme une attitude de défiance à l'égard de la monarchie. Dès lors,

> Monument de l'âge classique fondé sur les valeurs communément admises par la société d'alors, elle a manifesté aussi les contradictions et les doutes de cette société, au point de

[27] Jean de La Bruyère, *Les Caractères*, Tours, A. Mame, 1876, p. 240.
[28] Abbé Georges Dole, « La querelle quiétiste et l'exil de Fénelon », *Nouvelle revue théologique*, Tome 129, n° 1, 2007, p. 87-93.

> subir une réelle désaffection, quand le temps passa du « siècle des âmes » au « siècle des Lumières »[29].

Le siècle des Lumières est celui d'une désaffection progressive de la direction spirituelle, renforcée par la poursuite des attaques contre les Jésuites. Le discrédit de la direction spirituelle se poursuit au XVIIIe siècle alors que l'hostilité aux Jésuites grandit, bien que ces derniers ne soient pas les seuls à la pratiquer. La Compagnie de Jésus est en butte à de violentes contestations intellectuelles, politiques et théologiques qui aboutissent à son bannissement un peu partout en Europe, et en France en 1773[30]. Les décennies 1730-1760 constituent le climax de cette hostilité. Les réseaux et correspondances de direction en sont profondément désorganisés, et, lorsque la Révolution française éclate en 1789, le prestige attaché à la charge de directeur n'est déjà plus qu'un lointain souvenir. Ce déclin au XVIIIe siècle produit un fort contraste avec les décennies qui s'ouvrent à l'issue de la Révolution ; la pratique de la direction connaît en effet un nouveau succès, dans une forme adaptée à ses nouveaux objectifs et à l'évolution de son public : la direction de conscience.

II Le glissement de la direction spirituelle à la « direction de conscience » du XIXe siècle

Pour comprendre le nouveau succès de la direction, il est nécessaire d'en préciser le contexte. La réémergence de la direction s'inscrit dans un temps de renouvellement du catholicisme, de l'Église et du clergé, en réponse à la crise provoquée par la Révolution française[31] (A). Ce renouvellement de la pratique n'est pas pour autant synonyme de renouvellement de la formation : les textes de référence restent ceux du XVIIe siècle et l'essentiel de la formation a lieu sur le terrain (B). La marge de manœuvre laissée aux dirigé·es et aux directeurs favorise la transformation de la pratique de la direction, qui de direction spirituelle devient « direction de conscience » (C).

---

[29] Pauline Chaduc, *Fénelon, direction spirituelle et littérature…*, *op. cit.*, p. 18.

[30] John W O'Malley, Isabelle Hoorickx-Raucq et Dominique Salin, *Une histoire des jésuites d'Ignace de Loyola à nos jours*, Bruxelles, Lessius, 2014. Voir aussi Pierre-Antoine Fabre et Catherine Maire (dir.), *Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne…*, *op. cit.*

[31] J'évoque ici la crise immédiate provoquée par les attaques directes visant l'Église, ses biens, le système idéologique qu'elle porte ; il existe aujourd'hui un consensus dans la littérature spécialisée autour de l'idée que la Révolution a catalysé une crise qui s'était ouverte bien en amont, dès le milieu du XVIIIe siècle.

A. Un catholicisme en renouvellement à la recherche de relais pastoraux

1. Un « moment de profonde mutation[32] » du catholicisme : crise révolutionnaire et réémergence de la direction

> Si donc, après la Révolution, le clergé doit rappeler les modalités traditionnelles de la confession, il lui faut aussi faire face au changement qui se manifeste de trois manières différentes : d'abord par le règlement du conflit révolutionnaire, ensuite par les mutations spécifiques du champ éthique tant par l'émergence de nouveaux domaines sensibles que par des mutations de l'attitude des clercs ; et enfin par la plus grande sensibilité du sujet de la place que la confession a prise dans son passage à l'âge adulte[33].

Pour comprendre la réémergence de la pratique de la direction de conscience, il est nécessaire d'observer ces trois mutations qui ont trait au politique, à l'éthique et à la construction des individus. Le retour de cette pratique intervient à un moment de crise du catholicisme, crise née de la Révolution française et prolongeant un processus de désaffection entamé dès le XVIIIe siècle[34]. Ainsi, comme l'apparition de la direction spirituelle des laïcs était intervenue dans un temps de remise en cause violente de l'Église au XVIe siècle, la direction de conscience du XIXe siècle s'inscrit dans un contexte de questionnement des liens entre système politique, institution religieuse et société. La première partie du XIXe siècle, et surtout le premier tiers, sont des temps de réflexions sur les réponses à apporter aux bouleversements des rapports sociaux liés à l'abolition du système d'Ancien Régime et à la première sécularisation des institutions politiques.

Carol Harrison s'est attachée à décrire et analyser ce temps d'expérimentation qui s'ouvre dans les années 1810-1830, temps du « catholicisme romantique[35] ». Pour cette génération de catholiques, il s'agit d'articuler l'idéologie des libertés individuelles et la soumission à l'autorité divine et à ses représentants. C'est le sens des tentatives de Charles de Montalembert[36] et d'Henri Lacordaire. Ils souhaitent construire un modèle de citoyenneté

---

[32] Claude Langlois, *Le continent théologique: explorations historiques*, Rennes, PUR, 2016, p. 37.

[33] *Idem*, p. 157.

[34] Pour le détail des effets de la Révolution française sur le catholicisme et l'Église, voir Ralph Gibson, *A social history of French catholicism (1789-1914)*, Londres-New York, Routledge, 1989, p. 30-56.

[35] Carol E. Harrison, *Romantic Catholics : France's postrevolutionary generation in search of a modern faith*, Cornell University Press, Ithaca/London, 2014.

[36] *Ibidem*. Chapitre 3 : « The dilemn of obedience » .

catholique, réconcilier des systèmes de valeurs concurrents et résoudre une tension qu'ils formulent en ces termes : « Des individus sans religion n'ont plus de motif de soumettre leur volonté ou leur raison à une autorité plus grande[37] ». Ces « catholiques romantiques » soulignent la difficulté à continuer à penser le catholicisme comme un système total – politique, social et spirituel – tandis que différents groupes affirment leur autonomie à l'égard de l'Église, qu'il s'agisse des nouvelles élites politiques issues de la Révolution, ou plus largement des fidèles dont le taux de pratique chute depuis le milieu du XVIIIe siècle.

Dans ce contexte, la réémergence de la direction de conscience peut se lire, du côté du clergé, comme un instrument de lutte, comme un moyen de refuser radicalement l'idée qu'il pourrait exister une société civile indépendante de l'Église. Affirmer la nécessité de la direction de conscience, c'est refuser l'idée que les hommes et les femmes pourraient se conduire seul·es, et en définitive dénier à l'individu la possibilité d'une construction de lui-même parfaitement autonome. Le public de ce renouveau partage cette vision du monde : on peut faire l'hypothèse que les réseaux de direction de conscience se réorganisent d'abord autour des élites contre-révolutionnaires, celles qui refusent justement cette mutation du champ éthique[38]. C'est d'ailleurs dans ces premières années du XIXe siècle que catholicisme et contre-révolution sont désormais associés dans l'imaginaire collectif[39]. En l'absence d'études approfondies permettant de dater précisément le retour de cette pratique, je ne peux que proposer des hypothèses à partir d'exemples.

Les réseaux jésuites sont particulièrement actifs et ont dû contribuer à la nouvelle émergence de la pratique. Ainsi la réorganisation de la Compagnie de Jésus, et surtout l'élaboration de nouvelles formes de communautés religieuses sans habit doivent beaucoup aux échanges entre Pierre Clorivière et sa dirigée Adélaïde de Cicé, entre 1800 et 1820[40]. L'Empire ouvre ensuite une phase d'apaisement des relations entre Église et État, favorisant la reconstitution du clergé et la stabilisation des réseaux catholiques. Pour les élites

---

[37] *Idem*, p. 112, je traduis.

[38] Pour un bilan historiographique sur les liens entre élites et Contre-révolution, voir la contribution récente de Bruno Dumons, « Catholicisme et politique au XIXe siècle » dans Bruno Dumons, Christian Sorrel (dir.), *Le catholicisme en chantiers*, PUR, 2016, p. 19-35. Sur les transformations du champ éthique, voir Jan Golstein, *The Post-Revolutionary Self*, Harvard University Press, 2009.

[39] Jean-Clément Martin (dir.), *La contre-révolution en Europe, XVIIIe-XIXe siècles : réalités politiques et sociales, résonances culturelles et idéologiques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2001.

[40] Voir à ce sujet les travaux en cours de Sarah Barthélémy (Université Catholique de Louvain), et notamment un article : « Un modèle religieux à l'épreuve du genre et du temps. Etude d'un réseau jésuite au XIXe siècle » dans *Appropriations et constructions identitaires. Le modèle ignacien dans les congrégations d'hommes et de femmes après 1773. Europe et Amériques*, Louvain-la-Neuve, Belgium, 8-10 July 2013.

catholiques du premier tiers du XIXe siècle, qu'elles soient intransigeantes ou « romantiques », le directeur devient progressivement une figure familière. On peut évoquer par exemple l'activité de Guillaume Chaminade, le fondateur des marianistes. Mais le nouvel essor de la pratique n'est véritablement lisible qu'à partir des années 1840, autour de figures comme Félix Dupanloup, Charles Gay ou encore Gaston de Ségur[41].

La Révolution de 1830 suscite l'effervescence des élites catholiques autour des idées de Lamennais : Lacordaire et Montalembert fondent le journal l'*Avenir*, qui demande la liberté de conscience ainsi que la suppression du Concordat. Ces tentatives de renouvellement trouvent des échos au sein de la jeunesse et d'une frange des élites libérales[42]. Les années 1830-1840 se caractérisent par une vive créativité du clergé et des laïcs, autour de personnalités comme Frédéric Ozanam ou encore l'abbé Gousset. Ces catholiques « sociaux[43] » multiplient les engagements auprès des plus précaires, dans une dynamique associant soin de l'autre et évangélisation[44] : il faut désormais se couler dans la société pour espérer la reconquérir. Dans cette perspective, la direction de conscience connaît un nouvel élan : elle devient un moyen pour le clergé de contrôler et d'orienter les initiatives qui fleurissent[45]. Un peu plus tard, 1848 est un nouveau choc pour les élites françaises qui reviennent, et cette fois-ci massivement, dans le giron de l'Église.

2. 1848 : le retour d'une partie des élites au catholicisme et l'expansion de la direction de conscience

Pour les catholiques libéraux, la Révolution de 1848 rompt brutalement avec les perspectives ouvertes par la monarchie censitaire de 1830 : une partie rejoint le parti de l'Ordre. Les événements réactivent chez les élites le souvenir de la Révolution de 1789 : ils ont « fonction de prophétie : le passé révèle l'avenir et réveille les fantômes des notables[46] » . Par ailleurs,

[41] L'article « Direction spirituelle en Occident » du *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique* fournit une liste des principaux directeurs d'âme du XIXe siècle. La plupart des directeurs cités sont nés dans les années 1800 à 1820 et commencent à exercer dans les années 1840. Voir Michel Olphe-Gaillard, article « Direction spirituelle en Occident » dans *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, *op. cit.*, p. 1119.

[42] Gérard Cholvy et Yves Marie Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Toulouse, Privat, 1985, p. 92-93.

[43] Jean-Baptiste Duroselle, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Paris, Presses universitaires de France, 1951.

[44] Matthieu Brejon de Lavergnée, *La Société de Saint-Vincent-de-Paul à Paris au XIXe siècle (1833-1871) un fleuron du catholicisme social*, Paris, Cerf, 2008.

[45] Je renvoie au chapitre 3 qui détaille la place de la direction de conscience dans le projet de « reconquête des âmes » par l'Église.

> Les événements de 1848, ceux de juin plus encore que ceux de février, furent interprétés par l'opinion catholique et conservatrice - on le sait et nous n'avons pas à le démontrer ici - comme l'explosion au grand jour qui résultait fatalement du travail de sape poursuivi de longue date, dans les fondements de la société, par les « mauvaises » doctrines du socialisme et de l'irréligion[47].

La bourgeoisie, jusque là restée distante à l'égard du renouveau catholique, prend conscience de l'importance de l'Église dans le maintien et la consolidation de l'ordre social face aux révolutionnaires.[48] Le clergé constate ce revirement rapide et l'accueille avec prudence[49]. Ce retour dans les églises d'une bourgeoisie plus « cléricale » que « sincère », pour reprendre les termes de Ralph Gibson[50], a des conséquences directes sur la pratique de la direction de conscience. Son public s'élargit du côté des femmes bourgeoises qui calquent leurs comportements sur les femmes nobles, tandis que les hommes gardent leurs distances[51]. Avoir recours à un directeur de conscience devient une pratique de distinction[52].

Le développement de « l'ultramontanisme[53] » a aussi pu contribuer à enraciner la direction de conscience. Dans les décennies qui suivent 1848, la dévotion au pape ne cesse de grandir, accompagnée d'une nouvelle théologie morale et de nouvelles formes de piété, qui culminent avec la proclamation du dogme de l'infaillibilité pontificale en 1870. D'après Claude Langlois, cet élan s'inscrit dans « la perpétuation de plus en plus accentuée de l'idéologie contre-révolutionnaire ; en deuxième lieu, le transfert plus ou moins conscient, en France particulièrement, du sentiment royaliste, frustré après 1848, sur la personne pontificale ; enfin un phénomène de personnification du pouvoir qui apparaît au moment

---

[46] Sylvain Milbach, « Les catholiques libéraux et la Révolution française autour de 1848 », *Annales historiques de la Révolution française*, n° 362, 2010, p. 55-78.

[47] Claude Savart, *Les Catholiques en France au XIXe siècle : le témoignage du livre religieux*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 411.

[48] Ralph Gibson, *A social history of French catholicism (1789-1914)*..., *op. cit.*, p. 199 : « the clericalization of the bourgeoisie after 1848 ».

[49] *Idem*, p. 200. « The clergy was often pretty sceptical about this kind of change of heart ; the vicaire of Saint Eustacbe wrote in November 1848 : « As for what is today called the bourgeois class so hostile before February. I do not think it has returned to a better state of mind. It will support us as a counterweight to the doctrines it finds disturbing, and as a kind of spiritual police force whose role is to inculcate respect for laws which are in its interest. But that is the limit of its respect for and trust in us. »

[50] *Ibidem*. « Many of the frightened bourgeois of the 1848 generation, though themselves « more clerical than believing », sent their sons to Catholic schools, with the result that the next generation was much more sincere in its catholicism. Thus 1848 set in motion a long-term evolution in the religious behaviour and attitudes of the French bourgeoisie. Presented schematically, the bourgeoisie was sceptical but clerical for reasons of social fear under the Second Empire, followed by a generation of more sincere Catholics under the early Third Republic ».

[51] Pour une réflexion approfondie sur la féminisation de la direction de conscience, je renvoie au chapitre 7 de ce travail.

[52] Cette question est traitée au chapitre 6 de ce travail.

[53] Voir Philippe Boutry, « Ultramontanisme », dans Philippe Levillain (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 1994, p. 1651-1653.

même ou les masses en Europe commencent à jouer un rôle dans la vie politique des nations[54]. » On peut suggérer que des logiques proches sont à l'œuvre dans le succès visible de la direction de conscience à partir des années 1850 : le directeur incarne, sur le terrain, une autorité spirituelle personnifiée à laquelle il est nécessaire de se soumettre quelles que soient les circonstances. Ce rapport spécifique à l'autorité spirituelle est une piste explicative à l'intérêt porté par les élites à la direction. Face à ce nouveau succès, les manuels de morale déplorent le manque de directeurs qualifiés.

B. Former des directeurs

Les directeurs jouent un rôle dans la transmission des normes morales et spirituelles définies par l'institution ; si la direction doit être personnalisée, elle n'en reste pas moins un espace de contrôle des laïcs. Comment l'Église contrôle-t-elle ceux qui contrôlent les laïcs ? Quelle est la formation qui leur est donnée ? Cette question a été peu étudiée pour le XIXe siècle. Frédéric Gugelot déplore ce manque, soulignant que seul le séminaire français de Rome ait été étudié[55]. Si on dispose en effet de plusieurs travaux sur les séminaires[56], les historien·nes se sont plutôt intéressé·es à la formation intellectuelle des prêtres, délaissant la formation pastorale ainsi que les « voies particulières », parcours hors séminaires : « d'autres lieux de formation mériteraient une connaissance approfondie car ils ont généré d'autres parcours cléricaux, plus intellectuels, qu'il s'agisse du scolasticat de Fourvière à Lyon ou du couvent du Saulchoir à Paris[57]. » Or, ces « voies particulières » sont celles qui forment l'essentiel des directeurs de conscience[58] : en l'absence d'études approfondies, j'en resterai à une série d'hypothèses. L'analyse de la littérature destinée aux directeurs laisse penser qu'il n'existe pas de temps spécifique d'apprentissage des techniques de la direction de conscience qui serait prévu dans les cursus. Pour développer leurs compétences, les futurs directeurs peuvent s'appuyer sur des ouvrages de référence, qui datent bien souvent du XVIIe siècle, et sur les recueils de lettres de direction qui offrent des modèles. Mais l'essentiel des

---

[54] Claude Langlois, *Le continent théologique*..., *op. cit.*, p. 57.

[55] Frédéric Gugelot, « Ecritures catholiques », dans Bruno Dumons et Christian Sorrel (dir.), *Le catholicisme en chantiers France XIXe-XXe siècles*, *op. cit.,* p. 72.

[56] Marcel Launay, *Les séminaires français : aux XIXe et XXe siècles*, Paris, Cerf, 2003 ; Paul Airiau, « La formation sacerdotale en France au XIXe siècle », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 133, 2006, p. 27-44.

[57] Bruno Dumons, « Clergés et ministères », dans Bruno Dumons et Christian Sorrel (dir.), *Le catholicisme en chantiers France XIXe-XXe siècles*..., *op. cit.*, p. 155-156.

[58] Je reviendrai au chapitre 2 sur le profil sociologique des directeurs.

compétences de directeur se façonne par l'expérience de la direction reçue puis donnée[59].

Apprendre par l'expérience

Plusieurs éléments suggèrent qu'il n'existe pas de véritable formation à la direction de conscience dans les parcours proposés dans les séminaires et couvents. Tout d'abord, confession et direction n'apparaissent nulle part dans toute la littérature scientifique ayant trait à la formation des clercs. Il est seulement fait allusion, dans une note de bas de page de Marcel Launay, au « pittoresque » des « exercices de confession » de la dernière année de séminaire[60]. Par ailleurs, une telle formation aurait certainement laissé des traces écrites, dans un contexte de production abondante d'imprimés à destination des clercs. Ces traces sont introuvables, y compris dans les fonds les plus susceptibles d'accueillir des ouvrages de ce type[61]. La formation devait donc être orale[62].

Le véritable point de départ de l'apprentissage de la direction est le terrain, à l'issue de la sortie du séminaire ou du scolasticat. Le jeune prêtre apprend auprès du curé, les autres auprès de leur supérieur. Tous mobilisent des connaissances qu'ils ont apprises en étant eux-mêmes dirigés : le temps de formation est aussi un temps d'acquisition de méthodes d'observation de soi. En effet, au séminaire et au couvent, ces dispositifs réflexifs sont multiples[63] : des entretiens mensuels ou bimensuels avec l'aumônier, la confession hebdomadaire, enfin la monition qui peut prendre le relais au quotidien. Le moniteur est un camarade choisi pour observer le comportement du postulant au quotidien[64]. Ainsi, la formation cléricale est un temps d'apprentissage de l'observation de soi mais aussi de l'autre, prélude à la confession et à la direction. Il faut d'ailleurs noter que la direction est un

---

[59] On peut remarquer ici la proximité entre formation à la direction et formation psychanalytique : on ne devient psychanalyste qu'à l'issue d'une cure psychanalytique personnelle.

[60] Marcel Launay, *Les séminaires français…*, *op. cit.*

[61] Les bibliothécaires du fonds jésuite des Fontaines, à la bibliothèque municipale de Lyon, se souviendront sans doute longtemps d'un après-midi de 2012 au cours duquel j'ai demandé à voir plus d'une soixantaine de documents portant la mention de « directeur » et « confesseur ». Aucun d'entre eux n'était un support de formation destiné à être intégré à un cours.

[62] Cette hypothèse est aussi étayée par des conversations avec les pères jésuites de Lyon, que j'ai pu rencontrer en 2014 ; je remercie le père C. de m'avoir accueillie. Je lui ai demandé quelle formation à l'accompagnement spirituel il avait reçu. Il m'a expliqué que, pour les années 1960, la plupart des pères étaient autodidactes, et que c'était aussi le cas de leurs formateurs entrés dans la Compagnie dans les années 1910-1920.

[63] Ces réflexions ont fait l'objet d'une première formalisation sur mon carnet de recherche : Caroline Muller, *« Peut-être que c'est un péché mortel ». A propos du séminaire et du contrôle du désir*, https://consciences.hypotheses.org/930 (consulté le 10 février 2017).

[64] Georges Letourneau, *G. Letourneau,... Nouveau manuel du séminariste, directoire de piété à l'usage des clercs des grands séminaires*, Paris, J. Gabalda, 1907, p. 30-31.

incontournable de la vie religieuse, et ce jusqu'au XXe siècle : la pratique tridentine se pérennise dans les couvents et communautés. Thérèse de Lisieux, elle-même maîtresse des novices de son couvent, est dirigée par le père Pichon[65].

C'est le caractère empirique de cet apprentissage qui explique la réticence de certains jeunes clercs à pratiquer la direction. Ayant débuté son noviciat en 1857, le père Lataste ne s'estime pas compétent pour répondre favorablement à la demande de Madame Piron (1860) :

> Madame,
>
> J'aurais tort si j'avais eu la pensée de vous causer quelque peine ou même de vous adresser quelque reproche au sujet de notre correspondance. Je ne puis que me féliciter et vous remercier aussi des bonnes lettres que de temps en temps vous voulez bien m'adresser et notamment de votre dernière. Je n'ai pas oublié davantage les liens étroits, je pourrais dire les liens de famille qui m'unissent à vous ; aussi Dieu sait combien votre âme m'est chère et combien je serais heureux de pouvoir en quelque chose, si peu que ce soit, contribuer à son bien et son bonheur. Mais ma position de simple et pauvre novice jointe aux mille imperfections de ma nature et à mon défaut d'expérience, tout cela m'interdit du moins en partie une correspondance à laquelle je serais si fortement entraîné par mon cœur. Je ne suis pas prêtre et dès lors que je n'ai ni la mission, ni les grâces nécessaires pour travailler directement au bien de votre âme et ce que je puis faire de mieux pour le moment est certainement de me taire et prier. [...]
>
> A part cela, je ne refuse point à vous écrire de temps en temps quelques bonnes paroles, comme je saurai les dire, sur le Bon Dieu, sur la Sainte Vierge, sur le Ciel *etc*... et tous ces sujets qui nous sont si chers, mais ce sera peu fréquemment et jamais sans avoir reçu de vous quelque lettre, car notre usage, à moins d'exceptions très rares et de raisons graves, est de n'écrire jamais que lorsqu'on nous a écrit. Voilà donc qui est bien convenable. (…) Soyez bien assurée du reste, quant au Directeur que vous désirez, que si le bon Dieu permet que vous n'en trouviez pas, c'est que Lui-même veut vous en servir, et vous ne perdrez rien au change ; cependant cherchez toujours avec sincérité car vous ne pourrez suivre avec sécurité les inspirations de votre conscience que tout le temps où vous serez assurée de n'avoir pas un Directeur qui puisse vous servir à aller à Dieu[66].

Pour pallier ce « défaut d'expérience », il estime qu'il lui faut d'abord achever sa formation et recevoir l'ordination. L'expérience permet d'acquérir les différentes qualités nécessaires à la direction de conscience. Ces qualités sont nombreuses : le discernement, l'art de lire dans l'âme d'une personne au-delà de ce qu'elle dit d'elle-même ; la patience et la charité, mais bien aussi l'art de parler, de choisir les mots et le ton juste. En cela, l'apprentissage de la direction est une formation à la rhétorique. C'est bien la direction reçue qui légitime ensuite la direction donnée : « sa compétence spirituelle lui vient de son expérience personnelle et de

---

[65] Claude Langlois, *Le Désir de sacerdoce chez Thérèse de Lisieux*, Paris, Salvador, 2002.

[66] Archives de la Province Dominicaine de France (APDF), fonds Lataste, 3, n°4, lettre 245, Lataste à Piron, 18 août 1860.

son expérience de directeur. Sa compétence technique lui vient de sa connaissance de la théologie, et notamment de la théologie spirituelle[67]. ». Cet apprentissage par expérience peut se combiner avec l'exploration de la culture écrite de la direction, autour des grands textes du XVIIe siècle.

L'appui des textes du XVIIe siècle

Les écrits spirituels du XVIe et du XVIIe siècles ont une influence considérable auprès du clergé et du public. Comme je l'ai montré précédemment, si la direction spirituelle connaît son âge d'or au XVIIe siècle, l'essentiel des écrits théoriques date du XVIe siècle : « lorsque le XVIe siècle s'achève, la direction spirituelle s'est systématisée[68] ». Les conseils de lecture donnés aux séminaristes et moines en portent la trace : les trois ouvrages de référence sont *l'Imitation de Jésus-Christ* de Thomas a Kempis (datant cependant du XVe siècle), *l'Introduction à la vie dévote* de François de Sales (1609), et le *Traité des Saints Ordres* de Jean-Jacques Olier (1676). Ces trois livres sont jugés indispensables dans toute bibliothèque[69]. Cette rémanence touche tous les types d'ouvrages. Évoquant la théologie du purgatoire, Guillaume Cuchet écrit : « d'une façon générale, Claude Savart a montré l'importance des rééditions de textes du XVIIe siècle dans la littérature religieuse du XIXe siècle[70] ». Les manuels de confession et de direction[71] sont aussi concernés : les auteurs ne cessent de reprendre, reformuler, citer les manuels de confession du XVIIe siècle, ce qui fait écrire à Loïc Artiaga que l'écriture des livres de piété oscille souvent « entre digest et plagiat[72] ». Les textes de François Guilloré sont sans cesse cités[73]. Certains textes peu connus au XVIIIe siècle

---

[67] Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, article « Direction. Justification théologique », dans *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, *op. cit.*, p. 1188.

[68] Michel Olphe-Gaillard, article « Direction spirituelle en Occident », dans *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, *op. cit.*, p. 1119.

[69] Georges Letourneau, *G. Letourneau,... Nouveau manuel du séminariste, directoire de piété à l'usage des clercs des grands séminaires…*, *op. cit.* Le manuel propose une cinquantaine de pages détaillant la bibliothèque idéale du séminariste.

[70] Guillaume Cuchet, *Le crépuscule du purgatoire*, Paris, A. Colin, 2005, p. 62.

[71] Voir par exemple Auguste Damanet, *Manuel du directeur spirituel et de la jeunesse chrétienne pour le choix d'un état de vie*, Paris, Casterman, 1862. *Le Directeur des âmes pieuses, séculières ou religieuses, dans leurs peines de conscience ; par un ancien missionnaire,* Lyon, Girard, 1866.

[72] Loïc Artiaga, *Des torrents de papier : catholicisme et lectures populaires au XIXe siècle*, Limoges, PULIM, 2007, p. 126.

[73] François Guilloré, *La maniere de conduire les ames dans la vie spirituelle*, Paris, Chez Estienne Michallet, 1676 ; *Maximes spirituelles pour la conduite des âmes: également utiles aux directeurs et aux pénitens*, Paris, Albanel et Martin, 1841. On en trouve des citations dans les ouvrages suivants (entre autres) : Pierre Joseph Rey, *Devoirs des Prêtres, traités, sermons et instructions*, s.l., 1863. Pierre Simon Blanc, *Cours d'histoire ecclesiastique : a l'usage des seminaires*, s.l., Librairie Jacque Lecoffre, 1872. Charles Dementhon, *Memento de vie sacerdotale ou directoire du jeune prêtre au temps présent*, s.l., Delhomme-Briguet, Beauchesne, 1902.

trouvent leur audience au XIXe siècle et s'imposent dans les bibliothèques religieuses, comme le *Manuel des âmes intérieures* de Jean-Nicolas Grou.

En parallèle de cette reprise de textes spirituels déjà anciens, on voit se développer le genre du recueil de lettres de direction. Là aussi, les correspondances du XVIIe siècle ne sont pas en reste : les rééditions des lettres de Fénelon et Bossuet sont des succès de librairie. Dans la seconde moitié du siècle cependant, les publications commencent à concerner aussi des directeurs contemporains : on peut citer les recueils de lettres de François Libermann (1874), de Dominique Lacordaire (1863) et bien d'autres[74]. Tous ces recueils sont réédités à de multiples reprises et sont lus aussi bien par des clercs que par des laïcs[75]. On peut faire l'hypothèse que ces lettres, bien qu'expurgées, fournissent des modèles aux jeunes directeurs soucieux de se former à la direction. De ce point de vue, François de Sales apparaît comme un horizon indépassable, cité en exemple dans toute la littérature normative. Son chapitre « De la nécessité d'un directeur pour entrer et faire progrès en la dévotion », extrait de *l'Introduction à la vie dévote* (1608) est la pierre de touche des argumentaires justifiant la direction.

Ces lectures permettent aux futurs directeurs de se confronter aux méthodes de leurs prédécesseurs. La principale ligne de partage se situe entre la méthode « salésienne » (François de Sales) et la méthode « ignacienne » (Ignace de Loyola). D'après les auteurs, la première est centrée sur la gratuité de l'amour de Dieu et cherche à rendre la piété « aimable » dans le sens des conseils que François de Sales donnait ; la seconde est plus austère et insiste sur l'écart qui existe entre la manière de vivre des dirigé·es et celle de Jésus. Les Exercices Spirituels permettent de prendre conscience de cet écart et de le réduire. Ces deux grandes orientations sont parfois raidies par les dirigé·es, à la recherche de directeurs « libéraux » (salésiens) ou « autoritaires » (ignatiens). Mais l'apprentissage ne s'arrête pas au choix d'une « école » de direction ; de multiples techniques existent pour rendre la direction efficace.

On peut citer par exemple le journal spirituel, très répandu dans mon corpus[76]. Le directeur novice apprend également les méthodes de conversation dirigée[77], qui consiste à

[74] Voir dans la bibliographie une liste de recueils de lettres de direction.

[75] Je me permets de renvoyer à l'introduction de ce travail pour tout ce qui concerne la construction de ces projets éditoriaux, et les limites de ces recueils pour l'étude de la direction.

[76] Le chapitre 8 aborde la question des écrits de soi et des écrits spirituels.

[77] Joseph Mac Avoy, article « Direction spirituelle et psychologie », dans *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, *op. cit.*, p. 1157-1160. L'article donne plusieurs exemples des questions posées par le directeur et des difficultés possibles.

aider la personne à identifier les points à améliorer sans la contraindre trop étroitement par des questions trop précises. À la conversation dirigée s'ajoute l'observation en situation : le directeur analyse le comportement de la personne dans ses occupations quotidiennes et/ou mondaines. Enfin, vers la fin du siècle, les directeurs peuvent puiser dans les techniques élaborées par la médecine pour se former : les méthodes de suggestion[78] et de conscientisation, autour des théories développées par Coué et Vittoz.

Dans l'ensemble cependant, lire les manuels de direction et de confession du XIXe siècle produit un étrange sentiment de fixité, de continuité avec la direction spirituelle du XVIIe siècle, alors même que cette continuité est démentie par le contenu des échanges de direction manuscrits. Les textes paraissent déphasés par rapport à la réalité de la pratique de la direction de conscience telle qu'elle s'invente à partir des années 1820-1830. Cette permanence des références est à relier au fonctionnement idéologique interne à l'Église mais certainement aussi au fait que Rome ne produit aucun nouveau texte cadre au sujet de la direction. D'après Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine[79], il faut attendre 1899 et la lettre *Testem Benevolentiae* (Léon XIII) pour que Rome se saisisse à nouveau du sujet et détaille les rôles et modalités de la direction de conscience. À ce moment là, directeurs et dirigés font déjà depuis longtemps l'expérience de la direction *de conscience,* qui ne se confond pas avec la direction *spirituelle* du XVIIe siècle.

C. De la direction spirituelle à la direction de conscience : la reformulation d'une pratique

Les traces de ce renouveau de la pratique de la direction sont nombreuses : le regain d'intérêt pour la littérature de direction du XVIIe siècle, l'édition de nouveaux recueils de direction, mais aussi la résurgence du thème de la direction dans la littérature anticléricale, sur laquelle je reviendrai un peu plus tard. Ce renouveau est aussi visible dans les fonds d'archives consultés : les multiples correspondances retrouvées témoignent de la réalité de la pratique là où la littérature normative offre un miroir déformant. En effet, la direction « spirituelle », dans son modèle du XVIIe siècle, laisse place à la direction *de conscience*,

[78] Hervé Guillemain, *La méthode Coué*, Paris, Seuil, 2016.

[79] Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, article « Direction. Justification théologique », dans *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, *op. cit.*, p. 1176.

malgré un flou terminologique qui confond souvent confesseur, directeur de conscience et directeur spirituel. Cette mutation se caractérise principalement par une extension du domaine d'intervention du directeur, sollicité désormais pour donner son avis sur les sujets les plus divers.

Le flou terminologique visible au XVIIe siècle se maintient au XIXe siècle :

> Du XVIIe siècle, « âge d'or de la direction spirituelle », jusqu'à nos jours, la littérature relative à cette direction est extrêmement abondante sous un vocabulaire qui se fixe lentement : au XVIIe siècle, on emploie indifféremment les mots « direction » et « conduite » ; ne séparant pas la direction de la confession, plusieurs auteurs en parlant de celle-ci traitent de celle-là[80].

Il est en effet très fréquent d'ouvrir un ouvrage intitulé « le directeur » ou « traité de direction » qui concerne en fait le ministère bien plus précis de la confession. Pourtant, les acteurs différencient nettement les deux, et ce dès 1630[81]. Cette absence de précision terminologique doit être reliée à l'absence de définition du rôle exact du directeur, et surtout de ses domaines d'intervention. Ce flou persiste dans la direction telle qu'elle s'élabore au début du XIXe siècle. Loin d'être circonscrites aux questions spirituelles, à l'approfondissement du lien à Dieu, les demandes des dirigé·es touchent à tous les champs de leur vie. En retour, les conseils des directeurs concernent des sujets de plus en plus larges, en dépit des mises en garde des écrits normatifs. Le père Duffner cite le père Bouchage[82] : « si vous prenez un directeur pour lui faire endurer chaque semaine le récit fastidieux de vos scrupules, ou pour lui demander des conseils que vous ne suivez point, vous abusez de la direction. C'est à l'amitié et non à la direction qu'il faut demander les encouragements du jour le jour. Aussi pour faire une bonne direction point n'est besoin de la faire descendre jusqu'aux questions purement matérielles, jusqu'aux détails intimes de la famille et de la vie quand aucune nécessité de la conscience n'y oblige[83]. »

---

[80] Michel Olphe-Gaillard, article « Direction spirituelle en Occident » dans *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, *op. cit.*, p. 1119.

[81] Pauline Chaduc, *Fénelon, direction spirituelle et littérature…*, *op. cit.*, p. 76 : « Dès les années 1630, le débat est posé : Camus, dans le Directeur désintéressé, affirme qu'il est préférable que le directeur et le confesseur soit une et même personne. À la même époque, Jean François de Reims, comme Yves de Paris, fait la distinction entre confesseur et directeur. »

[82] François Bouchage, *Pratique des vertus, méthode pour travailler à la perfection au moyen d'un exercice de vertu par jour, par le P.F. Bouchage, ... Dernière édition revue par l'auteur ...*, Paris, G. Beauchesne, 1903.

[83] I. L Duffner, *Pour faciliter la confession sacramentelle, la communion fréquente, les sacraments à domicile, la direction spirituelle, l'oraison quotidienne*, Tournai, Casterman, 1939, p. 111.

Cette dilatation du champ légitime de la direction est à relier au renouvellement de la notion de « conscience ». Le terme date du XIIe siècle et sa première acception est étroitement liée à l'idée de l'âme : c'est le « témoignage ou jugement secret de l'âme, qui donne l'approbation aux actions bonnes et qui fait reproche des mauvaises ; ou, autrement, mode d'émotion de l'ensemble des instincts bienveillants et désintéressés, ensemble qui porte aussi le nom de sens moral[84]. ». Les travaux des Lumières infléchissent le terme, le tirant du côté de la notion de « conscience de soi ». De jugement que l'âme porte sur elle-même, la conscience devient « sentiment de soi-même ou mode de la sensibilité générale qui nous permet de juger de notre existence : c'est ce que les métaphysiciens nomment la conscience du moi[85]. » Ainsi la conscience devient-elle « le sentiment intime, immédiat, constant de l'activité du moi dans chacun des phénomènes de sa vie morale ». Cette mutation lexicologique doit être reliée au développement de la médecine qui invite chacun·e à scruter son expérience sensorielle[86]. Devant cette instabilité lexicale, il paraît désormais difficile de distinguer ce qui relève ou ne relève pas de la conscience. Si la conscience désigne n'importe quel sentiment de soi, alors la direction de conscience peut porter sur n'importe quel aspect de la vie. Le passage d'une définition morale à une définition psychologique de la conscience a pu contribuer à rendre imprécis le champ d'action du directeur de conscience.

Ce dernier est dès lors invité à se prononcer sur les sujets les plus divers et apparemment prosaïques : la lecture, le sommeil, l'alimentation, le parfum, les placements. Le père Didon répond à Thérèse Vianzone qui, malade, l'interroge sur son régime alimentaire : « Aimez les pommes de terre frites si vous voulez, mais ne les mangez qu'avec la permission du médecin et en remerciant Dieu d'avoir fait de si bonnes choses[87]. ». Le père Beaudenom, de son côté, commente le papier à lettres parfumé de sa dirigée :

> Vous me posez une question à laquelle je suis bien content de répondre, la question des parfums : je n'osais pas l'aborder de moi-même et pourtant les senteurs qui se dégagent de votre papier à lettre m'en avaient plus d'une fois donné l'envie. Votre question porte sur le prix quelquefois considérable de ces petits flacons, la mienne sur l'usage lui-même. Dans votre position et avec votre fortune, vous avez le droit de faire des dépenses de pur agrément; le mieux ne va pas aussi loin que le droit, et j'apprécierais davantage une enfant pieuse qui en réserverait une partie pour le tabernacle où est Jésus et pour les pauvres qui sont ses membres. Ma préoccupation à moi est délicate à exprimer ; je suis trop votre père pour ne

[84] Article « conscience », Émile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, L. Hachette, 1873, tome 1, p. 744.
[85] *Ibidem*.
[86] Georges Vigarello, *Le sentiment de soi. Histoire de la perception du corps, XVIe-XXe siècle*, Paris, Seuil, 2014.
[87] Henri Didon, *Lettres du R. P. Didon, de l'ordre des frères prêcheurs, à mademoiselle Th. V.*, Paris, Plon-Nourrit, 1901, p. 133, 28 mars 1879.

> pas l'oser ; comprenez-le donc par ceci : ces parfums violents sont le partage à peu près exclusif de femmes que vous ne devez pas copier. Je crois que c'est en dire assez[88].

Henriette de Lestrange réclame l'avis de son directeur le père Janvier au sujet de l'achat d'une résidence :

> Voici ce dont il s'agit : vous savez que pour ma fortune personnelle je vais avoir environ 14 000 de rentes en plus. Je ne perds pas de vue que vous pensiez que je ferais bien d'acheter une petite propriété à la campagne. D'autre part devant habiter Paris un certain temps, il nous y faut aussi une installation. Nous comptons déménager, un de ces jours, nous trouvant trop loin ici. On nous propose en ce moment un petit hôtel à acheter (qui est paraît-il un placement de premier ordre) Mais comme loyer ce serait un peu plus que ce que nous avons, mais serait une *chose définitive*, et nous permettant de recevoir un peu ce qui peut être utile pour les œuvres ? Maurice prétend qu'il en a une *grande envie*, mais vous savez qu'il agit toujours pour moi dans le fond, et après, cela le *détournerait* peut être d'acheter *une propriété*, car il voit que nous avons toujours des garçons au collège et nécessitant notre séjour à Paris. Quoi que dans l'avenir nous puissions avoir les deux. Je viens vous demander votre conseil, car pour moi c'est égal, cherchant à faire le moins mal possible, pour tout concilier et diriger ma vie pour le mieux. Et puis il y a aussi la question, qu'il vaut mieux être, peut être, petitement pour donner à ses enfants des goûts plus modestes ? Voilà, mon Père, l'exposition de la chose, telle qu'elle est (peut être pas bien clairement), je vous serais bien reconnaissante si vous vouliez me donner un conseil là dessus, parce que Maurice ne veut rien faire sans moi et on nous demande une réponse.

Le directeur est incité à réguler les détails infimes du quotidien des dirigé·es, qu'ils aient trait ou non à la vie spirituelle et morale. Dans le cas du parfum, le conseil donné est lié à la lutte contre la coquetterie – et l'immoralité, puisque le père Beaudenom fait allusion aux usages cosmétiques des demi-mondaines. L'injonction à la modestie et à la discrétion féminines n'est pas une nouveauté : on voit cependant que le directeur juge légitime de préciser sa pensée. La question d'Henriette de Lestrange est plus difficile à rattacher à l'économie générale du discours de l'Église : on y lit tout à la fois des considérations financières, une réflexion sur le mode de vie à adopter et les valeurs à transmettre aux enfants, mais aussi des désaccords conjugaux. On voit que le directeur a déjà poussé Henriette à passer une partie de l'année à la campagne ; il s'agit peut-être pour lui de limiter les contacts de la famille avec le « monde », ennemi de la morale. Dans tous ces cas, diriger la conscience signifie aussi bien guider la vie spirituelle qu'éclairer les décisions quotidiennes de toutes sortes. Le regard et la parole du directeur ne s'arrêtent plus aux champs circonscrits de la vie spirituelle mais embrassent tous les choix de vie des personnes, la vie matérielle, familiale et quotidienne étant perçus comme autant de lieux de moralisation.

[88] Léopold Beaudenom, *Lettres de direction*, Paris, Saint-Paul, 1919, p. 28.

Ce n'est pas sans conséquence sur la forme des documents à partir desquels j'ai mené cette enquête. Comment distinguer la correspondance de direction et les autres types de correspondance ? Pour le XVIe et le XVIIe siècles, les lettres de direction se différencient des autres par leur contenu ; les éditeurs de la correspondance de Fénelon placent la correspondance spirituelle dans une catégorie spécifique[89]. La « lettre spirituelle » évoque directement les formes de spiritualité, le lien à Dieu, les moyens du perfectionnement spirituel. Cela ne signifie pas que tous les autres sujets soient exclus :

> Les lettres spirituelles sont bien souvent des « lettres mêlées » au sens que les théoriciens de l'art épistolaire donnent à ce terme au XVIIe siècle : si elles ne perdent jamais de vue leur fonction spirituelle, elles n'en sont pas moins ouvertes à toutes sortes de sujets. Elles peuvent ainsi donner des nouvelles du rédacteur ou évoquer les événements dont il est témoin[90].

Pour l'essentiel cependant, les lettres de direction du XVIIe siècle « constitue[nt] une forme d'exégèse : le directeur a pour mission de discerner la voix de Dieu dans les âmes mystiques, de découvrir un « sens » véritable dans les pensées et les actes et de les commenter[91]. Dans les lettres de direction consultées pour le XIXe siècle, cette exégèse n'est plus le centre du propos, remplacée par des considérations morales[92] : la « fonction spirituelle » de la lettre est souvent perdue de vue par les dirigé·es malgré les tentatives de recentrement des directeurs. Dès lors, pour déterminer ce qui relève de la correspondance de direction, le contenu des lettres n'est pas suffisant ; je n'ai donc retenu que les fonds dans lesquels les termes de « directeur » et « dirigé·e » sont employés par les correspondants, et ceux dans lesquels le directeur est explicitement désigné comme référent de la vie spirituelle et morale.

La résurgence de la pratique de la direction au début du XIXe siècle ne signifie donc pas le retour à la pratique de la direction spirituelle du XVIIe siècle. La direction de conscience ne recouvre pas les mêmes objectifs et n'épouse pas les mêmes modalités ; ce travail vise à expliquer et à contextualiser le besoin de direction qui renaît au début du siècle ainsi qu'à éclairer la manière dont les acteurs s'approprient et aménagent le modèle du XVIIe siècle. Les discours anticléricaux paraissent particulièrement riches pour saisir à la fois les continuités et les transformations de la direction. Observant le renouveau, ses détracteurs remobilisent les thématiques anticléricales qui avaient contribué à éclipser la pratique au

---

[89] Henk Hillenaar, « Correspondance de Fénelon. Tome XVIII, Suppléments et corrections, par Jacques Le Brun, Bruno Neveu (†) et Irénée Noye », *Revue de l'histoire des religions*, n° 4, 2009, p. 662-666.

[90] Pauline Chaduc, *Fénelon, direction spirituelle et littérature*..., *op. cit.*, p. 408.

[91] *Idem*, p. 458.

[92] Pour l'analyse plus précise de cette mutation, voir les chapitres 7 et 8 de ce travail.

XVIIIe siècle, tout en construisant une nouvelle légende noire adaptée au contexte politique post-révolutionnaire.

III Le poids de l'imaginaire. La résurgence de la légende noire de la direction de conscience[93]

Au renouveau de la direction de conscience répond celui des discours de contestation. Jules Michelet est à la pointe de cette lutte contre la direction, qu'il assimile à une entreprise de séduction et de manipulation politique des femmes (A). Son propos s'inscrit dans le développement de discours anticléricaux qui mobilisent et réactualisent des représentations anciennes de la direction, renforcées par la création du « type » du directeur par la littérature réaliste, et par le dynamisme et la créativité d'une littérature polémique (B). Face à des allégations qui ne recouvrent que très rarement une réalité, l'Église choisit de combattre sur le terrain des pratiques et de l'imprimé pour construire un autre imaginaire (C).

A. Directeur et dirigée, un couple ? La croisade de Michelet

La direction, un « commerce hétérosexuel » ?

> Ce « mode relationnel » caractérise, au XVIIIe siècle, la direction de conscience, qui est alors essentiellement, comme l'ont constaté Michel de Certeau et Alphonse Dupront, un « commerce hétérosexuel »[94].

Dès l'émergence de la direction, le lien qui unit directeur et femme dirigée retient l'attention : c'est ce « couple » de direction et les relations intimes tissées qui sont au centre des attaques des détracteurs. L'analogie entre la direction de conscience et le couple est en effet riche en prolongements. Le vœu d'obéissance au directeur[95] fait écho aux vœux échangés lors du mariage : « le vœu au directeur, bien plus fréquent chez les femmes, est lui-même un

[93] Je traiterai ensemble les représentations de la direction et de la confession car les discours anticléricaux ne séparent pas les deux pratiques.

[94] Linda Timmermans, *L'accès des femmes à la culture (1598-1715): un débat d'idées de Saint François de Sales à la Marquise de Lambert*, Genève, H. Champion, 1993, p. 544.

[95] La place du vœu d'obéissance dans les lettres est étudiée au chapitre 2.

substitut symbolique au lien contractuel du mariage[96] ». Le fonctionnement interne de la relation montre également des similitudes avec la liaison amoureuse. Pour Michel Bozon, c'est la *remise de soi* qui caractérise l'amour : « L'abandon de soi, ou la remise de soi, est un moment essentiel de la relation amoureuse : on décide de se déprendre de soi et de donner prise à une autre personne[97]. » Cette remise de soi et la confiance accordée au directeur pour discerner et conseiller sont fondatrices de la relation de direction. Enfin, directeurs et dirigées peuvent partager une intimité et une profonde connaissance de l'autre. Que devient alors le couple conjugal face au couple de direction ? C'est toute la crainte de ses détracteurs.

Il est intéressant de constater que le même type de critiques naît autour du sigisbéisme dans l'Italie du XVIIIe siècle. Le dispositif des sigisbées ressemble à celui de la direction, dans le sens où il met en présence une femme mariée, son sigisbée, et un mari qui a donné son accord[98]. Le sigisbée est chargé de tenir compagnie à la femme dans toutes ses activités quotidiennes, de la toilette au bal. Ce fonctionnement, parfaitement admis par l'aristocratie tout au long du XVIIIe siècle, commence à être vivement critiqué au tournant du XIXe siècle. Cette forme de compagnonnage se heurte aux mêmes contestations que celles qui touchent la direction de conscience, qui concernent la légitimité de l'accès aux femmes mariées[99]. Le rejet croissant de l'infidélité conjugale, « désormais considérée comme éthiquement inacceptable et socialement séditieuse[100] » touche aussi la France ; le Code pénal de 1810[101] sanctionne lourdement l'adultère féminin. Dans les deux pays, la morale révolutionnaire et ses conséquences juridiques ont une influence sur la perception du couple[102], dans une logique de valorisation de l'éthique familiale. Les critiques de la direction de conscience doivent donc être directement reliées à la mise en place de cette éthique familiale et domestique dans les années qui suivent la Révolution[103]. C'est tout l'enjeu du livre de Jules Michelet, *Le prêtre, la femme et la famille* (1845).

---

[96] Joseph Mac Avoy, article « Direction spirituelle et psychologie », dans *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, *op. cit.*, p. 1167.

[97] Michel Bozon, *Pratique de l'amour : le plaisir et l'inquiétude*, Paris, Payot, 2016, p. 13.

[98] Roberto Bizzocchi, *Les sigisbées : comment l'Italie inventa le mariage à trois, XVIIIe siècle*, Paris, Alma, 2016.

[99] *Idem*, p. 10.

[100] *Idem*, p. 351.

[101] Disponible sur Gallica : http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57837660 .

[102] Je reviens longuement sur la construction du modèle conjugal bourgeois dans les chapitres suivants.

[103] Sylvio Herman de Franceschi, « La femme aux mains des jésuites. Genèse d'un lieu commun de l'antijésuitisme français (XVIIe-XXe siècles) » dans *Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux. L'éducation religieuse des femmes après le concile de Trente.*, Academia Bruylant., Louvain-La-Neuve, 2010, p. 205-226.

Michelet considère que la direction de conscience est un véritable système de domination des femmes par les prêtres. Seul à en proposer une véritable définition, à distinguer confession et direction, le but de l'essai est de dénoncer l'influence néfaste des directeurs de conscience sur la société. À l'inverse d'une littérature anti-cléricale volontiers parodique ou obscène, l'ouvrage propose un effort de théorisation et de systématisation des reproches formulés à l'égard de la direction de conscience. Pour servir son raisonnement, Michelet construit deux types : « le prêtre » et « la femme », essentialisé·es. Il envisage la direction à l'aune d'un seul modèle : un prêtre dirige une femme.

Les conséquences des mutations socio-économiques : la femme isolée

Pour lui, l'entrée dans l'âge industriel a pour conséquence l'isolement des femmes : la séparation progressive du domicile de l'unité de production conduit à les écarter des activités économiques[104]. Le quotidien des femmes des élites est désormais séparé de celui de leurs maris, ainsi que de leurs enfants qui intègrent les pensionnats et collèges éloignés. Oubliant de considérer le poids des travaux domestiques et mondains, Michelet suggère que l'ennui et le désœuvrement des femmes serait à l'origine de leur goût pour la compagnie du prêtre, qui viendrait combler un manque affectif. La femme est présentée comme naturellement sensible, « faite pour aimer », dépendante et passive. Face à elle, nous trouvons « le prêtre » : manipulateur, hypocrite, ambitieux, concupiscent, jaloux du bonheur familial[105]. Michelet voit en eux des tacticiens, stratèges qui opéreraient en sous-main une sape politique des principes démocratiques. Le prêtre est réduit à un homme dont la virilité est altérée : il a perdu les qualités « masculines » de franchise, de travail, de droiture car il souffre trop de ses manques sexuels et familiaux ; il adopte ainsi une attitude décrite comme féminine : doucereuse, attentive aux enfants, toute de modestie feinte. La « circonstance de sexe[106] » serait pour beaucoup dans la rencontre entre le directeur et la dirigée. L'âme « féminine » « faible et orageuse », désœuvrée, serait naturellement sensible aux stratégies de séduction du prêtre qui

[104] Sur ce point, l'analyse de Michelet est pertinente et rejoint les constats des historiennes des femmes. Voir l'ouvrage de Bonnie Smith, *Les Bourgeoises du Nord : 1850-1914*, Paris, Perrin, 1989.

[105] Il est intéressant de constater qu'après de multiples pages décrivant le malheur féminin, Michelet en déduit tout de même qu'il reste un bonheur familial menacé ; le « bonheur familial » décrit est en réalité moins un bonheur familial qu'un bonheur masculin.

[106] Jules Michelet, *Du prêtre, de la femme, de la famille*, Paris, Comptoir des imprimeurs-unis : Hachette : Paulin, 1845, p. 245.

maîtrise l'enjeu du Salut : « il lui reste la dévotion galante, la conversation du directeur ou de l'amant[107] ».

L'érotisation de la direction de conscience

Le directeur est assimilé à un « amant spirituel ». Michelet définit le prêtre et la dirigée comme un couple. L'objectif du prêtre est de séduire sa pénitente, dissimulé derrière son statut d'homme de Dieu ; omniprésente, la tentation de la chair alimente la jalousie du prêtre à l'égard des maris. Michelet opère une hyper sexualisation du discours : les entretiens de direction deviennent le lieu du péché, où l'on parle d'amour sans le nommer ; cette obsession du sexe traverse jusqu'aux mots employés : il évoque les « verges spirituelles » du directeur qui détient le « bâton de l'autorité ». Point de spirituel dans la direction de conscience : sa première vocation est d'assouvir les désirs du directeur. En cela, la proximité entre les prêtres et les femmes constitue un danger pour l'ordre familial.

La direction de conscience porte tout d'abord atteinte à l'autorité maritale et paternelle, et menace l'honneur et la dignité du mari. Un autre homme connaît les secrets les plus intimes du père de famille, et peut les révéler à d'autres prêtres. L'influence du prêtre s'exercerait jusque dans le lit conjugal : « Les femmes disent sur l'oreiller des leçons apprises d'un autre homme ». En dramaturge aguerri, Michelet met en scène l'humiliation d'un mari : rencontrant au hasard le directeur de conscience de sa femme, il voit que le prêtre dissimule à peine un ricanement au souvenir de ce qui lui a été raconté un peu plus tôt. Ce danger d'intrusion menace la cellule familiale toute entière : la direction de conscience affaiblit l'autorité du père de famille en lui donnant un concurrent. Cette mise en concurrence aboutit à un conflit entre l'époux et l'épouse, puis entre le père et la fille, rangée aux avis de sa mère – qui sont ceux de son directeur. Le prêtre serait, par le biais de la direction de conscience, un agent de destruction de l'harmonie familiale.

La politisation de la direction de conscience

Le deuxième enjeu de la direction de conscience est politique. Pour Michelet, les prêtres ont entrepris d'empêcher la progression des idées démocratiques au profit du pouvoir

[107] *Idem*, p. 63.

du Pape et de la défense de la monarchie. L'échange de direction serait un moyen de façonner des mentalités féminines contre-révolutionnaires. Incapables de jugement, influençables, les femmes sont présentées comme des marionnettes entre les mains de directeurs qui cherchent à peser sur l'éducation des enfants. C'est le cœur de l'inquiétude de Michelet : investissant les femmes du rôle d'éducatrices[108] et d'agents de moralisation de la nation, il craint que ce rôle ne soit détourné et retourné contre les idées progressistes.

C'est le point de départ du développement d'une littérature anti-cléricale, de la plus affirmée à la plus discrète, dont on peut maintenant tenter de discerner les contours.

B. La continuité des thématiques anticléricales (XIXe siècle)

Le XIXe siècle : continuité et renouvellement du discours contre la direction

La revivification du catholicisme et la résurgence de la direction enrichissent les discours anticléricaux, qui se situent dans la continuité de thématiques anciennes héritées du XVIIe siècle, mais se colorant d'éléments nouveaux liés au contexte post-révolutionnaire. Les différents travaux traitant de l'anticléricalisme montrent la grande plasticité de la rhétorique anticléricale, qui permet à ses acteurs de l'adapter aux enjeux politiques immédiats[109]. Sans prétendre proposer une synthèse de l'histoire de l'anticléricalisme[110], il me paraît nécessaire de tracer rapidement les contours du discours sur la direction de conscience.

Les sociétés de libre-pensée reprennent et reformulent des motifs anciens qui composent une véritable « anthropologie libre-penseuse[111] ». Le corps du prêtre est au centre de l'attention ; maigre, il signale le fanatisme ; rubicond, il révèle la gourmandise et le goût du plaisir. La chasteté est l'objet de toutes les plaisanteries ; mais ce motif anticlérical ancien du prêtre débauché prend des tons nouveaux : la chasteté mènerait au crime et à la perversion, affirmation corroborée par la médecine. Le prêtre est tout entier un être de convoitise et de

[108] C'est un des rôles traditionnels que l'Église attribue aux femmes ; voir Jean Delumeau, *La religion de ma mère, le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, Paris, Cerf, 1992.

[109] Voir la contribution de Philippe Boutry, « Edgar Quinet et le mythe jésuite en 1843. Nova et Vetera » dans Pierre-Antoine Fabre et Catherine Maire (dir), *Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*..., *op. cit.*, p. 103.

[110] Jacqueline Lalouette, *La république anticléricale, XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 2002 ; Jacqueline Lalouette, *La Libre pensée en France : 1848-1940*, Paris, Albin Michel, 1997 ; René Rémond, *L'anticléricalisme en France, de 1815 à nos jours*, Paris, Fayard, 1976.

[111] Jacqueline Lalouette, *La Libre pensée en France : 1848-1940*..., *op. cit.,* chapitre 5.

recherche du plaisir. C'est la raison pour laquelle la pratique de la direction de conscience – peu distinguée de la confession – attire, dans le sillage de Michelet, les foudres des anti-cléricaux :

> Les dangers de la confession font partie intégrante de ce thème, car c'est dans le sacrement de pénitence que le mal trouve sa racine. Michelet voyait dans la confession, ou la direction de conscience, « la spirale infinie d'une ruine profonde et ténébreuse », une sorte d'intolérable adultère moral. À sa suite, André Saturnin Morin se révoltait contre une pratique qui ne laisse au mari que le corps de sa femme alors que l'âme appartient « à un autre qui y règne sans partage ». L'idée du rapport entre confession et adultère était si forte que, le 14 décembre 1870, un orateur put poser à son auditoire du Club de la Révolution cette question : « une femme qui va à confesse à l'insu de son mari ne l'outrage-t-elle pas plus gravement qu'elle ne pourrait le faire en commettant une infidélité conjugale […] ? » D'autres libres penseurs allèrent plus loin en voyant dans la confession la source d'un adultère non seulement moral, mais également physique. Pour eux, le confessionnal était « un asile plus discret que le boudoir le mieux capitonné », où le prêtre pressait ses pénitentes de questions indiscrètes ; si la « fille imprudente » répondait, plongeant « dans l'extase ce confesseur en rut », l'irréparable était bien près d'arriver […] Parmi tous les sacrements de l'Église catholique, le sacrement de pénitence était le plus propre à soulever l'indignation et la colère[112].

Jules Michelet et Edgar Quinet sont les principaux animateurs de cet anticléricalisme républicain des années 1840-1850. Tous deux font de la direction de conscience une cible privilégiée, car la pratique est perçue – à tort – comme l'apanage des Jésuites. Cours et publications se succèdent et entretiennent l'image du « noir directeur » usant de son influence spirituelle pour manipuler les consciences et les maintenir dans l'obscurantisme. Parlant des cours de Quinet au Collège de France, Jacqueline Lalouette estime que « toute sa construction enfin renvoie à une intuition majeure, simple mais puissante, qui nourrit au fil des analyses tantôt des oppositions frontales, tantôt une dialectique subtile, tantôt des paradoxes échevelés : la Compagnie de Jésus s'inscrit au rebours du sens de l'histoire ; elle nie la modernité, le progrès, l'esprit, la vie même[113]. »

De ce discours naît un motif appelé à jouer un rôle fondamental dans la perception du suffrage féminin. Observant que la direction de conscience concerne principalement les femmes, les anticléricaux développent l'idée que les directeurs les maintiennent du côté de la conservation en se servant de leur influence pour diffuser des idées réactionnaires. Cette collusion supposée entre femmes et directeurs/confesseurs (toujours confondus) fait l'objet de multiples reformulations, et irrigue les débats sur l'éducation des filles. On sent le poids de

[112] *Idem*, p. 156.
[113] *Idem*, p. 107.

cet imaginaire dans les discours républicains au sujet de l'éducation des femmes :

> Celui qui tient la femme, celui-là tient tout, d'abord parce qu'il tient l'enfant, ensuite parce qu'il tient le mari ; non point peut-être le mari jeune, emporté par l'orage des passions, mais le mari fatigué ou déçu par la vie. (Nombreux applaudissements.)
>
> C'est pour cela que l'Église veut retenir la femme, et c'est aussi pour cela qu'il faut que la démocratie la lui enlève ; il faut que la démocratie choisisse, sous peine de mort ; il faut choisir, Citoyens : il faut que la femme appartienne à la Science, ou qu'elle appartienne à l'Église.[114]

Dans un ensemble de représentations qui font des femmes les réceptacles passifs acquis d'avance à la parole de leurs directeurs de conscience, cette pratique devient un avant-poste contre-révolutionnaire, explique Michelet.

L'enjeu politique est d'autant plus grand que les moralistes, médecins et éducateurs consacrent la place des femmes dans l'éducation des enfants et la régénération du corps social[115]. Ainsi des mères manipulées par leurs directeurs compromettent l'ensemble de l'avenir de la société. La direction de conscience devient une arme dans les mains d'une armée contre-révolutionnaire invisible, d'autant plus dangereuse qu'elle se prépare dans le secret des consciences. La nouveauté du discours anticlérical du XIXe siècle sur la direction de conscience réside donc dans ce lien tissé entre direction de conscience, public féminin et contre-révolution. Cette thématique, popularisée par Michelet, finit de s'imposer dans l'imaginaire politique collectif sous la IIIe République, et l'on en trouve ensuite des traces chaque fois que la question du suffrage des femmes est abordée dans l'arène politique[116].

« Cet-animal là a une maîtresse et un confesseur[117] » : le type littéraire du directeur

La littérature contribue à forger ces représentations négatives de la direction de conscience ; le roman devient le relais des élaborations théoriques anti-cléricales. On peut identifier deux canaux de cette production : la littérature anticléricale dont l'objectif explicite est de combattre et moquer l'Église, la littérature réaliste et naturaliste qui prétend présenter un miroir à la société. Il est essentiel de se pencher sur les représentations littéraires de la direction car elles ont un effet sur les comportements. Lecteurs et lectrices décodent ensuite le

---

[114] Discours de Jules Ferry à la salle Molière à Paris, 1870.

[115] Je reviens longuement sur cet aspect au chapitre 3.

[116] On retrouve cette thématique dans les débats parlementaires du tournant du XXe siècle au sujet du suffrage des femmes, provoqué par le développement des mouvements suffragistes.

[117] Stendhal, *La chartreuse de Parme*, Paris, Aux Quais de Paris, 1839, p. 327.

monde « à la lumière du roman » :

> La reconnaissance de la vérité des configurations sociales décrites dans le roman conduit à un décodage du monde du lecteur à la lumière du roman. Ce décodage de l'expérience sociale à la lumière du roman se déploie dans des récits de vie, dans une écriture de soi composée en référence au monde du roman, par une appropriation et un bricolage de schèmes romanesques[118].

La littérature anticléricale use de différents procédés pour mettre en scène la direction de conscience et la confession : l'appel à la raison, la plaisanterie, le recours au registre obscène ou scatologique, la parodie, la mise en évidence du caractère inhumain du christianisme[119]. Confesseurs et directeurs deviennent des figures repoussoirs. Le thème principal est celui de la débauche des confesseurs : les titres sont révélateurs. Le confessionnal est une alcôve[120] ; on nous relate les « amours » des Jésuites[121]. Ces romans, volontiers obscènes, empruntent aux codes de la littérature réaliste et naturaliste, se présentant sous la forme d'un discours médical, de « physiologie » des directeurs[122], d'études judiciaires[123] ou encore de mémoires et d'autobiographies[124].

De leur côté, réalistes et naturalistes construisent deux images concurrentes dans le roman de mœurs, le « bon » et le « mauvais prêtre ». Jean Malavié montre l'oscillation entre ces deux extrêmes dans la *Comédie humaine* de Balzac[125] :

> Dans cette rapide évocation de prêtres aux prises avec des problèmes conjugaux, presque tous, nous l'avons constaté, sont guidés par le désir du bien : bornés ou compréhensifs, maladroits ou habiles, ils se veulent dignes de leur sacerdoce et de la confiance de leurs dirigées. Mais on se méprendrait fort si l'on croyait Balzac convaincu de la bienfaisance des confesseurs au sein des couples. Il va jusqu'à prêter à l'un de ses personnages (Phellion dans *Les Petits Bourgeois*) cette condamnation significative : « Rien n'est plus fatal [...] que l'intervention des prêtres dans les ménages » et lui-même n'est pas loin de partager cette sévérité, dès que les dites « interventions » lui semblent indiscrètes et, pire encore, autoritaires et bientôt abusives. Il a consacré un roman entier à la dénonciation d'un directeur régnant en despote sur une épouse dévote, et régissant donc sa vie conjugale au point de

---

[118] Judith Lyon-Caen, « Le romancier, lecteur du social dans la France de la Monarchie de Juillet », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, n° 24, 2002, p. 15-32.

[119] Jacqueline Lalouette, *La Libre pensée en France : 1848-1940...*, *op. cit*

[120] Jules Rouquette, *L'alcôve et le confessionnal*, s.l., Paris, Dubois, 1887.

[121] Gustave Graux, *Les amours d'un Jésuite : histoire vraie*, Paris, Claverie, 1878.

[122] *Physiologie du Jésuite*, Paris, Martinon, 1844.

[123] *Les crimes de la calotte : débauches et turpitudes des Jésuites et des moines*, Paris, 1880.

[124] Léo Taxil, *Fils du Jésuite, précédé de pensées anti-cléricales. Introduction par le Gal G. Garibaldi*, Paris, bureaux de l'Anti-clérical, 1879.

[125] Jean Malavié, « Présence du directeur de conscience dans "La comédie humaine" », *Studi francesi*, n° 152, 2007, p. 267-286.

détruire définitivement le couple. *Une double famille* n'est rien d'autre que la peinture de cet effondrement domestique.

Zola n'est pas en reste : dans *les Mystères de Marseille*, l'abbé Donadéi incarne le mauvais confesseur :

> Il entra à Saint-Victor, et, comme le disait naïvement l'abbé Chastanier, il sut se faire aimer de tous en quelques mois. Sa caressante nature italienne, son visage doux et rose en firent un petit Jésus pour les dévotes sucrées de la paroisse. Il triomphait surtout lorsqu'il était en chaire : son léger accent donnait un charme étrange à ses sermons ; et, quand il ouvrait ses bras, il savait imprimer à ses mains des tremblements d'émotion qui mettaient en larmes l'auditoire.

Cherchant à séduire Claire Martelly, il glisse un billet dans son livre de messe :

> Chère âme, vous dont le Seigneur m'a confié le salut, écoutez, je vous prie, le projet que j'ai formé pour votre bonheur éternel. Je n'ai point osé vous dire ce projet de vive voix, craignant de trop céder aux émotions adorables que votre sainteté fait naître en moi [...]
>
> Peut-être mes larmes, mes frissons, vous ont-ils livré le secret de mon cœur. Je vous aime comme la sainte Église, notre mère, aime les âmes blanches qui viennent à elle. Je vous rêve chaque nuit, je nous vois enlacés dans une étreinte céleste, et nous montons au ciel tous deux, en échangeant des baisers angéliques.
>
> – Ah ! ne résistez pas à l'appel de Dieu. Venez. Il y a une religion supérieure que nous ne révélons pas au vulgaire. Cette religion unit deux à deux les créatures. Elle fait des époux et non des martyrs.
>
> Rappelez-vous nos entretiens. Dites-vous que je vous aime, et venez. Je vous attends chez moi. J'aurai une chaise de poste dans une rue voisine.

On voit ici la circulation des thématiques entre littérature anticléricale et littérature naturaliste : l'idée que le langage spirituel pouvait devenir un discret langage amoureux avait d'abord été élaborée au XVIIe siècle. On retrouve dans le propos de Zola de multiples motifs très répandus : le lieu commun du prêtre sachant charmer, l'importance du prêche et de sa mise en scène, une forme de moquerie de la dévotion « émotionnelle » des paroissiennes.

Dans *la Chartreuse de Parme*, Stendhal met quant à lui l'accent sur le pan politique des réquisitoires contre la direction de conscience[126]. Les confesseurs y sont des ambitieux, se livrant à de basses intrigues, préférant laisser mourir un homme pour préserver leurs intérêts ; ils sont aisément corruptibles. La confidentialité sacrée de la confession est assimilée aux secrets murmurés sur l'oreiller aux maîtresses :

[126] Les réflexions suivantes ont d'abord été formalisées dans un billet de carnet en ligne : « « Cet animal-là a une maîtresse ou un confesseur ». Stendhal et les confesseurs » https://consciences.hypotheses.org/865, 22 août 2016.

> À ces mots, le comte Baldi ouvrit démesurément ses yeux si beaux ; il comprenait seulement. – Si tu connais ce digne personnage de Parme, pour lequel tu espères de l'avancement, dit la marquise à Riscara, apparemment qu'il te connaît aussi ; sa maîtresse, son confesseur, son ami peuvent être vendus à la Sanseverina.

Le confesseur peut aussi devenir instrument de terreur psychologique : « Les libéraux prétendent que, par une invention de Rassi, les geôliers et confesseurs ont ordre de leur persuader que tous les mois à peu près, l'un d'eux est conduit à la mort. ». Le portrait est à charge. Comme dans la littérature anticléricale, on peut noter que le terme de « confesseur » et « directeur de conscience » sont employées indifféremment.

Des thématiques clefs traversent toutes les représentations littéraires, des plus hostiles à celles se présentant comme neutres. Les motifs sont récurrents : le secret, le complot, la séduction, le double langage, la corruption. On comprend mieux la force de l'hostilité au clergé et à la direction de conscience en particulier, car « ces romans ont pu être conçus et reçus comme des lectures et des représentations vraies de la société de leur époque. Pour les auteurs comme pour les lecteurs de ces romans, la vérité romanesque parle souvent de la réalité sociale contemporaine.[127] »

Cette lutte contre la direction de conscience est donc une lutte de papier, au grand siècle de l'imprimé. Pamphlets, essais et brûlots se succèdent. D'autres formes littéraires, plus discrètes, prétendent montrer les dangers de la direction de conscience en proposant des récits fondés sur des correspondances ou des mémoires réels. La correspondance échangée entre Anne-Marie de Fallois et le père Letierce constitue un exemple de ce type de publication dénonçant la direction.

Délégitimer la direction de conscience : la publication de la correspondance d'Anne-Marie de Fallois et du père Letierce

L'ouvrage publié se compose d'une série de lettres de direction adressées à Anne entre 1866 et 1890[128]. Par souci de discrétion, l'éditeur a anonymé l'ouvrage, réduisant les lieux et

[127] Judith Lyon-Caen, « Le romancier, lecteur du social dans la France de la Monarchie de Juillet », *loc. cit.*

[128] On dispose de soixante-neuf lettres entre 1869 et 1890. La direction a débuté avant 1869 : d'après les calculs, elle aurait commencé en 1866. Au plus fort de leurs échanges, ils s'écrivent quatorze lettres par an, mais la moyenne d'échange sur les vingt-quatre années de correspondance est d'environ trois lettres.

les noms à leurs initiales. Toutefois, il est possible de retrouver les identités grâce à certaines informations qui ne sont pas masquées. J'ai pu vérifier l'identité du directeur grâce à la mention qu'il fait de sa nomination comme recteur de Dijon en 1879. L'appendice (*Journal d'une Lorraine pendant la guerre*[129]) permet de situer l'horizon géographique d'Anne-Marie. La dirigée n'a pas publié ses propres lettres : seul le point de vue du directeur subsiste. C'est une direction épistolaire, malgré les efforts des deux protagonistes pour essayer de se rencontrer ; il semble qu'il y ait eu sans cesse des contretemps. Le père Letierce se déplace beaucoup pour prêcher, notamment durant la période au cours de laquelle il est *operarius*[130]. Rien ne permet de mesurer d'éventuelles réécritures. Il est clair par contre que les détails factuels sont authentiques d'après les autres sources consultées[131].

Edmond Letierce naît en 1825 à Albert, dans les faubourgs d'Amiens, dans une famille modeste mais très pieuse. Orphelin de père, il suit des études particulières avec l'abbé Lecreux, et entre au noviciat en 1847. Il étudie au petit séminaire d'Amiens, puis à Saint-Sulpice à Paris ; il termine par trois années de théologie à Laval. Il passe ensuite plusieurs années à enseigner, notamment au collège Vaugirard à Paris. Il est successivement nommé supérieur à Troyes, Lille et Douai. Devenu recteur de Dijon en 1879, il termine sa carrière à Amiens, dans sa région natale. Il rencontre Anne-Marie de Fallois en 1866 par l'intermédiaire de la mère de la jeune fille qui lui confie sa direction. Anne-Marie de Fallois est une jeune noble lorraine dont on sait peu de choses. Née en 1847, elle vit dans la propriété familiale à proximité de Metz, plus précisément à Dieue-sur-Meuse. Elle a deux frères aînés, François et Louis ; ce dernier est rédacteur à *la Gazette de France*. Son père meurt en 1871, alors qu'elle a vingt-quatre ans.

Le prêtre est un proche du cercle familial dont il salue régulièrement les différents membres. Il connaît ses frères dont il critique les lectures : « Mon enfant, on ne lit pas impunément tout ce que vous avez lu. Je vous ai solennellement avertie, et si un jour votre mère, qui a cru me confier sa fille, me demande compte de votre foi et de votre innocence, je lui demanderai si je pouvais veiller sur vos lectures, si c'est moi qui vous ai ouvert la

[129] Ce journal n'est présenté nulle part. C'est un cahier rédigé par Anne-Marie pendant la guerre contre la Prusse de 1870, et qu'elle avait envoyé à son directeur. Il relate les événements militaires et la perception que les civils ont de la guerre. Il évoque très peu la vie spirituelle de la jeune fille.

[130] Statut d'un père jésuite qui est chargé d'œuvres sociales, de prédication ou de missions, sans poste fixe.

[131] Les informations sur le père Letierce sont tirées d'une notice biographique manuscrite trouvée aux archives jésuites de Vanves ainsi que d'un ouvrage retraçant l'histoire de Notre-Dame de Brebières dont il a été l'historien. Les éléments sur la famille de Fallois sont le fruit d'une investigation généalogique.

bibliothèque de votre frère François […] Si vous vous perdez, votre perte sera votre ouvrage[132] ». L'entourage de la jeune femme n'est pas particulièrement pieux : « Je ne conteste pas les qualités intellectuelles de vos frères ; je dis que le catholicisme libéral de Louis a commencé une œuvre que l'indifférence peu sévère de François a continuée[133] » .

Les thèmes abordés dans les lettres sont très variés. On discute de la place de Jésus-Christ dans le catholicisme : « Vous dites : il est l'envoyé de Dieu. Et vous le faites mentir à sa mission ? Vous dites : il est mort pour l'humanité, et en mourant pour elle, il l'a rendue sacrilège adoratrice d'un homme ! Car enfin vous n'ignorez pas qu'à part cette petite Église dont Anne est un des porte-drapeaux, tout ce que vous aimez et estimez croit en cet homme, l'adore comme son Dieu et ne se console de ne pas l'aimer comme il doit être, qu'en espérant mourir dans son amour[134] ». Mais l'échange ne se limite pas aux questions spirituelles : le directeur joue aussi un rôle important dans la vie personnelle de la jeune femme, lui donnant des avis tranchés sur les jeunes gens qu'on lui présente : « Non, vous ne l'épouserez pas. Il y aura en vous un retour de sens commun vengeur de ces imprudences[135] ». Plus loin, il devient menaçant : « Anne, je ne veux pas de cette entrevue[136] ». Il la conseille au sujet des attitudes à adopter vis-à-vis des jeunes gens qui lui sont présentés : « Veillez sur vos sourires, plus encore sur vos yeux[137] », lui reprochant sa coquetterie. Anne demande régulièrement des nouvelles de la sœur du Père Letierce, gravement malade. Ce dernier n'hésite pas à lui faire part de ses états d'âme, de ses réactions lorsqu'il change de poste au sein de la Compagnie. La relation spirituelle devient rapidement ambigüe, entre affection paternelle, manifestations amicales et séduction amoureuse.

La direction au risque de la séduction. Une relation ambigüe

Le discours du père Letierce est emblématique des craintes de Michelet : le langage spirituel y

[132] M.-A. de Fallois, *Lettres de direction du Père L … de la Cie de Jésus, 1869-1890, suivies du Journal d'une Lorraine pendant la guerre de 1870.*, Paris, L. Bodin, 1907, p. 45.
[133] *Idem*, p. 47.
[134] *Idem*, p. 103.
[135] *Idem*, p. 58.
[136] *Idem*, p. 62.
[137] *Idem*, p. 52.

prend des connotations amoureuses et érotiques[138]. Le directeur suggère à plusieurs reprises qu'il éprouve des sentiments amoureux pour Anne. Cela devient plus net après un premier conflit : le 14 juillet 1871, il écrit : « Je réponds donc : depuis quatre ou cinq ans, je lutte avec plus ou moins de bonheur contre le sentiment que vous savez. Ce sentiment s'adresse à ce que j'appelle Anne, c'est-à-dire à l'âme et à l'autre tous ensemble, pour parler comme de Maistre, mais à celle-ci plutôt qu'à celui-là…Mon affection pour elle peut seule me faire absoudre mon attrait pour lui. J'ai à me reprocher d'avoir trop désiré que, dans son élan vers moi, lui fut toujours avec elle. » Cet « autre » est la réalité humaine et terrestre d'Anne : son corps, sa personnalité, et non plus seulement son âme et sa foi. Le père Letierce dit sa difficulté à se maintenir dans les limites strictes d'une relation pastorale à sa dirigée. On pressent cette attirance dès les premières lettres ; l'humeur du Père Letierce paraît dépendre des missives de la jeune fille : « Anne, mon dévouement est autrement fort et profond que le vôtre, et mon silence ne vous attristerait pas comme le vôtre obsède mon cœur[139] » ; le 22 août 1869, il se plaint de son silence et s'étonne « d'être puni » : « Je vous supplie de m'écrire un mot, mon enfant ». Il tient des propos qui seraient jugés déplacés dans un autre contexte, mais son statut de directeur semble l'autoriser à tenir un discours équivoque.

On retrouve cette ambiguïté dans les termes qu'il utilise pour se désigner et désigner sa dirigée : il est à la fois « père », « ami » ; elle est « sa chère enfant », mais aussi « son âme », « sa chère Anne ». Cette ambiguïté persiste tout au long de la correspondance, particulièrement lorsqu'il est question de « l'union des âmes ». Cette expression désigne, dans le lexique de la mystique, un état d'intimité très profond du croyant et de Dieu. Mais le terme devient équivoque[140] sous la plume du père Letierce, car il est réutilisé à d'autres fins. Une forme de chantage spirituel d'abord : « J'ai contracté avec vous une alliance d'âme que vous n'avez pas le droit de briser[141] » lui dit-il alors qu'elle s'obstine à rencontrer un homme que son directeur réprouve. Passer outre serait à la fois le trahir et désobéir à Dieu. C'est aussi un moyen d'instaurer entre eux une intimité toute particulière. Le thème de l'union recoupe alors

---

[138] On notera que cette proximité entre discours amoureux et discours spirituel n'est pas née de l'imagination inquiète de Michelet. De nombreux textes de référence du catholicisme connaissent cette ambiguïté ; à l'exemple du Cantique des Cantiques.

[139] M.-A. de Fallois, *Lettres de direction du Père L ... de la Cie de Jésus, 1869-1890, suivies du Journal d'une Lorraine pendant la guerre de 1870..*, *op. cit.*, p. 20.

[140] Pauline Chaduc, *Fénelon, direction spirituelle et littérature...*, *op. cit.*, p. 443. Pauline Chaduc montre toute la gamme « d'équivoques » et de « malentendus » qui existent au XVIIe siècle autour des mots de la langue spirituelle.

[141] M.-A. de Fallois, *Lettres de direction du Père L ... de la Cie de Jésus, 1869-1890, suivies du Journal d'une Lorraine pendant la guerre de 1870..*, *op. cit.*, p. 66.

celui du couple et de la possession mutuelle : « Vous m'échappez ; déjà votre âme n'est plus tout à fait mienne. Elle repousse tout ce que j'aime. Vous prétendez que ma foi n'est plus votre foi. Si vous me prenez mon âme, que me restera-t-il ? Votre cœur ? Non, vous me le prendrez aussi. Je ne tarderai point à devenir importun. Vous parlez d'abîme entre nos deux âmes : l'âme n'est pas loin du cœur ; moi, c'est par l'âme que je vous ai donné mon cœur, par votre âme que j'ai pris possession du vôtre, non je ne veux pas de ce divorce. » L'union spirituelle glisse vers les attachements humains et les mots perdent leur sens.

En sus de ce détournement lexical, le père Letierce paraît très sensible à la beauté de la jeune femme : « Veillez sur vos sourires, plus encore sur vos yeux ; ne vous ai-je pas déjà dit que vos yeux ressemblent par leur puissance à certaines lentilles, qui concentrent la chaleur au point de déterminer un incendie[142]? » Anne elle-même ne paraît pas insensible à son directeur. Au lendemain d'une de leurs rares rencontres, elle lui reproche sa froideur : « Vous vous butez » lui écrit-il ; elle est apparemment boudeuse : « j'ai repoussé certaines démonstrations qui vous paraissent très simples […] Je devais le faire, et je le ferai désormais toujours, coûte que coûte. J'aime votre âme plus que tout le reste : est-ce là ce que vous me reprochez ? […] Si c'est vraiment ma réserve qui vous a peinée, vous me le direz, ce sera votre pénitence, mais vous accepterez cette réserve, il le faut[143]. » Elle apprécie son directeur plus qu'elle ne le devrait : « Si, contre toute vraisemblance, mon souvenir vous empêchait de faire un acte d'amour de Dieu de tout votre cœur, Anne, je vous le demande, cessez de m'écrire[144]. » Ces sentiments brouillent la relation de direction de conscience ; les réactions des protagonistes apparaissent dictées par leurs émotions plutôt que par une recherche de perfectionnement spirituel. La question du mariage d'Anne cristallise ces contradictions.

Il lui conseille d'abord de se marier rapidement sans comparer sa vie à celles des héroïnes romanesques. Mais aucun des jeunes hommes qui se présentent, près d'une demi-douzaine, ne conviennent au directeur. Il invoque des raisons diverses : pas de fortune, pas de morale, milieu trop mondain ou au contraire trop isolé. Il s'informe régulièrement de l'évolution de la situation : « Et vous Anne ? Encore rien ? Je vous garderai pour moi[145]. » Il

---

[142] M.-A. de Fallois, *Lettres de direction du Père L ... de la Cie de Jésus, 1869-1890, suivies du Journal d'une Lorraine pendant la guerre de 1870..*, *op. cit.*, p. 52.

[143] *Idem*, p. 92-94.

[144] *Ibid*.

[145] M.-A. de Fallois, *Lettres de direction du Père L ... de la Cie de Jésus, 1869-1890, suivies du Journal d'une Lorraine pendant la guerre de 1870..*, *op. cit.*, p. 49.

la dissuade de se marier à plusieurs reprises, et semble pris de panique lorsqu'elle lui annonce son attrait pour un homme plus âgé qu'elle : « Par tous les droits que vous m'avez donnés sur vous, je vous en supplie, vous n'écrirez pas, vous ne le verrez pas. Mon enfant, avant d'être à lui, vous êtes à un autre à qui vous vous êtes donnée pour qu'il vous garde et vous donne à Dieu. Je ne vous ai pas rendu votre liberté et je vous supplie, avec larmes, de ne pas me ravir mon bien […] Je demande pardon à Dieu de ne pas vous avoir mieux dirigée. J'en viens à regretter de ne pas vous avoir poussée au couvent[146] ». La violence du propos surprend : le directeur menace d'écrire à sa mère et de lui raconter le désastre de l'âme de sa fille : « Il faut que je vous sauve malgré vous ; il y a une loi plus impérieuse que celle du secret : c'est la nécessité de vous sauver[147] ». Il poursuit : « Vous êtes bien oublieuse ou bien faible, Anne ; vous ne voulez pas vous en souvenir : avant d'être à ce monsieur qui s'amuse avec les filles de joie du Grand ou du Petit Mourmelon, vous êtes à Dieu et à moi[148] ». Les liens affectifs qui unissent Anne-Marie et son directeur provoquent des conflits. Une autre difficulté s'ajoute[149] : Anne-Marie manifeste de plus en plus de distance à l'égard du catholicisme.

La direction au risque de la foi. Une relation conflictuelle

Anne-Marie traverse des périodes de doute profonds. En réponse, le Père Letierce essaie d'abord de la voir lors de retraites ; il semble estimer que c'est le moyen le plus efficace de fortifier une âme. Il établit en permanence un lien entre les lectures libérales de la jeune femme, suggérées par son frère, et l'état de sa foi. Ces ouvrages lui auraient donné « l'intuition de choses inconnues ». Il la met en garde contre la « sympathie de l'âme et des sens », principal péril des mauvaises lectures[150]. Face à ses doutes, il adopte plusieurs stratégies. Il commence par contester le sérieux de ses reniements, les mettant sur le compte de l'ennui ou du dépit, ou d'un goût supposé pour la provocation. Il fait ensuite appel à sa raison en lui demandant d'étayer sa position ; enfin, il tente de l'édifier « par l'exemple » en soulignant la solidité de la foi de plusieurs personnes de son entourage.

---

[146] *Idem*, p. 62-63.
[147] *Idem*, p. 66.
[148] *Ibid*.
[149] Je séquence les deux questions pour des raisons de clarté ; mais l'attitude du directeur a certainement joué un rôle dans la crise spirituelle de sa dirigée.
[150] Je reviens longuement sur le lieu commun des « mauvaises lectures » au chapitre 4.

C'est un constat d'échec le 22 mars 1871 : « Apostasie, j'ai dit le mot. Et voilà où nous en sommes arrivés après cinq ans de correspondances et de rapports intimes […] Cœur et âme, tout est dévoyé en vous. » Il tente alors une dernière défense de l'utilité morale de la religion : « moi je suis de ceux qui croient qu'il n'y a pas de morale sans religion, et qu'un athée, le jour où son intérêt le lui dira, est capable de tout[151] ». Malgré la décision prise de ne plus discuter des sujets qui les opposent, Anne finit par refuser la direction du Père Letierce : « s'il arrivait que notre correspondance vous devint utile par quelque endroit, vous me trouverez prêt à la reprendre[152] » lui écrit-il le 19 juin 1871. Quelques années plus tard, la position déiste d'Anne s'est visiblement affirmée ; elle écrit : « Dieu se dégage pour moi des inutilités, des complications, des contresens dont la piété inintelligente de ma jeunesse l'avait entouré[153] ».

Les « pauses » dans les échanges correspondent à ces conflits qui minent progressivement leur entente ; tout devient prétexte à désaccords. Le silence de 1886 et 1890 s'explique par une dispute autour d'une œuvre qu'Anne-Marie désirait créer sans l'accord des autorités religieuses : « Ma chère enfant, vous ne trouverez aucune communauté qui veuille et puisse accepter vos conditions et j'ai bien peur que votre œuvre touche à sa fin. Cela étant, je suis moins peiné de ne pouvoir me rendre à vos filiales instances. Nous aurions discuté, et je ne serais pas parvenu à vous ramener au sentiment que je crois le meilleur[154] ». Elle témoigne à plusieurs reprises de sa distance, voire de son hostilité à l'égard du clergé et des congrégations. Elle critique particulièrement la Compagnie de Jésus à laquelle appartient son directeur, et les structures d'éducation du Sacré-Cœur. On retrouve sous sa plume – citée par son directeur – les reproches anticléricaux décrits précédemment : « Vous voulez, avant tout, que les femmes soutiennent et défendent Rome et les Jésuites. Vous substituez l'intérêt de l'Église au règne de Dieu dans les âmes[155] ». Elle condamne aussi le « laxisme » de la Compagnie à l'égard des fautes morales des femmes : selon elles, ceux-ci les leur laisseraient la liberté d'être « insupportables, orgueilleuses, perverses[156] » ; elle dénonce les « dévotions tapageuses » qui seraient encouragées par l'Église, ciblant le catholicisme « sensible » qui se

[151] M.-A. de Fallois, *Lettres de direction du Père L ... de la Cie de Jésus, 1869-1890, suivies du Journal d'une Lorraine pendant la guerre de 1870..*, *op. cit.*, p. 87.
[152] *Idem*, p. 97.
[153] *Idem*, p. 162.
[154] *Idem*, p. 163.
[155] *Idem*, p. 137. 1873.
[156] *Ibidem*.

développe à partir des années 1840[157].
La direction s'espace puis s'achève après le mariage d'Anne-Marie le 23 mai 1872 à un officier d'Afrique, « Gaston de X. ». Elle quitte la Lorraine pour Louveciennes et Paris, avant de partir en Algérie avec son mari devenu colonel.

Cette correspondance met en évidence une série de problèmes qui peuvent se poser dans la direction de conscience. La relation est compromise par une accumulation d'obstacles. Le premier concerne la place à accorder à l'individu et ses émotions humaines, dans le dialogue qui s'instaure entre dirigée et directeur. Quelle distance établir ? Le Père Letierce ne parvient pas à refouler complètement son sentiment amoureux pour Anne, et ce n'est pas sans conséquence sur la nature de leurs relations ; le directeur perd en légitimité et en influence. Un second obstacle réside dans la difficulté à clarifier le rôle de chacun·e. Lorsque le Père Letierce écrit le 2 novembre 1869 : « Ma chère enfant, je suis vôtre, plus que vous ne le pensez, esclave de votre volonté », le rapport de force de la direction s'est inversé.

L'ouvrage propose ainsi un exemple complet des défaillances de la pratique de la direction de conscience. Il constitue en réalité une attaque violente contre les principes de la direction et les Jésuites, dissimulée par l'affichage d'une visée documentaire.

Visée documentaire ou polémique ? Discréditer la direction de conscience

La préface du recueil de lettres justifie les motivations des auteur·es. D'emblée, des glissements lexicaux conduisent les auteur·es à confondre prêtre et Jésuite, puis direction de conscience et confessionnal. Ce n'est pas sans incidence sur le propos. Tout d'abord, réduire la direction à une pratique jésuite permet d'écarter commodément les autres communautés qui dirigent, et qui sont moins directement soupçonnées de menées contre le pouvoir politique. Le glissement permet de réactiver un imaginaire hostile aux Jésuites mais non à l'ensemble du clergé. On peut ensuite proposer deux types d'explication de l'assimilation de la direction à la confession. Cela témoigne de la confusion lexicale qui règle autour de cette pratique. Cela peut aussi relever d'une stratégie rhétorique visant à exagérer le danger couru par la société française : si seules les femmes des élites sont dirigées, la confession concerne par contre tous

[157] Voir le chapitre 7, « la pédagogie du spirituel ».

les milieux. La préface donne l'impression que la direction est une réalité statistique massive alors qu'elle reste circonscrite à des groupes sociaux précis. Ce glissement permet de présenter l'ouvrage comme une étude documentaire éclairant une réalité sociale fréquente.

Les auteur·es empruntent à différents codes qui donnent à leur récit l'apparence d'une enquête menée à partir de documents authentiques. Le titre « Lettres de direction du Père L. » est un décalque des recueils édifiants de lettres qui sont à la mode à partir des années 1850, dont la publication est soutenue par les maisons d'édition catholiques ; son organisation ressemble à s'y méprendre aux productions catholiques. L'appendice « Journal d'une Lorraine » renforce l'impression d'authenticité qui donne une valeur documentaire. On sent également l'influence de l'étude du « cas », popularisé par la littérature médicale. À première vue, rien n'indique aux lecteurs et lectrices, en feuilletant le livre, qu'il s'agit d'un réquisitoire contre la direction de conscience[158], ce dont les auteur·es se défendent :

> Le but poursuivi en publiant ces lettres est de documenter la psychologie sur le rôle et la méthode des Jésuites dans cette direction spirituelle féminine, dont ils sont si jaloux et qui a été de tout temps leur principale et redoutable force. En prenant pour type le Père L. qui fut l'un des meilleurs de la Compagnie, à tous points de vue, et la femme qu'il dirigea, dont la résistance dépasse la moyenne des esprits indépendants, l'accusation de partialité ne saurait se produire. Moins encore celle de trahison, car il est visible que la pénitente lutta franchement et à visage découvert contre les principes jésuitiques, qu'ils ne la conquirent jamais, et que son affection, sincère et très lucide, s'adressait au cœur indiciblement bon et tendre du Père L., mais non à l'orthodoxie étroite et dominatrice du Jésuite. Ce livre n'est donc pas une déclaration de guerre à la direction spirituelle des âmes par le prêtre lorsque celui-ci est un vrai prêtre, c'est-à-dire un homme surhumain, dépouillé des faiblesses et des ambitions de la terre. Il y a eu, et il y aura toujours des prêtres sachant manier les âmes avec une délicatesse qui vient de leur conscience, et un respect qui tient à leur éducation ; mais il ne faut pas se dissimuler que ceux-là sont rares, et que rien n'est plus scabreux pour une femme que d'entrer dans le premier confessionnal venu.

Pourtant, comme je voudrais maintenant le montrer, c'est une attaque structurée et réfléchie contre les Jésuites et la direction, dans la lignée des propos de Michelet et de Quinet. Le texte reprend l'intégralité de l'argumentaire de Michelet dans *Le prêtre, la femme et la famille* (1845). Il dénonce le célibat des prêtres, dangereux et illusoire, masquant les « lois naturelles » d'un désir masculin irrépressible[159] : « hommes comme tous les hommes », « ils seraient bien meilleurs si, abandonnant l'orgueil d'être des anges, ils suivaient simplement les

[158] J'ai étudié cet ouvrage au cours de mon master 2 en 2010-2011. Pour l'anecdote, je l'ai d'abord commandé à la Bibliothèque Municipale au sein d'un ensemble de recueils de lettres de direction édifiantes, avant de me rendre compte qu'il s'agissait d'un intrus.

[159] Je reviendrai longuement, dans le chapitre suivant, sur le genre problématique du clerc.

lois de la nature à l'exemple de leurs frères. » Ce célibat n'est plus justifié par les circonstances comme aux premiers temps de l'Église, pas plus qu'il ne l'est par les Évangiles. Le célibat menace la moralité des femmes et, par ce biais, l'ordre familial. C'est ce qui rend la direction de conscience si dangereuse ; elle met au contact des femmes catholiques des hommes frustrés et désirants, dans l'espace clos de la correspondance et/ou du confessionnal :

> Le clergé ne serait pas à redouter pour un État si les prêtres pouvaient se marier. Le clergé protestant en est la preuve. Des vertus inutiles – même quand elles sont sincèrement pratiquées – une vie sans sève, douloureux résultats d'efforts héroïques, inintelligents, enrayés par d'étroits préjugés, voilà le mal sous lequel succombe le clergé. Ces prêtres, fidèles au célibat, n'osent pas convenir qu'ils perdent leur temps et leur force dans une lutte stérile. Qu'involontairement l'hypocrisie, la duplicité déshonorent leurs vies. Ils portent un masque auquel ils feignent de croire, alors qu'ils se sentent au fond d'eux-mêmes, hommes comme tous les hommes et qu'ils seraient bien meilleurs si, abandonnant l'orgueil d'être des anges, ils suivaient simplement les lois de la nature à l'exemple de leurs frères.
>
> Combien plus de sécurité les familles trouveraient dans le mariage des prêtres ! Combien plus de désintéressement et d'expérience dans les conseils qui émaneraient d'hommes religieux sachant par eux-mêmes tout ce qu'il y a de sacré et d'inviolable dans les affections d'une femme ou d'une fille ! Combien moins de critiques cruelles s'acharneraient aux sentiments passionnés qui se découvrent sous la robe du prêtre et font scandale, en égard aux sermons prononcés, et qui rentreraient dans l'ordre et la légitimité sans la casuistique de l'Église et la férocité de catholiques ignorants, imbus de l'idée que leurs prêtres doivent être vierges pour leur enseigner la vérité.

Pour les auteur·es, il est impossible pour un directeur de dépasser sa condition d'homme. L'exemple choisi vient à l'appui de cela : il est précisé au public que ce « père L. », loin d'être un clerc médiocre, occupait des responsabilités et possédait un rayonnement important. Les qualités – voire la « sainteté » - ne protègent pas du désir qui peut s'exprimer dans la direction de conscience, même quand ce désir ne se transforme pas en liaison (« sans tache ») :

> Le Père L. avait vingt-deux ans de plus que sa pénitente. Il l'avait prise à l'aube de sa jeunesse et l'homme eut en lui des tressaillements que le directeur, si austère qu'il fut, ne parvint pas toujours à réprimer. La jeune fille, heureusement gardée par un naturel de sauvage indépendance, éprouvait un indéfinissable sentiment de peur et de pitié pour le prêtre qui souffrait pour elle, sans qu'elle le voulut, et dont la peine résignée, mais parfois criante, troublait les légitimes rêves d'amour de ses vingt ans. Et cette longue, fidèle et touchante affection restée sans l'ombre d'une tache, se dénoua avant la mort dans la froide banalité des sentiments s'éteignant faute d'avoir trouvé l'aliment qui était nécessaire par les sens, ou par l'esprit. Floraison printanière exquise pendant quelques jours, mais qui jonche le sol de sa neige aux premières ardeurs de l'été, sans avoir rien produit d'utile, et non sans laisser des souvenirs qui troublent parfois, et amoindrissent souvent les premières intimités conjugales.

La seconde thématique est celle de l'influence politique des Jésuites sur la société par

le biais de leur « principale et redoutable force ». Les auteur·es rappellent les instruments traditionnels de cette influence : les institutions scolaires, très prisées par les élites, considérablement affaiblies après les décrets d'expulsion des congrégations religieuses de 1880 puis 1903. Il n'est pas fait mystère des opinions pro-républicaines des auteur·es de cette préface : il y a fort à penser qu'il s'agit d'Anne-Marie de Fallois elle-même qui exprime plusieurs fois son attachement à la République dans ses lettres à son directeur. La direction de conscience est présentée comme un vecteur de politisation des femmes dans le sens des intérêts de l'Église, antagoniques de ceux de la République. L'opposition entre « cléricaux » et « anticléricaux » est raidie alors même qu'un premier ralliement s'est manifesté du côté des catholiques :

> Mais il appartenait à la Compagnie de Jésus de faire dériver le feu sacré, de le canaliser pour les besoins matériels de l'Église et, à l'heure où nous sommes, les rapports entre directeurs et dirigées ne sont plus que des moyens à peine voilés de créer des influences politiques d'autant plus souveraines qu'elles s'exercent au sein des familles par la femme sur le mari, par la fille sur le père, par la mère sur les fils sous l'inspiration du Jésuite directeur. Les Jésuites ont fermé leurs collèges à regret, ils tenaient par eux l'armée et la magistrature, mais ils s'en consoleront facilement puisque par la séparation l'État va leur donner le monopole du confessionnal. Il ne manquerait plus que de joindre à cette tolérance bénigne, qui distingue la République de toutes les autres formes de gouvernement, le droit de vote pour les femmes, et en dix ans, des travaux d'Hercule réalisés depuis la guerre de 1870, il n'en resterait plus qu'un souvenir abhorré ; c'est l'espoir du parti Jésuite. [...]
>
> Demandez donc aux cléricaux d'aimer filialement la République, nul n'y songerait sans sourire.

L'étude attentive de la préface révèle ainsi les véritables intentions des auteur·es, sinon de l'auteure au singulier : Anne-Marie de Fallois a sans doute eu la possibilité de contacts avec le monde de l'édition par l'entremise de ses frères. Loin de l'étude documentaire et psychologique impartiale, le cas particulier sert une dénonciation vigoureuse des Jésuites en reprenant l'intégralité des motifs de la littérature anticléricale. Dès lors le contenu de l'ouvrage doit être abordé avec précaution : combien de lettres expurgées ou réécrites ? Quelles manipulations subies par le texte ?

Face aux stratégies anticléricales, le clergé s'emploie à rectifier la mauvaise image de la direction, sur le terrain de l'imprimé mais aussi dans les pratiques, qui révèlent une attention particulière à ne pas prêter le flanc aux critiques.

C. La riposte : construire un contre-imaginaire

La prise de conscience par l'Église de la réputation subversive de la direction est déjà ancienne. Dès le XVIIe siècle, les autorités ecclésiastiques expurgent des œuvres dont on craint une interprétation fallacieuse[160]. À cette figure du confesseur/directeur immoral, on cherche à opposer l'image du bon directeur. La riposte catholique s'organise autour de plusieurs outils : une attention dans les pratiques visant à donner tous les gages de bonne foi, un développement de l'imprimé consacré à la direction de conscience.

Les autorités ecclésiastiques invitent à lutter contre les critiques en limitant au maximum les situations sujettes à caution. Les lettres de direction révèlent cette volonté visible, délibérée et consciente d'éviter toute accusation. Les directeurs questionnent sans cesse ce qui est « convenable » ou pas. On porte une vive attention aux regards extérieurs : Mgr Baudrillart refuse l'invitation au restaurant de sa dirigée Madame Rakowska ; à plusieurs reprises, il préfère la voir au confessionnal plutôt que de se rendre chez elle qui vit seule depuis son veuvage. Les guides destinés aux directeurs et dirigé·es insistent sur le juste choix des lieux des entretiens :

> Pour éviter toute imprudence, quand vous aurez un conseil à demander à votre directeur, ne le faites qu'au confessionnal ; c'est là le seul lieu convenable. Evitez de lui parler dans des endroits qui pourraient faire naître le moindre soupçon. Que vos entretiens avec lui soient courts et profitables ; ne parlez que de ce qui regarde votre avancement spirituel[161].

L'auteur n'oublie pas la question de l'attirance qui peut naître : « mais voici la précaution la plus essentielle : ne vous attachez jamais à votre directeur d'une manière trop humaine ; les suites en seraient plus dangereuses que vous ne pourriez le penser[162] ». Les visites chez les dirigées sont rares, sauf dans le cadre familial ou mondain. On retrouve cette prudence dans la façon de désigner l'autre. Même quand la relation de direction est le prolongement d'une amitié ou d'un lien familial, les mots sont très réfléchis et doivent dire la juste distance. Le jeune père Lataste s'adresse à Madame Piron qui requiert sa direction ; c'est une de ses anciennes amies :

---

[160] Pauline Chaduc, *Fénelon, direction spirituelle et littérature…*, *op. cit.*, p. 77. C'est le cas par exemple de la correspondance de Surin.

[161] *Le Directeur des âmes pieuses, séculières ou religieuses, dans leurs peines de conscience ; par un ancien missionnaire... troisième édition.*, Lyon, Girard, 1866, p. 50.

[162] *Idem*, p. 51.

> Un dernier mot : veuillez me dire, je vous prie, avec votre sincérité ordinaire, si le terme seul de Madame que je vous donne, vous est agréable. C'est un peu sec et un peu à l'étiquette, mais cela ne nuit pas aux sentiments intimes et je crois qu'avec une dame on ne saurait trop, quand on est religieux, garder de réserve extérieure. Si vous m'approuvez en cela, vous n'aurez qu'à ne rien dire, j'interpréterai ainsi votre silence[163].

Les directeurs prêtent aussi attention aux propos de leurs dirigées. Le père Du Lac demande à Alexandra Narishkine de tempérer ses manifestations d'attachement. Elle peine à comprendre le sens de sa requête :

> Depuis jeudi tempête terrible, vous devez la sentir n'est ce pas ! Je suis affolée de ce que la police lise mes lettres. Et vous y ajoutez si gentiment qu'*il y a des mots à enlever*. Mais lesquels, jamais je ne parle politique ? Est-ce qu'on ouvre toutes les lettres que vous recevez[164] ?

Quand la dirigée est mariée, le directeur intègre toujours le mari aux formules de salutation, combattant ainsi l'idée d'un conflit inévitable entre directeur et époux ; à rebours de cela, les lettres sont traversées de manifestations d'attachement et de soumission à l'autorité des maris. Les directeurs refusent d'apparaître comme des autorités concurrentes. Le père de Ponlevoy souligne sans cesse son amitié pour le mari d'Adélaïde Mignon, sa dirigée ; il essaie de prévenir ses inquiétudes éventuelles : « Je présume qu'il doit avoir quelques préventions contre moi ; il pense sans doute que je vous mène à outrance, or vous savez vous, ce qu'il en est, et si je ne vous retiens pas plutôt[165]. »

Les représentations diffusées par la littérature anticléricale ont ainsi eu un effet sur les pratiques, sur la direction des femmes qui s'en trouve infléchie dans le sens d'une plus grande prudence des acteurs, sur la direction des hommes qui est totalement invisibilisée. À l'exception de Stendhal qui évoque la confession des hommes, les discours anticléricaux et la littérature au sens large finissent par imposer l'idée que la direction de conscience est une affaire de femmes. Il y a là une piste importante pour comprendre la distance des hommes à la direction : l'effet des représentations sur les pratiques et le « respect humain[166] ». La contre-offensive dépasse le seul terrain des pratiques : le clergé s'emploie aussi à construire une autre représentation de la direction de conscience en recourant à la même arme que l'adversaire :

---

[163] Archives de la Province Dominicaine de France (APDF), fonds Lataste, 3, n° 4, lettre 245, Lataste à Piron, 18 août 1860.

[164] *Idem.*

[165] AFJ, fonds Ponlevoy, boîte n°2, Ponlevoy à Mignon, septembre 1856.

[166] Philippe Boutry, « Le respect humain », *« Alla Signorina ». Mélanges offerts à Noëlle de La Blanchardière*, tome 204, n° 1, 1995, p. 23-49. Je reviens longuement sur cette question de l'écart de pratiques entre hommes et femmes au chapitre 3 et au chapitre 7.

l'imprimé.

Cet imprimé prend différentes formes : le manuel à destination des séminaristes, les manuels à destination des laïcs, mais aussi toute une littérature qui oscille entre récits biographiques et fictions[167]. Les manuels destinés aux hommes et femmes soucieux de leur perfectionnement brossent le portrait du bon directeur mais n'oublient pas d'aborder, discrètement, les défauts possibles : le directeur ne doit pas « s'attacher humainement » aux âmes qu'il dirige, c'est-à-dire qu'il doit se garder d'éprouver de l'affection ou de l'amitié pour ses dirigés. Les dirigées sont invitées à être attentives à ces signes éventuels. L'abbé Chatel cite le père Guilloré :

> Si vous remarquez que le directeur a des empressements pour vous conserver, qu'il souffre avec peine que quelquefois vous en voyez d'autres, et que dans ses entretiens et bien d'autres choses il est homme ; ah ! Pour Dieu, défaites-vous en, car un homme est indigne de la conduite d'une âme, dès qu'il veut l'avoir et s'en inquiète[168].

Ce manuel ajoute des conseils : la direction doit avoir lieu au confessionnal, particulièrement en ce qui concerne les femmes. Il faut éviter toute forme d'intimité hors du « Saint-Tribunal » dont on postule la faculté d'empêcher tout « égarement humain », grâce au rappel constant de la présence de Dieu. On peut s'interroger sur la pertinence de telles remarques, qu'elles se trouvent dans des discours prescriptifs à destination interne (la formation des séminaristes) ou externes (l'édification des laïcs). Le clergé du XIXe siècle connaît très peu de cas d'incestes spirituels ou de comportements scandaleux[169]. En dépit de cela, les autorités ecclésiastiques ressentent la nécessité d'un plus grand encadrement de la direction de conscience. Les représentations anticléricales ont certainement contribué à donner à l'institution catholique une mauvaise perception d'elle-même.

La littérature catholique s'emploie elle aussi à fournir des modèles, produisant des récits édifiants dans lequel le directeur occupe une place centrale, mais aussi des mémoires, biographies et recueils de lettres de direction qui diffusent des représentations positives de la direction de conscience. Les biographies édifiantes constituent un genre à mi-chemin entre le fiction et la biographie : ils suivent tous un scénario commun qu'on enrichit d'extraits de

[167] Loïc Artiaga, *Des torrents de papier…*, *op. cit.* Je détaille le contexte général de cette bataille de l'imprimé dans le chapitre 4 qui analyse les liens entre directeurs et dirigé·es et monde de l'édition catholique.

[168] Fernand Chatel, *De la direction spirituelle d'après la doctrine des Saints et des Ascètes*, Lille, Desclée de Brouwer, 1896, p. 11.

[169] Les différentes monographies de diocèses témoignent de cela. Voir notamment Philippe Boutry, *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars*, Paris, Cerf, 1986.

lettres ou de journaux personnels largement expurgés et réécrits[170]. Le schéma narratif est sensiblement le même dans tous les ouvrages. On raconte d'abord la naissance de la petite fille dans une famille extrêmement pieuse ; ensuite vient la description des signes de la précocité spirituelle de l'enfant. Les chapitres suivants sont consacrés à l'éducation reçue, à la première communion, puis à l'entrée en religion qui peut prendre diverses formes : entrée dans un ordre ou choix d'une vie religieuse dans le monde. Le récit s'attarde longuement sur les multiples épreuves que l'héroïne traverse avec la plus grande des sérénités. Elle offre ses souffrances spirituelles et physiques à Dieu pour le salut des âmes. La mort est accueillie avec joie car elle est synonyme d'une nouvelle naissance à Dieu[171]. Dans chacune de ces vies pieuses, le directeur est au centre des décisions au sujet de la vocation de la jeune femme ; c'est une figure incontournable. Ces ouvrages sont édités en masse et remplacent, dans les bibliothèques catholiques, les romans[172]. Ils contribuent donc à amender la mauvaise image de la direction de conscience, sans qu'on sache précisément dans quelle mesure car nous n'avons pas de travaux sur la réception de cette littérature catholique.

D'autres formes participent de ce renouvellement des représentations : les biographies de prêtres et les recueils de lettres de direction. J'ai déjà évoqué les recueils de lettres et les problèmes archivistiques qu'ils posent[173]. Ce type d'ouvrage connaît en tout cas un grand succès au vu du nombre de rééditions. Ces correspondances mettent en scène de purs problèmes spirituels totalement dégagés des circonstances ou détails du quotidien ; les auteurs sélectionnent soigneusement les missives les plus conformes à l'orthodoxie catholique et les moins sujettes à interprétation de la part des anti-cléricaux, quitte à réécrire des passages[174]. On voit aussi se démultiplier les mémoires et biographies de prêtres directeurs de conscience. (Re) construisant l'image d'un clergé violemment attaqué, on met en avant des points saillants, comme le peu de goût des prêtres pour la confession et la direction, réponse aux discours les accusant d'abus de pouvoir. Dans les journaux personnels et correspondances,

---

[170] Loïc Artiaga, *Des torrents de papier…*, *op. cit.* ; Jennifer Popiel, « The Hearth, the Cloister, and Beyond: Religion and the Nineteenth-Century Woman » , *Proceedings of the Western Society for French History*, tome 37, 2009 ; Cécile Boulaire, *Mame : deux siècles d'édition pour la jeunesse*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012 ; Guillaume Cuchet et Isabelle Parmentier, « La littérature de piété au XIXe siècle : le tournant sulpicien des années 1850 » dans *Livres, éducation et religion dans l'espace franco belge XVe XIXe*, Presses Universitaires de Namur, p. 129-136.

[171] Pour un exemple détaillé de la construction de ce type d'ouvrage, voir un billet hypothèses : « Après avoir terminé la lecture de cet écrit, vous saurez tout » (https://consciences.hypotheses.org/462)

[172] Loïc Artiaga, *Des torrents de papier...*, *op. cit.*, p. 151.

[173] Voir l'introduction de ce travail.

[174] Ces systèmes de coupes et de réécriture sont communs à la littérature anticléricale et à la littérature catholique.

confesseurs et directeurs tiennent des propos très négatifs sur cet aspect de leur ministère, avec une insistance parfois étonnante. C'est un lieu commun de la littérature catholique que ce rejet de la confession et de la direction des femmes.

La biographie de l'abbé Huvelin[175] cite à de multiples reprises sa correspondance qui a fait l'objet d'une édition partielle[176]. Voici quelques extraits des propos qu'il tient – ou qu'on lui prête – au sujet de la confession et de la direction des femmes : « heureusement qu'il y a des grilles car je tordrais le cou à ces femmes-là ». S'agaçant d'une mère venue espionner sa fille au confessionnal : « Je lui ai aplati la porte sur le nez en lui marchant sur le pied ». Il fait taire la file d'attente : « voulez-vous confesser à ma place ? » ; s'indigne de la légèreté des pénitentes : « quand je refuse l'absolution, elles vont aux autres prêtres », « je n'ai pour ainsi dire vu que des personnes qui venaient se confesser sans trouver leurs fautes », « j'ai déchiré trois mouchoirs et les boutons de ma soutane dans mon exaspération » ; « il y a des personnes qui ne comprennent rien, c'est comme si on parlait à une bûche. ». Mgr Baudrillart prête à Mgr d'Hulst le même type de propos dans l'introduction aux lettres de direction qu'il édite : « Voyez-les, disait-il, ces dévotes hystériques; elles ne sont que faiblesse ou vice. Ah ! J'en connais, moi ! Je pourrais les peindre ! Égoïsme, jalousie, sensualité, orgueil, très souvent passion toute terrestre pour un prêtre, voilà leur bilan. Mauvais fruit d'un mauvais arbre[177] ! »

La question n'est pas de mesurer la réalité de l'exaspération de l'abbé Huvelin ou de Mgr d'Hulst mais plutôt de comprendre la place de tels passages, récurrents, dans les biographies de prêtres. Je fais l'hypothèse qu'il s'agit d'une trace de cette entreprise de réhabilitation du confesseur, et, par extension, du directeur. Ces discours visent à présenter une image à rebours des représentations dominantes diffusées par la littérature anticléricale, en mobilisant les mêmes outils qu'elle : la narration, le roman, une pseudo-vérité documentaire relayée par le développement du marché de l'imprimé.

---

[175] Lucienne Portier, *Un précurseur : l'abbé Huvelin*, Paris, Cerf, 1979. L'abbé Huvelin a joué un rôle important dans cette offensive de l'imprimé, en travaillant notamment à réhabiliter la direction spirituelle du XVIIe siècle : voir par exemple Henri Huvelin, *Bossuet, Fénelon, le quiétisme*, Paris, J. Gabalda, 1912.

[176] Henri Huvelin et E. Gibert-Lafon, *Échos des entretiens de M. l'abbé Huvelin aux femmes chrétiennes et de quelques homélies*, Paris, A. Roblot, 1917.

[177] Maurice Le Sage d'Hauteroche d'Hulst, *Lettres de direction*, Paris, Poussielgue, 1905, introduction.

Conclusions

Les succès et vicissitudes de la pratique de la direction doivent être analysés à l'aune de la situation politique, de la situation de l'Église catholique, et des évolutions du champ éthique. C'est un observatoire privilégié des tensions à l'œuvre entre pouvoir politique et pouvoir pastoral, entre clercs et laïcs. Ces trois principaux paramètres expliquent l'émergence, l'éclipse puis la résurgence de la direction. Il faut ajouter à cela l'importance des choix et des attentes des élites, qui sont le public de la pratique. Ces dernières se saisissent à nouveau de la direction spirituelle au début du XIXe siècle et la transforment en « direction de conscience », forme d'échanges dans laquelle l'exégèse et la pédagogie spirituelle passent de plus en plus au second plan. En parallèle, les anticléricaux réactualisent une dénonciation ancienne, qui porte sur une place du directeur jugée trop importante dans les cœurs et les âmes. Ce type littéraire du directeur, construit par la littérature classique, est réactualisé au XIXe siècle tandis que la dénonciation s'enrichit de tonalités républicaines.

Mais, au XVIIe comme au XIXe siècles, c'est la question du genre et de la morale familiale qui sous-tend les discours ; les temps de cristallisation des discours anti-direction correspondent à des temps d'inquiétude au sujet de l'autorité masculine, qu'elle soit symbolique (le roi) ou concrète et quotidienne (le *paterfamilias*, le mari). La teneur des textes anti-direction justifie à elle seule la nécessité d'une approche analytique mobilisant le genre : dénonçant les directeurs, les détracteurs ne cessent de parler d'eux-mêmes et de la façon dont ils définissent la juste masculinité. Le directeur de conscience apparaît comme un défi à cette juste masculinité, puisqu'il personnifie une autre modalité du masculin, sans famille ni sexualité.

Chapitre 2. Un homme au centre du dispositif : le directeur de conscience

La direction de conscience s'articule autour de deux pôles : la personne qui reçoit la direction, et le directeur, qui est un clerc. Ce chapitre vise à donner les clefs de compréhension du cadre général de la direction de conscience : quel est le statut du directeur vis-à-vis de la personne dirigé·e ? Quelles sont les modalités de la rencontre ? Quelle est la forme concrète de la relation de direction de conscience ? Dans ce chapitre, je décrirai la « rencontre » qui fonde la direction de conscience : celle du directeur et de la personne dirigée. J'esquisserai un portrait de groupe des directeurs de conscience présents dans le corpus, puisqu'il convient d'analyser la spécificité de ce statut de clerc dans la société française du XIXe siècle afin de mieux comprendre la pratique de la direction de conscience et les représentations qui y sont attachées (I). Je tenterai ensuite de comprendre les logiques qui guident les dirigé·es dans leur choix de directeur (II) avant de détailler les premières étapes de la relation et les modalités épistolaires de l'échange (III).

I Directeur de conscience, homme, autre ?

Issus principalement des élites, les directeurs résident en ville et ne sont pas directement en charge de paroisses, présentant ainsi des situations en décalage par rapport à l'ensemble du clergé, que ce soit du point de vue de leur milieu social d'origine ou de leur place au sein de l'Église.

A. Devenir directeur de conscience. Carrière spirituelle et origine sociale

Il faut prêter attention aux situations variées dans lesquelles se trouvent les directeurs de conscience. Leurs situations matérielles, sociales et spirituelles sont diverses. Ce n'est pas sans effet sur la manière dont ils pratiquent la direction de conscience. L'intérêt et la disponibilité d'un clerc pour la direction de conscience ne peuvent se comprendre qu'en croisant ces différents facteurs. Plusieurs lignes de partage existent : faire partie d'un ordre religieux, d'une congrégation ou être séculier[1] ; exercer en ville ou à la campagne ; être un curé ordinaire ou avoir des responsabilités pastorales, *etc*. Le choix d'un ordre religieux aura un impact sur l'implantation géographique, la « spécialisation » spirituelle, la situation matérielle, la formation intellectuelle. Les directeurs du corpus étudié sont avant tout des ecclésiastiques implantés en ville et sans charge paroissiale directe.

1. Le choix d'une famille spirituelle, un déterminant de l'activité de direction

Le choix d'appartenance à une famille spirituelle a une influence considérable dans la construction du rapport au monde du clerc. Le choix d'une vie contemplative constitue un extrême de ce retrait à l'égard du monde et exclut toute direction spirituelle de laïcs avec qui le contact est complètement coupé. À l'intérieur même d'une famille spirituelle, plusieurs facteurs pèsent sur le temps que chacun consacre à la direction des âmes : l'occupation quotidienne et le rôle joué dans le groupe, la place dans la hiérarchie, *etc*. Chaque communauté institue un mode de vie réglé qui laisse plus ou moins de temps à consacrer à la direction de conscience. Les membres des congrégations enseignantes ont fait le choix d'une autre spécialité qui leur laisse peu de temps.

Certains ordres possèdent des traditions et des écoles spécifiques concernant le discernement. En entrant chez les Jésuites, un novice sait qu'il suivra une formation spécifique au discernement car c'est une des spécialités spirituelles de la Compagnie. Il fait

[1] Voir glossaire, « séculier ».

aussi le choix d'une implantation et d'un public urbains : sa vie sera bien différente de celle du curé de campagne telle que l'a décrite Marcel Launay[2]. Dans mon corpus, plusieurs familles spirituelles sont représentées : les Dominicains (Didon, Janvier), les Oratoriens (Baudrillart, Hulst), les Jésuites (Du Lac, Ponlevoy). L'appartenance aux Jésuites favorise l'éclosion d'une vocation de directeur, car le novice reçoit une formation au discernement plus poussée : les *Exercices spirituel*s d'Ignace de Loyola[3] sont au cœur de l'enseignement.

À la différence des moines ou des congréganistes, le futur prêtre de paroisse sait qu'il aura charge d'âmes : cela fait pleinement partie de son ministère. Mais l'activité de confession ne recouvre pas toujours un investissement dans la direction de conscience au sens large. Dans le corpus étudié, les curés sont minoritaires. Comment expliquer cela ? Une première piste d'explication serait purement archivistique : ne parvenant pas à trouver de sources dans les archives des paroisses, je me suis concentrée sur les archives des ordres et congrégations. Peut-être qu'en étudiant plus systématiquement les archives des paroisses, on finirait par trouver des correspondances de direction. Cependant, j'aurais tendance à privilégier d'autres pistes explicatives corroborées par la lecture de monographies[4].

L'absence des prêtres paroissiaux dans mon corpus, et leur absence dans les fonds consultés, est peut-être à relier à un moindre investissement de leur part dans la pratique de la direction. Ce moindre investissement pourrait s'expliquer par différents éléments. Dans les paroisses rurales et modestes, le public est probablement moins demandeur de cette forme d'encadrement qui concerne d'abord les élites. De plus, ce clergé rural paroissial est moins formé à la direction de conscience que le clergé régulier. Des spécialistes de la direction déplorent le manque de personnel compétent[5]. Au sein des paroisses, la direction de conscience a pu prendre des formes diffuses : des visites, des conseils dispensés par le curé, individuellement ou collectivement, sans que ces échanges soient explicitement considérés comme des dispositifs de direction de conscience, ni qu'ils soient fixés à l'écrit.

---

[2] Marcel Launay, *Le bon prêtre. Le clergé rural au XIXe siècle*, Paris, Aubier, 1986.

[3] Voir glossaire, « Exercices spirituels ».

[4] Philippe Boutry, *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars…*, *op. cit.* Yves Marie Hilaire, *Une chrétienté au XIXe siècle ? : La vie religieuse des populations du diocèse d'Arras, 1840--1914*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires de Lille, 1977.

[5] Fernand Chatel, *De la direction spirituelle d'après la doctrine des Saints et des Ascètes*, Lille, Desclée de Brouwer, 1896.

2. De quelques trajectoires possibles : direction de conscience et carrière religieuse

Au sein même du clergé séculier, il faut établir des distinctions. Dans mon corpus, les carrières de Félix Dupanloup, de Léopold Beaudenom et de Georges Frémont, tous les trois en charge d'âmes, ne suivent pas la même trajectoire. Leur évolution « professionnelle », au gré de leurs choix et de ceux de leur hiérarchie, influence leur pratique de la direction de conscience.

Léopold Beaudenom est d'abord préfet spirituel à Servières (Lozère) puis aumônier des Ursulines et du pensionnat de Beaulieu en Ardèche. Désireux de partir en mission, il entre chez les Maristes en 1875 avant de renoncer pour des raisons de santé et de retourner à Beaulieu. Il achève son ministère actif à Paris en tant qu'aumônier des Sœurs Aveugles de Saint-Paul. L'essentiel de sa carrière se déroule donc à Beaulieu, bourg de 2500 habitants, au contact de religieuses et de jeunes filles. Son ministère s'est exercé principalement dans des communautés religieuses modestes et en milieu rural. Ses différents postes d'aumônier lui ont permis d'accumuler une expérience de directeur de conscience qu'il a ensuite mise à profit du public laïc qui le sollicite par correspondance[6]. Mais son rayonnement est resté limité et, en dépit du talent de directeur d'âmes décrit dans la préface du recueil intégré au corpus, Léopold Beaudenom ne relève pas des directeurs dont la postérité a retenu le nom[7]. Il s'est plutôt fait connaître grâce à une série de publications[8].

L'abbé Frémont était entré au petit séminaire de Poitiers puis avait rejoint le grand séminaire de Saint Sulpice en 1872 grâce à une bourse[9]. Il gagne rapidement une réputation de prédicateur, d'abord lors de son passage dans la paroisse de Saint-Antoine-des-Quinze-Vingts, puis lors de ses conférences à Saint-Philippe du Roule qui connaissent un grand succès, en témoigne leur réception décrite par différents journaux[10]. Écarté un temps de Paris, car jugé trop peu monarchiste, il obtient plus tard la prestigieuse chaire de Saint-Sulpice.

[6] Léopold Beaudenom, *Lettres de direction*, Paris, Saint-Paul, 1919.

[7] Un bon indice de cette renommée pourrait être la liste établie par Moïse Cagnac dans *Les lettres spirituelles en France*, Paris, Gigord, 1928.

[8] Voir par exemple Léopold Beaudenom, *Formation religieuse et morale de la jeune fille*, Paris, Librairie Saint-Paul, 1906. *Méthodes et formules pour bien entendre la messe*, Paris, Lethielleux, 1905. *Pratique progressive de la confession et de la direction: d'après la méthode de saint Ignace et dans l'esprit de saint François de Sales*, Paris, Lethielleux, 1905.

[9] Agnès Siegfried, *L'abbé Frémont: 1852-1912 : pour servir à l'histoire religieuse*, Paris, Alcan, 1932.

[10] Voir les récits de prédication rapportés par *le Gaulois* et l*e Correspondant*, sur Gallica.

C'est un moyen d'accéder à une notoriété : la prédication le met au contact d'un public divers, et notamment des élites catholiques de la capitale. Son activité de directeur de conscience nous est connue grâce aux initiatives éditoriales de deux de ses dirigées : Agnès Siegfried, qui a écrit sa biographie en deux tomes, et le Vicomtesse d'Adhémar, qui a publié leur correspondance. Sa présence à Paris, dans des paroisses prestigieuses, ainsi que ses talents oratoires, lui ont valu de nombreuses sollicitations de directions. La biographie d'Agnès Siegfried mentionne plusieurs de ses dirigé·es.

Enfin, Mgr Dupanloup constitue l'archétype du directeur « célébrité », très sollicité et très occupé, depuis des paroisses de premier plan jusqu'à l'archevêché d'Orléans en 1849 et l'Académie Française en 1854. Ces divers postes le mettent au contact des élites urbaines nobles et bourgeoises qui le sollicitent pour leur conscience. Ces demandes ont du être de plus en plus nombreuses et pressantes à mesure de l'avancée de sa carrière, jusqu'à sa nomination à Orléans. Il tisse autour de lui un réseau de dirigé·es aristocrates – femmes et hommes : les familles de Virieu, du Boÿs ou encore de Menthon, par exemple. Sa charge d'évêque lui laisse peu de temps à consacrer à la direction, ce dont il se plaint dans son journal personnel[11], mais sa visibilité et sa réputation de directeur d'âme ont marqué les esprits.

Ainsi, un prêtre séculier qui occupe des fonctions importantes dans la hiérarchie de l'Église peut y gagner une réputation et un prestige et devenir un directeur très demandé. Le jeu des nominations provoque une mobilité géographique qui implique parfois de devoir cesser des relations de direction – ou de les réorganiser. Cela alourdit le poids des occupations quotidiennes et rend plus difficile de dégager du temps pour engager ou poursuivre des directions. Cette impossibilité de répondre à toutes les demandes provoque des formes de concurrence entre dirigé·es : le temps d'un évêque est plus prestigieux dans un contexte ou la direction de conscience est aussi une pratique de distinction[12]. Cette dimension pousse à examiner un autre aspect de l'identité des directeurs de conscience : leur appartenance sociale d'origine.

[11] Félix Dupanloup, *Journal intime de Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans*, Paris, Douniol, 1902.
[12] Je reviens longuement sur ce point dans le chapitre 6.

3. Le directeur de conscience au XIXe siècle : esquisse d'un profil social

En majorité, les directeurs du corpus sont issus de l'aristocratie. Armand de Ponlevoy, Stanislas du Lac et Mgr d'Hulst sont issus de familles nobles ; Félix Dupanloup est l'enfant naturel d'un noble et sera considéré comme tel par l'aristocratie parisienne. Alfred Baudrillart est fils d'économiste. Quelques-uns ont des origines sociales plus modestes : Léopold Beaudenom naît en 1840 dans une famille d'horlogers, le père Janvier en 1860 dans une famille paysanne bretonne[13], l'abbé Frémont en 1852 d'un père charron[14]. Pour tous les trois, la carrière religieuse est synonyme d'ascension sociale : ils occupent des places prestigieuses qui les mettent au contact d'autres classes sociales.

À partir de la seconde moitié du XIXe siècle, des clercs modestes commencent à accéder à des postes d'envergure[15]. C'est la naissance de la figure du « paysan mitré », parfois moqué dans les milieux légitimistes. Ainsi, Mgr Darboy, archevêque de Paris (1863-1871) est né dans une famille de commerçants modestes. Mon corpus, trop réduit, ne me permet pas de vérifier cet élargissement du recrutement social pour les directeurs de conscience. En renonçant à la généralisation, quelques hypothèses sont cependant possibles. Dans la littérature religieuse, biographies et manuels destinés aux prêtres, les directeurs de conscience issus des élites sont plus visibles et mis en avant que les autres[16]. Les choix paraissent indiquer que les auteurs ont intériorisé le lien étroit entre aristocratie et direction de conscience, que ce soit du côté de celui qui dirige ou de ceux et celles qui reçoivent la direction.

L'émergence de prélats issus de milieux modestes n'a pas dû aller sans ajustement. Philippe Boutry évoque le décalage qui a pu exister entre ce nouveau clergé et les notables :

> À travers les symptômes, même menus, d'une incivilité coutumière, Mgr Devie perçoit nettement, bien qu'il ne l'exprime pas clairement, la constitution d'un groupe social nouveau, conscient de sa valeur et de sa promotion, prompt à oublier l'écart qui sépare son

---

[13] Pierre Cardin, « Un enfant de Saint-Méen-le-Grand : le R.P. Marie-Albert Janvier (1860-1939) », *Société archéologique du département d'Ille-et-Vilaine*, 1994.

[14] Agnès Siegfried, *L'abbé Frémont : 1852-1912 : pour servir à l'histoire religieuse*, Paris, Alcan, 1932.

[15] Jacques-Olivier Boudon, *L'épiscopat français à l'époque concordataire : 1802-1905 : origines, formation, nomination,* Paris, Éditions du Cerf, 1996.

[16] Moïse Cagnac, *Les lettres spirituelles en France*, Paris, Gigord, 1928.

> milieu d'origine de celui de ses hôtes, et à exagérer ses prérogatives de curé : les fils de paysans promus aux bénéfices sociaux et culturels du sacerdoce. A la même époque, lors de l'accession de Mgr Bouvier ou Mgr Gousset à l'épiscopat, les salons du Faubourg Saint-Germain dénonceront les « paysans mitrés[17] ».

Quelle traduction de ce processus dans la direction de conscience ? Je fais l'hypothèse que la direction de conscience est restée une pratique élitiste ; que directeurs et dirigé·es, tout au long de la période étudiée, furent en majorité issus de la bourgeoisie et de la noblesse. Plusieurs indices suggèrent cela. Tout d'abord, les familles spirituelles spécialisées dans la direction de conscience ont un recrutement social élevé : la Compagnie de Jésus en constitue l'archétype. D'autres logiques, qui ont trait à l'éthique et aux rapports entre groupes sociaux, confortent cette idée. En dépit de l'égalité proclamée en 1789, les milieux aristocrates restent profondément imprégnés d'une pensée de la hiérarchie sociale[18]. Il s'agit d'ailleurs d'un problème pour le clergé : lorsque le prêtre se trouve en situation d'appliquer ce principe d'égalité, comment agir ? Concrètement, que faire lorsqu'une duchesse passe devant une femme modeste dans la file d'attente du confessionnal ? Ces situations ne manquent pas de susciter conflits et commentaires. Mgr Baudrillart rappelle à l'ordre sa dirigée madame de Rakowska qui lui reproche d'avoir donné la priorité à de jeunes femmes modestes :

> Au lieu de vous lancer toujours dans des suppositions désobligeantes, vous pourriez admettre que, si vous étiez trop occupée pour venir à 2 heures, je l'étais moi ce jour là à 7h 1/2, comme je vous l'ai fait dire. En général, je ne vais que tous les quinze jours au confessionnal le mercredi après la messe ; j'ai accordé cela à de pauvres jeunes filles surchargées de cours et d'occupations, parce qu'elles n'ont pas d'autres moments et qu'elles ont peu de moments[19].

Les dirigé·es issu·es des élites privilégient des directeurs de la même classe sociale, partageant leurs valeurs, souvent leur conception politique, ayant une compréhension fine de leur éthique et de leur mode de vie, ce qui apparaît bien plus difficile pour un enfant d'artisan ou de paysan. Ce désir de connivence sociale a pu être redoublé par une gêne liée à l'obligation de soumettre sa conscience et ses actes à l'autorité d'une personne qui, dans l'échelle sociale, est subordonnée. L'autorité spirituelle n'efface pas la place dans la hiérarchie sociale. Cela n'empêche pas un certain nombre d'exceptions : l'abbé Mugnier, « confesseur du Tout-Paris », était d'origine modeste. Mais, dans l'ensemble, les directeurs de conscience des élites sont eux-mêmes issus des élites et partagent un capital symbolique : cela

---

[17] Philippe Boutry, *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars*, Paris, Cerf, 1986, p. 215.

[18] Elizabeth C. Macknight, *Aristocratic families in republican France, 1870-1940*, Manchester; New York, Manchester University Press, 2012, p. 17.

[19] Archives de l'Institut Catholique de Paris (AICP), fonds Baudrillart, RBA35, Baudrillart à Rakowska, 1er octobre 1911.

rend moins difficiles la compréhension mutuelle et l'entrée dans l'intimité des personnes. On peut donc postuler un réflexe endogamique dans les choix opérés par les un·es et les autres.

Choix d'une famille religieuse, milieu d'origine, trajectoire professionnelle sont tout autant de variables à considérer pour examiner la condition des directeurs de conscience auprès de leurs dirigé·es. Au-delà de cette multiplicité de situations, tous partagent une identité de genre spécifique qu'il convient d'intégrer à l'analyse : leur masculinité ne s'enracine pas dans la famille et l'exercice de l'autorité du *pater familias*. Dans le système de genre qui naît puis se renforce dans le sillage du Code Civil de 1804, qui définit la famille comme cellule primordiale de la société, le directeur de conscience apparaît profondément problématique puisque, célibataire, son identité n'est pas inscrite dans la famille. C'est cette position particulière qui légitime l'autorité spirituelle du clerc et son accès à l'intimité des personnes.

B Un homme comme un autre ? Le genre problématique du directeur de conscience

Mettre en lumière les hommes en tant qu'êtres sexués : tel est le projet de l'histoire des masculinités. Les hommes, prêtres ou laïcs, s'inscrivent dans des systèmes de genre qui produisent leurs masculinités. Si le masculin a longtemps revêtu les atours du neutre et de l'universel (l'Homme comme synonyme de l'humanité), les chercheur·es en sciences sociales se sont attaché·es à historiciser et à dénaturaliser l'évidence du masculin, mobilisant les acquis de l'histoire des femmes et du genre. Ces recherches montrent que la masculinité n'est pas immuable mais bien le produit de rapports sociaux qui varient dans le temps et l'espace[20]. Devenir un homme ne revêt pas la même signification chez les Baruya de Nouvelle Guinée et dans la France du XIXe siècle ; devenir un homme ne revêt pas la même signification dans une famille de paysans du Languedoc et dans une famille bourgeoise du faubourg Saint-Germain à Paris. La masculinité se construit au croisement de la classe sociale, de l'âge, des configurations et représentations de genre de la société dans laquelle on vit. Il faut ajouter le

[20] Voir Harry Brod, Michael Kaufman et Men's Studies Association (U.S.), *Theorizing masculinities*, Thousand Oaks, Calif., Sage Publications, 1994. Karen Harvey et Alexandra Shepard, « What have historians done with masculinity ? Reflections on Five Centuries of British History, circa 1500-1950 », *Journal of British Studies*, 2005, n°44-2, p. 274-281.

fait religieux qui affecte aussi la construction de la masculinité. Devenir un homme, c'est apprendre puis répéter les gestes et le rapport à soi qui définissent le masculin dans l'espace social dans lequel on évolue[21]. C'est dans ces perspectives que j'inscris ma démarche lorsque je souhaite comprendre les effets du catholicisme sur la construction des masculinités au XIXe siècle, que ce soit du côté de ses professionnels (le clergé masculin) ou de son public (hommes et femmes laïcs).

1. S'engager en religion : une nouvelle socialisation de genre

Choisir de consacrer sa vie à Dieu, c'est choisir un mode de vie, un rapport au monde et des valeurs spécifiques. Cela se traduit par une construction de soi qui n'est pas celle d'un laïc, qui n'est pas celle d'un « homme ordinaire ». Le choix de la vie ecclésiastique implique d'intégrer un système de valeurs particulier – notamment en termes de genre[22]. C'est opérer un « choix de genre », c'est à dire un positionnement spécifique au regard des piliers qui construisent la masculinité d'après John Tosh[23] : le travail, le foyer, la socialisation collective non-mixte (dans des associations ou groupes masculins). Au regard de ces trois éléments, la performance de genre des ecclésiastiques est spécifique.

L'inculcation de l'*habitus* clérical débute dans les séminaires[24]. On y apprend à maîtriser les signes extérieurs de l'engagement en religion, au premier rang desquels le vêtement. Le port de la soutane est une « avirilisation vestimentaire[25] ». Le vêtement dit l'identité religieuse : « marqueur social extérieur (il distingue) et réalisateur de l'identité intérieure (coupure et mort au monde) qu'il convient d'apprivoiser[26] ». La soutane n'est pas le seul marqueur visible du choix de la vie ecclésiastique : prêtres, moines et congréganistes doivent adopter un comportement extérieur reflétant leur humilité intérieure. Cela passe par

---

[21] Elsa Dorlin, *Sexe, genre et sexualités : introduction à la théorie féministe*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 120. « Le genre comme performatif est donc en permanence rejoué : il s'agit d'un rituel que l'on nous enjoint d'effectuer. Toutefois, c'est précisément dans cette injonction à la répétition du même que le rapport de genre s'expose à être démasqué comme rapport social (c'est-à-dire comme construction et comme domination). »

[22] Pour une approche sociologique du métier de religieux, voir Céline Béraud, *Prêtres, diacres, laïcs. Révolution silencieuse dans le catholicisme français*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.

[23] John Tosh, « What should historians do with masculinity ? Reflections on nineteenth-century Britain », *History Workshop Journal*, 1994, no 38-1, p. 179-202.

[24] Paul Airiau, « La formation sacerdotale en France au XIXe siècle », *Archives de sciences sociales des religions*, 2006, n° 133, p. 27-44.

[25] Paul Airiau, « La virilité du prêtre », dans Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine et Georges Vigarello (dir.), *Histoire de la virilité, le XIXe siècle, Le triomphe de la virilité*, Paris, Seuil, 2011, p. 242.

[26] Paul Airiau, « La formation sacerdotale en France au XIXe siècle », *art. cit.*

l'adoption d'attitudes précises : garder les yeux baissés, s'asseoir sans croiser les jambes, être propre, observer une politesse parfaite. Comme le souligne Paul Airiau, cet apprentissage façonne le psychisme des jeunes hommes : la parfaite maîtrise de soi est à la fois le fruit de la vertu et la seule manière de s'y conformer.

Cette maîtrise concerne également la vie intime : c'est l'exigence de continence qui trace la ligne la plus nette entre masculinité hétérosexuelle et masculinité cléricale. Le désir sexuel doit être parfaitement maîtrisé afin de pouvoir éviter toute tentation de masturbation ou de relation sexuelle. Cette exclusion de la sexualité constitue l'une des spécificités du modèle de masculinité clérical. L'espace du séminaire et le déroulé des journées sont organisés de manière à limiter les tentations. On en trouve des exemples dans le déroulé de la journée au séminaire de Saint-Sulpice[27]. Après le séminaire, la cellule ou la chambre prolongent cette ignorance volontaire du corps et de ses affects, en réduisant au minimum l'espace matériel et symbolique qui lui est consacré[28]. Les sociabilités cléricales sont également là pour consolider et prolonger l'entre-soi masculin[29]. Ce sont des espaces homosociaux : des sociétés sacerdotales, dont la création a été pensée pour lutter contre la solitude des prêtres, ou encore des conférences ecclésiastiques, qui rassemblent tous les prêtres d'un évêché pour un temps de réflexion collective[30]. À tous points de vue, l'entrée dans la vie ecclésiastique apparaît comme un « choix de genre ». Cela signifie que le lien au travail, à la famille, à la socialisation masculine s'en trouve infléchi et ne correspond pas, globalement, à l'expérience d'un homme laïc.

L'histoire d'Alfred Baudrillart l'illustre : décidant tardivement de devenir prêtre, il fait l'objet de regards amusés de la part de ses camarades de l'École Normale Supérieure. Gilbert Beaubatie cite un article de journal paru après la nomination de Baudrillart à la tête de l'évêché d'Himeria[31] :

> Car Jaurès fut, durant plusieurs années, camarade du nouvel évêque. Tous deux étudiaient alors à l'École Normale Supérieure. Ils firent également partie de la même promotion, avec le philosophe Bergson. Ah ! Oui ! Jaurès eut bien ri de reconnaître dans ce prélat sacré

[27] Michel Launay, *Le bon prêtre. Le clergé rural au XIXe siècle*, Paris, Aubier, 1986.

[28] Nicole Lemaître et Michel Lagrée, *Histoire des curés*, Paris, Fayard, 2002.

[29] Bernard Dompnier, Marc Venard, Société d'histoire religieuse de la France et Centre d'histoire Espaces et cultures (Clermont-Ferrand) (dir.), *Les associations de prêtres en France du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, Paris, Société d'histoire religieuse de la France, 2007.

[30] Philippe Boutry, *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars*, Paris, Cerf, 1986, p. 239.

[31] Gilbert Beaubatie, « « Jaurès eut bien ri ! » Un écho corrézien sur le cardinal Baudrillart »,*Cahiers Jean Jaurès*, 2012, vol. 204, n° 2, p. 127-129.

> prince de l'Église, le joyeux élève de la rue d'Ulm, qui scandalisait ses maîtres par l'étalage de ses succès féminins et par la liberté crue de ses paroles. À cette époque de sa vie, Alfred Baudrillart était farouchement anticlérical et il le clamait bien haut. Depuis, la grâce divine – pour employer l'expression consacrée – l'a touché. Bien lui en a pris, puisque grâce à ce miracle, il a gagné les gros émoluments de l'Institut catholique, l'immortalité sous la Coupole et les bénéfices d'un évêché éloigné, calme et rémunérateur. Ah ! Oui ! Jaurès eut bien ri !

Le rire du journaliste porte sur le décalage entre la personne de Baudrillart avant son entrée à l'Oratoire et ce qu'il devient à son ordination en 1893. Entrer dans la vie ecclésiastique, c'est renoncer à certains marqueurs de masculinité juvénile. En l'occurrence, on trouve ici le rapport de force ou de provocation à l'autorité (ici, des maîtres), une « liberté de parole » et le recours à un langage familier ou cru, la fréquentation et la séduction des jeunes femmes. L'anticléricalisme « proclamé », c'est-à-dire affiché et affirmé, est aussi l'un de ces marqueurs[32]. Aux yeux de ses camarades, le choix du sacerdoce paraît ainsi surprenant car Alfred Baudrillart incarnait auparavant un modèle de virilité jugé incompatible avec le comportement d'un séminariste. C'est donc une conversion complète qui a dû être exigée de lui lorsqu'il est entré à l'Oratoire : celle de l'âme et du corps. Cet article est intéressant car il révèle le doute amusé de ses contemporains au sujet des motivations de Baudrillart (les revenus, le prestige). C'est un type de raisonnement que l'on retrouve souvent dans les discours anti-cléricaux du XIXe siècle[33] : l'idée que le sacerdoce serait attractif du fait de ses avantages matériels et que les motivations des postulants seraient temporelles plutôt que spirituelles[34].

Si la construction des identités de genre est toujours interactionnelle, il convient alors maintenant de comprendre de quelle manière la masculinité du clergé catholique s'articule avec les autres définitions de la masculinité, dans un siècle qui se caractérise par un flot discursif ininterrompu au sujet des attributions du masculin et du féminin[35].

---

[32] Anne-Marie Sohn, *« Sois un homme ! »: la construction de la masculinité au XIXe siècle*, Paris, Seuil, 2009.

[33] René Rémond, *L'anticléricalisme en France, de 1815 à nos jours*, Paris, Fayard, 1976.

[34] Jacqueline. Lalouette, *La république anticléricale, XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 2002. Pour la question de la permanence des motifs narratifs anticléricaux, voir Pierre-Antoine Fabre et Catherine Maire (dir.), *Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, PUR, 2010, vol. 152. Voir particulièrement le chapitre consacré par Philippe Boutry à Michelet et Quinet.

[35] Judith Surkis, *Sexing the citizen : morality and masculinity in France, 1870-1920*, Cornell University Press, Ithaca/London, 2006. Gabrielle Houbre, « Les lois du genre. Identités, pratiques et représentations sociales et culturelles, France, XIXe siècle », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 2002, n°25, p. 262-270.

2. Une expérience de genre minoritaire

Ce flot discursif est lié à un contexte général d'évolution de la perception du genre pendant la période qui nous intéresse. Le XIXe siècle européen est une période de trouble des modèles de genre, troubles liés aux évolutions sociales et politiques et notamment à la nécessité de réinventer les liens entre la famille et le pouvoir politique. La définition de la masculinité n'échappe pas à ces questionnements de fond[36]. La catégorisation médicale de l'homosexualité[37] répond à cette nécessité de définir de plus en plus précisément les rôles de genre et les privilèges masculins[38] .

Dans ce contexte, la masculinité des prêtres pose problème car elle échappe aux définitions du masculin qui se stabilisent autour de la famille et de la sexualité. Dans ces discours, le mariage est présenté comme la clef de la stabilité de la société : il permet de réguler les passions masculines et d'en limiter l'expression dans l'espace public et politique[39]. Réguler la sexualité des hommes, c'est réguler leurs velléités révolutionnaires. Le désir sexuel masculin est perçu de toutes parts comme un problème qu'il s'agit de résoudre par l'apprentissage de la maîtrise de soi. Les jeunes hommes font l'objet d'une attention constante et leur sexualité est scrutée ; tout comme le séminaire, l'espace du collège est organisé de manière à éviter toute intimité propice au développement de la sexualité[40]. Bientôt, le bon citoyen est défini par une masculinité toute en maîtrise d'elle-même. Comment le prêtre pourrait-il être un bon citoyen s'il n'entre pas dans cette cellule de base de la société qu'est la famille, instance de régulation du désir ?

Dans une vision essentialiste[41] largement relayée par tous les discours d'autorité,

---

[36] Selon Raewyn Connell, la construction d'un modèle de « masculinité hégémonique » est un outil qui « permet à un moment donné et en un lieu donné aux hommes et aux institutions qu'ils représentent d'asseoir leur domination ». Dans cet ouvrage déjà classique en sociologie des masculinités, l'auteure place la consolidation de la masculinité dite « hégémonique » à la Renaissance. Dès lors, ce modèle se fonde sur la « possession légitime des pouvoirs économique et symbolique, un pouvoir individuel supporté par les institutions, présence massive dans les domaines politique, militaire et commercial ». Ces privilèges masculins sont étroitement liés à l'hétérosexualité et à la famille. On peut remarquer que Connell n'intègre pas la question du pouvoir spirituel qui est pourtant un pré carré masculin, le sacerdoce étant réservé, dans le catholicisme, aux hommes. Voir Raewyn Connell, *Masculinities*, Berkeley, University of California Press, 1995. Judith Surkis partage cette analyse et relie la construction de la citoyenneté républicaine dans les années 1870 à la production d'un discours sur la masculinité. Judith Surkis, *Sexing the citizen : morality and masculinity in France, 1870-1920*, *op. cit.*

[37] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. 1, La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

[38] Thomas Walter Laqueur, *La fabrique du sexe: essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard, 1992.

[39] Les travaux de Judith Surkis montrent que la question de la canalisation du désir sexuel des hommes occupe tous les types d'autorités à partir des années 1870, qu'elles soient conservatrices ou républicaines, catholiques ou anticléricales, médicales, éducatives, *etc*.

[40] Anne-Marie Sohn, *« Sois un homme! »: la construction de la masculinité au XIXe siècle*, *op. cit.*

l'homme ne peut résister à ses pulsions qu'il convient de canaliser puisqu'on ne peut les faire disparaître. Dès lors la sexualité de l'ecclésiastique, dont on postule qu'elle est inévitable, devient dangereuse pour l'ordre social puisqu'elle échappe au mariage.

Quelles caractéristiques de la masculinité cléricale ?

L'incorporation de l'*habitus* clérical précédemment décrit exige l'acquisition de compétences et de traits de personnalité proches de ceux que l'on attend des femmes au même moment[42]. Lorsqu'on lit les manuels destinés aux jeunes filles, on est frappé des parallèles entre le comportement idéal de la jeune fille et celui du prêtre : modestie, sacrifice de soi, attitudes corporelles, regard baissé, calme. La masculinité du clerc ressemble à la féminité des femmes laïques :

> Il n'y a pas une mais deux normes de masculinités catholiques : la première, celle du laïc – marié et inséré dans le monde économique et politique – dont il n'y a eu au sein de l'Église, jusque-là, rien à dire tellement elle apparaissait naturelle soit normâle ; la seconde, quant à elle explicitement "surnaturelle", celle du clerc, appelé à la continence sexuelle, et chez qui on attend des vertus traditionnellement réservées au féminin – des vertus dites "passives" dans les manuels de séminaires du XIXe siècle[43].

Le directeur de conscience est difficile à identifier du point de vue du genre : il ne réalise pas pleinement la masculinité qui correspond à son sexe (celle du laïc marié), sans pour autant pouvoir être complètement assimilé au féminin.

Comparer les configurations de genre pour tenter de dégager les points communs entre « hommes ordinaires » et religieux peut relever d'une gageure tant elles varient selon le moment et la classe sociale[44]. En effet, il n'existe pas une « masculinité française » du XIXe

---

[41] Une définition essentialiste tire de la différence biologique des caractéristiques sociales fixes communes à tous les individus du même sexe, caractéristiques incontournables car fondées en nature.

[42] Voir Michèle Hecquet, *L'éducation des filles à l'époque de George Sand*, Arras, Artois Presse Universités, 1998 ; Rebecca Rogers, *Les bourgeoises au pensionnat*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007 ; Gabrielle Houbre, *La discipline de l'amour : l'éducation sentimentale des filles et des garçons à l'âge du romantisme*, Paris, Plon, 1997.

[43] Josselin Tricou, « Ainsi sont-ils ! Les prêtres catholiques et la masculinité hégémonique », *Working papers du Labtop*, juin 2015, no 4.

[44] Connell précise d'ailleurs que les modèles qu'elle propose ne prétendent pas recouvrir le réel mais ouvrir des pistes d'analyse. C'est aussi en ce sens que John Tosh écrit « Définir une identité masculine bourgeoise immuable est impossible » : les modèles sont labiles, la masculinité est le produit de plusieurs dynamiques plutôt qu'un ensemble d'attributs culturels fixes (John Tosh, « What should historians do with masculinity ? Reflections on nineteenth-century Britain », *History Workshop Journal*, n° 38-1, 1994, p. 179-202.)

siècle : toujours intersectionnelle, la construction des identités de genre dépend étroitement du milieu social, de l'âge, *etc*. S'il est pertinent de dire que la masculinité cléricale est une masculinité alternative à celle du monde rural des années 1840-1850, fondée sur la force physique et caractérisée par une appropriation de l'espace public, cela n'est pas forcément vrai dans les autres milieux. En effet, à la même période, les hommes des élites catholiques « romantiques » expérimentent une toute autre masculinité, fondée sur la maîtrise de soi et la discrétion, voire sur des traits assimilés au féminin dans les discours : la douceur, la capacité à s'émouvoir devant la souffrance, le souci et le soin de l'autre[45]. Pour eux, la masculinité cléricale n'est pas un repoussoir mais bien au contraire un idéal à atteindre. Ces modèles de masculinité sont en perpétuelle recomposition : A.M. Sohn repère une convergence des comportements vers un modèle de masculinité de la maîtrise de soi et du devoir à la fin du XIXe siècle, quelle que soit la classe sociale[46]. C'est une piste qui permettrait d'expliquer la régression des attitudes anticléricales violentes : la masculinité cléricale n'est plus si éloignée de la masculinité de la majorité des laïcs. Sur l'ensemble du siècle cependant, on peut considérer que la masculinité cléricale reste une expérience de masculinité alternative au regard de l'expérience des laïcs.

Une minorité qui menace la majorité ? Le pouvoir masculin du prêtre

Ce statut spécifique des ecclésiastiques déclenche des conflits. L'hostilité anticléricale qui cible le clergé, et plus spécifiquement les Jésuites, est à relier à leur situation à l'égard de la famille. Pour les détracteurs de la Compagnie de Jésus, il s'agit de combattre des Jésuites dangereux car ils cumulent les attributs du masculin (pouvoir, courage et honneur) et du féminin (obéissance au supérieur, passivité, rapport émotionnel au divin), entre féminité et masculinité exacerbée :

> Le Jésuite incarne une troublante ambiguïté de genre. Pour des hommes de la société française déjà inquiets de la fragilité de leur honneur et de leur statut social, le Jésuite, tout à

[45] Carol E. Harrison, *Romantic Catholics : France's postrevolutionary generation in search of a modern faith*, Ithaca/London, Cornell University Press, 2014. Voir en particulier « The education of Maurice de Guérin », p. 69.
[46] Anne-Marie Sohn, *Sois un homme !*, *op. cit*.

> la fois soumis et détenteur d'autorité, permet de projeter toutes sortes d'angoisses concernant la stabilité de l'identité masculine et de ses privilèges[47].

Le directeur de conscience s'inscrit pleinement dans ce trouble décrit par Healy et Verhœven[48]. Il questionne le privilège masculin, particulièrement le privilège du mari et du père : le pouvoir exercé sur les épouses et les filles. C'est tout le danger de la direction de conscience tel qu'il est décrit par Michelet dès l'introduction de son ouvrage *Le prêtre, la femme, la famille*[49] :

> Votre mère secoue tristement la tête ; votre femme contredit, votre fille, tout en se taisant, désapprouve… Elles sont d'un côté de la table ; vous de l'autre, et seul. On dirait qu'au milieu d'elles, en face de vous, siège un homme invisible, pour contre-dire ce que vous direz. Comment nous étonnerions-nous de cet état de la famille ? Nos femmes et nos filles sont élevées, gouvernées, par nos ennemis.

Pour ses détracteurs, le dispositif de la direction de conscience risque de donner un pouvoir illégitime au prêtre ou au religieux, pouvoir dont ce dernier peut se servir pour saper la distribution des rôles de genre et mettre en danger l'autorité du mari et du père.

---

[47] Timothy Verhœven, « Neither Male nor Female: The Jesuit as Androgyne 1843-1870 » , *Modern & Contemporary France*, tome 16, n° 1, 2008, p. 37-49 :« the Jesuit embodied a troubling gender ambiguity. For French men, already troubled by the idea that their honour and social status might prove to be transient, the Jesuit, in both his authoritarian and submissive guises, thus served as the locus for a host of anxieties about the stability of masculine privilege and identity in the middle decades of the century. »

[48] Róisín Healy, *The Jesuit specter in imperial Germany*, Boston, Brill Academic Publishers, 2003.

[49] Jules Michelet, *Du prêtre, de la femme, de la famille*, Paris, Comptoir des imprimeurs-unis : Hachette : Paulin, 1845. Introduction.

C. La direction de conscience : une pratique de pouvoir

1 Diriger les femmes : privilège spirituel et privilège masculin

Une sexualité neutralisée, condition d'accès à la direction des femmes

> Le genre est un champ premier à l'intérieur ou au moyen duquel le pouvoir se déploie[50].

Si la direction de conscience s'adresse indifféremment aux hommes et aux femmes, c'est la chasteté du clergé qui conditionne l'existence de la direction de conscience destinée à ces dernières. En d'autres termes, c'est la neutralisation de la sexualité du directeur qui rend envisageable l'établissement de relations intimes avec les femmes dont il dirige les consciences : « le confesseur pouvait être exigeant avec les fidèles dans la mesure où il donnait l'exemple lui-même : en appliquant strictement la règle du célibat, il pouvait approcher la femme dans le confessionnal[51]. » Abstinent, le directeur n'est pas une menace pour la moralité de ses pénitentes : c'est la raison pour laquelle il a accès à des cercles non-mixtes qu'il anime voire crée de toutes pièces, comme les réunions d'Enfants de Marie[52]. Dans la direction de conscience, la sacralisation de la relation entre les deux protagonistes de la direction de conscience tient lieu de cadre. Les détracteurs de la confession et de la direction de conscience dénoncent une « neutralisation » hypocrite, l'homme, tout religieux soit-il, n'étant pas capable de lutter contre l'élan naturel du désir. Entre comique obscène et dénonciation de la perversion, les discours anticléricaux insistent sur l'incapacité des prêtres à observer rigoureusement chasteté et continence[53]. Ils cumuleraient ainsi un privilège, l'accès aux femmes et aux espaces non-mixtes, sans observer une véritable continence - dans un raisonnement adossé à une vision essentialisante de la « nature » de l'homme qui serait

---

[50] Joan Wallach Scott, *De l'utilité du genre*, Paris, Fayard, 2012, p. 44.

[51] Claude Langlois, *Le continent théologique : explorations historiques*, Rennes, PUR, 2016, p. 154.

[52] Les Enfants de Marie sont des organisations de jeunes filles des élites distinguées parmi leur groupe pour leur caractère exemplaire. Elles sont chargées de dévotions à la Vierge et portent des signes distinctifs comme une ceinture.

[53] Jacqueline Lalouette, *La Libre pensée en France : 1848-1940*, Paris, Albin Michel, 1997, chap. VI, « L'anthropologie libre penseuse du clergé ».

incapable de réprimer des désirs sexuels pulsionnels[54]. Bien au contraire, la frustration sexuelle les conduirait à rechercher la compagnie des femmes à des fins sexuelles.

Ainsi les contestations de la légitimité de la direction de conscience s'inscrivent-elles dans deux logiques. D'abord, dans la réactivation d'un « récit pluriséculaire du prêtre concupiscent séduisant sa jeune pénitente[55] », dans un imaginaire anticlérical ancien qui assimile engagement religieux et désirs sexuels incontrôlés (et incontrôlables), lisible dans l'affaire Cadière-Girard en 1731 :

> J'avancerai que le procès Cadière a promu une image des Jésuites comme étant porteurs d'une masculinité parasite, menaçant les fondements patriarcaux (et partant, légitimes) de la sphère privée. Comme nous l'avons noté plus haut, un des crimes de Girard avait été de s'emparer de la prérogative patriarcale en endossant le rôle de « père, frère, ami et fils[56] ».

Plus tard, ces contestations relèvent d'inquiétudes déjà évoquées dans ce travail[57] liées à la construction et à la protection du modèle familial post-révolutionnaire fondé en droit par le Code Civil de 1804, verrou du nouvel ordre social. Cette tension reste cependant irrésolue puisqu'en dépit de leur hostilité au clergé, pères et maris ne souhaitent pas que leurs femmes et filles se détachent de l'Église. Ils y voient un outil de moralisation et un moyen de favoriser l'apprentissage des devoirs féminins. Cela explique la tolérance dont bénéficient confession et direction de conscience dans des univers bourgeois et nobles parfois sceptiques, voire anticléricaux. Plusieurs familles témoignent de cela dans mon corpus de thèse. L'exemple de Claire Pic[58] est peut-être le plus significatif : sans s'opposer à ses pratiques religieuses, son père médecin l'oblige à garder une mesure qu'il juge nécessaire, lui interdisant à plusieurs reprises d'augmenter la fréquence de son assistance à la messe. La perception de la direction est donc ambivalente : on y voit tout à la fois un risque d'immoralité et un outil de moralisation. L'autorité du directeur repose sur plusieurs piliers : sa capacité de rétention des désirs et des affects en est un. Au-delà de ce critère, la direction de conscience actualise un privilège spirituel masculin : l'accès au sacerdoce.

---

[54] On retrouve cette idée dans les manuels de morale, les traités médicaux. Voir aussi Thomas Walter Laqueur, *La fabrique du sexe : essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard, 1992.

[55] Silvia Mostaccio, Marina Caffiero, Jan De Maeyer, Pierre-Antoine Fabre et Alessandro Serra, *Échelles de pouvoir, rapports de genre*, Presses Universitaires de Louvain, 2014, p. 39.

[56] *Ibid*., p. 41.

[57] Voir le chapitre 1.

[58] Le journal personnel de Claire Pic est conservé par l'Association pour l'Autobiographie (APA) à Ambérieu-en-Bugey.

Diriger les consciences, un privilège masculin

La direction de conscience est un lieu d'articulation de deux types de pouvoir : le pouvoir spirituel et le pouvoir de genre. Le façonnage d'une « masculinité cléricale » au séminaire n'a pas seulement pour but de produire des hommes dont la vertu serait visible ; le but est aussi de comprendre et d'intérioriser que le statut de clerc donne un pouvoir spécifique. La masculinité cléricale est aussi là pour rendre visible un privilège masculin : le pouvoir spirituel. Les années de formation sont des années de construction et d'approfondissement d'une relation privilégiée à Dieu – et surtout d'intériorisation de l'idée qu'on est son représentant sur Terre et qu'on a un rôle central à jouer dans la transmission de sa parole. Les textes qui évoquent la direction de conscience débutent toujours par l'idée que le véritable directeur de conscience est l'Esprit Saint, le directeur n'étant là que pour traduire ses suggestions.

La direction de conscience est donc une pratique qui rend visible le pouvoir du clerc sur le laïc : les places de directeur et dirigé·e ne sont pas interchangeables. Dans le cas des femmes, cette domination spirituelle est redoublée de la domination de genre. En effet, c'est la masculinité qui rend possible l'accès au sacerdoce et à la fonction de directeur de conscience. Les femmes dirigées sont donc subordonnées à deux titres : parce qu'elles font partie du monde laïc, parce qu'elles sont des femmes. D'autres problèmes se posent lorsque la direction s'adresse à des hommes.

2 Diriger les hommes : masculinités conflictuelles

La masculinité cléricale occupe une place spécifique dans l'ordre de genre. Cependant, dans l'échelle de valeurs interne à l'Église catholique, les clercs sont au sommet de la hiérarchie des hommes : le célibat et la virginité sont les états les plus parfaits et non le signe d'une masculinité tronquée. On peut d'ailleurs rappeler que cette mystique du célibat n'est pas, au XIXe siècle, le seul fait de l'Église : en témoignent les écrits de Proudhon[59]. Le célibat

[59] Cité dans L. Devance, *Femme, famille, travail et morale sexuelle dans l'idéologie de 1848*, *op. cit.* Le célibat est un « état honorable et pur ».

clérical est tout à la fois ce qui fonde le pouvoir spirituel catholique et ce qui cristallise les critiques anticléricales. Cette prérogative est violemment attaquée pendant la Révolution française[60]. La volonté de rompre le célibat des prêtres peut être lue comme une tentative de les ramener à l'expérience de la masculinité majoritaire, sapant ainsi l'un des fondements de l'autorité spirituelle.

Cet anticléricalisme devient au fil du siècle un marqueur de masculinité. Jacqueline Lalouette indique ainsi que les sociétés de libre pensée sont composées à 92 % d'hommes[61]. De son côté, Anne-Marie Sohn montre que l'injure anticléricale fait partie des rituels de passage de la jeunesse rurale masculine[62]. En dépit de ces attaques, la figure du clerc continue d'incarner un pouvoir spirituel. Ce pouvoir spirituel légitime le conseil et/ou la directive donnés par un homme, le directeur de conscience, à un autre homme, laïc. À partir des années 1870, un nouvel obstacle paraît accentuer l'incompatibilité de la direction de conscience avec la construction de la masculinité : c'est la mise en place d'un *ethos* du citoyen républicain, adossé à des valeurs *a priori* incompatibles avec l'obéissance à un autre homme, tout religieux soit-il. Cet *ethos* se fonde sur la liberté individuelle, l'égalité, la reconnaissance de soi comme agent moral libre et responsable de ses actes[63]. La mise en place de la IIIe République s'accompagne de la diffusion d'une définition de la masculinité citoyenne républicaine par le biais de différents canaux éducatifs. Cette nouvelle acculturation politique républicaine des jeunes hommes entre de plein fouet en contradiction avec la reconnaissance du pouvoir d'un autre homme, célibataire de surcroît, sur soi.

Pourtant, des hommes catholiques recherchent et acceptent la direction de conscience. Il est intéressant de constater que ce n'est pas forcément incompatible avec le maintien d'une forme d'anticléricalisme[64]. Lorsque Lucien Laveur entre en retraite dans une communauté jésuite pour décider de la suite à donner à sa vie, il avoue à son directeur Alfred Baudrillart la « sorte de répugnance [qu'il a] pour ce milieu » :

---

[60] Thèse de doctorat de Claire Cage, « Unnatural frenchmen : priestly celibacy in enlightenment and revolutionary France », John Hopkins University, Baltimore, 2011.

[61] Jacqueline Lalouette, *La Libre pensée en France : 1848-1940*, Paris, Albin Michel, 1997.

[62] Anne-Marie Sohn, *« Sois un homme ! » : la construction de la masculinité au XIXe siècle*, Paris, Seuil, 2009.

[63] Robert A. Nye, *Masculinity and male codes of honor in modern France*, New York, Oxford University Press, 1993 ; Denis M. Provencher et Luke L. Eilderts, « The Nation According to Lavisse Teaching Masculinity and Male Citizenship in Third-Republic France », *French Cultural Studies*, 2007, vol. 18, n° 1, p. 31-57.

[64] Christian Sorrel, *L'anticléricalisme croyant (1860-1914) : jalons pour une histoire*, Chambéry, Université de Savoie, 2004.

> Un certain malaise par l'entourage (ecclésiastiques et je crois une douzaine de sacristains). Vous savez je crois, que j'ai des impulsions d'anticlérical […] Je serais tenté, si je dois conclure pour l'état ecclésiastique, de ne pas m'arrêter à la sorte de répugnance que j'ai pour ce milieu[65].

Pour un homme, accepter d'être dirigé requiert d'abord d'être capable de dépasser des formes d'anticléricalisme auxquelles une partie de la jeunesse masculine de la seconde partie du XIXe siècle est acculturée. C'est accepter d'être guidé par une figure qui incarne une masculinité repoussoir. La profondeur de cette acculturation dépend du milieu social et des temporalités mais aucun jeune homme né entre 1840 et 1900 n'a pu échapper aux discours anticléricaux, que ce soit par le biais de la presse, des débats politiques ou encore de la bataille scolaire. Les propos tenus par Lucien Laveur, homme catholique qui envisage le sacerdoce, révèlent cette tension possible entre culture anticléricale et pratique religieuse fervente.

Les conflits naissent lorsque le directeur donne des directives qui touchent à la vie intime et familiale. J'analyse longuement cela dans l'histoire d'Antoine Manilève[66] : des tensions émergent dès lors qu'Alfred Baudrillart entend donner des consignes au sujet du mariage du jeune homme ou de son attitude dans la famille. Si, en théorie, le pouvoir spirituel et la hiérarchie religieux/laïc donnent toute légitimité au directeur pour intervenir dans les domaines les plus divers de la vie des hommes, la pratique montre que l'exercice de cette autorité suscite des conflits, car elle se heurte à une définition de la masculinité souffrant difficilement l'incursion d'un tiers dans des domaines jugés réservés par les hommes.

Ce pouvoir du directeur de conscience, fondé sur sa position spécifique dans l'ordre de genre et sur sa virtuosité spirituelle, est recherché par des hommes et des femmes catholiques. Comment se produit la rencontre entre les protagonistes ? Que cherchent en priorité les dirigé·es dans leur choix de directeur ? Dans quelle mesure le profil social esquissé plus haut a-t-il une influence dans ces rencontres ? Le cadre théorique étant posé, il convient maintenant de décrire le cadre matériel concret de l'échange de direction de conscience.

---

[65] AICP, fonds Baudrillart, RBA23, Laveur à Baudrillart, 20 août 1913.
[66] Voir chapitre 8, « L'histoire d'Antoine Manilève »

II. Choisir un directeur de conscience

Lorsqu'on décide de recourir à la direction de conscience, il faut trouver un clerc qui accepte de s'en charger. Le choix d'un directeur est influencé par plusieurs éléments : l'entourage familial, amical et religieux – lui-même façonné par le genre, mais aussi la renommée des ecclésiastiques. Il existe dans les élites catholiques une culture informelle de la direction de conscience, de ceux qui la pratiquent et de leurs compétences.

A. L'absence de mode d'emploi : qui choisir ?

1. Des conseils évasifs

La plupart des auteurs restent évasifs sur le processus concret qui mène au choix d'un directeur de conscience. Ces ouvrages présentent les « bonnes pratiques » catholiques et sont destinés aux laïcs ou au clergé. Ceux de Duffner[67] et Beaudenom[68] indiquent comment prier, se confesser, comment mener un examen de conscience[69]. Celui de Tanquerey[70] vise un public plus généraliste, laïcs et clercs. D'autres s'adressent spécifiquement aux clercs[71] et indiquent comment diriger les consciences mais aussi comment choisir un directeur pour soi. Tous les auteurs conseillent à leurs lecteurs de « prier » et « réfléchir » afin de trouver un directeur. Ils insistent sur le soin à apporter à ce choix sans en préciser les modalités exactes. Les conseils donnés sont particulièrement vagues. « Prier » : combien de temps ? N'y-a-t-il pas des initiatives à prendre pour trouver un directeur ? Des recherches, des renseignements ? À quel âge en chercher un ? La recherche active est éludée. Les auteurs s'accordent à dire qu'on le

[67] I. L Duffner, *Pour faciliter la confession sacramentelle, la communion fréquente, les sacraments à domicile, la direction spirituelle, l'oraison quotidienne*, Tournai, Casterman, 1939.

[68] Chanoine Beaudenom, *Pratique progressive de la confession et de la direction d'après la méthode de Saint Ignace et dans l'esprit de saint François de Sales*, Paris, Librairie St Paul, 1920.

[69] Voir glossaire, « examen de conscience ».

[70] Adolphe Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, Société de S. Jean l'Evangéliste, Desclée et Co., 1924.

[71] *Le Directeur des âmes pieuses, seculières ou religieuses, dans leurs peines de conscience ; par un ancien missionnaire... troisième édition.*, Lyon, Girard, 1866. Henri Berthet, *Manuel de conscience du séminariste: conseils pratiques pour la confession, l'examen particulier la direction et retraites*, Paris, Librairie Gabriel Enault, 1947.

« reconnaît » lorsqu'on l'a trouvé : sa simple présence apporterait apaisement à l'esprit et inspirerait le respect. Plusieurs hypothèses peuvent être suggérées pour expliquer ce manque de précision.

Il est tout d'abord possible que ce choix de consignes évasives soit lié à une volonté de laisser toutes les portes ouvertes : les auteurs soulignent avec insistance la « pénurie » de directeurs, c'est-à-dire le manque de personnel formé à la pratique de la direction. Il convient donc de ne pas restreindre le choix des personnes car une mauvaise direction est jugée préférable à l'absence de direction.

Plusieurs de ces textes traversent le temps sans être adaptés aux réalités sociales et culturelles de leur époque : ils sont conçus pour pouvoir être consultés en tous lieux et tous temps. La précision des conseils en matière de direction de conscience en fait les frais : les auteurs s'arrêtent à la reprise des conseils évasifs donnés par leurs prédécesseurs et ne se risquent pas à innover.

Enfin, cette absence de conseils précis révèle l'existence d'une culture « informelle » et orale de la direction de conscience. Les hommes et les femmes qui souhaitent prendre un directeur de conscience évoluent dans un univers social et spirituel spécifique : ils ont des exemples de directions autour d'eux, connaissent les ecclésiastiques qui dirigent, savent comment s'adresser à eux. L'absence d'un « annuaire » des directeurs ou d'un mode d'emploi ne constitue pas un problème. La réputation, ce qui se dit sur les directeurs de conscience, suffit à orienter les choix. On se tourne alors vers ceux dont on a entendu parler, que l'on connaît directement ou indirectement par le biais de la famille ou de ses amis. Plusieurs biographies de prêtres suggèrent que les directeurs ont des « spécialités » connues de tous, des « profils d'âme » qu'ils savent mieux diriger que d'autres : les personnes scrupuleuses, les femmes mariées, les mondains, *etc*. Le père Janvier possède la réputation d'être particulièrement compétent en ce qui concerne la spiritualité du mariage[72]. Cette culture informelle de la direction de conscience au sein des élites explique pourquoi les manuels ne fournissent pas de détails pratiques ; on estime qu'ils sont connus de tous. Seuls les ouvrages destinés aux séminaristes sont plus concrets. Cela tient justement au milieu social des séminaristes. À partir du deuxième tiers du XIXe siècle, les jeunes prêtres sont majoritairement issus des familles d'artisans plutôt implantées en milieu rural[73]. Ils n'ont pas cette culture de la direction de conscience qui imprègne les élites. Les auteurs dispensent dès

[72] Moïse Cagnac, *Les lettres spirituelles en France*, Paris, Gigord, 1928.

[73] Ralph Gibson, *A social history of French catholicism (1789-1914)*, Londres-New York, Routledge, 1989, p. 70.

lors des conseils bien plus précis. Ils suggèrent de ne pas hésiter à « essayer » des directeurs de conscience sur une durée d'un mois ; de ne pas laisser les pressions de leur entourage influencer leur choix. Il est aussi fortement conseillé de prendre son confesseur habituel pour directeur : ce dernier aura ainsi une vision d'ensemble des besoins de l'âme et son propos ne risquera pas de contredire celui du confesseur ordinaire.

2. Des cercles de mise en relation

Différents cercles permettent la mise en contact : cercle spirituel, cercle scolaire, sociabilités. La rencontre avec le futur directeur de conscience a la plupart du temps pour cadre le « cercle religieux », c'est-à-dire les activités qui ont trait à la religion : la fréquentation de la paroisse, la pratique de la confession, l'assistance à des conférences ou à des retraites. Cela ne signifie pas forcément qu'on choisit son directeur parmi le clergé attaché à sa paroisse (curé ou vicaire) mais qu'on est mis en lien avec celui-ci grâce aux activités de la paroisse. Il est fréquent que le premier contact entre directeur et futur·e dirigé·e ait lieu au confessionnal, pour une confession ponctuelle ou régulière. Dans ce cas, le choix du directeur de conscience se fonde sur la qualité de l'échange qu'on a déjà eu avec lui en confession. La comtesse Rakowska demande à Alfred Baudrillart l'autorisation de lui écrire après s'être confessée à lui à l'église de Notre-Dame-des-Champs :

> C'est un acte de simplicité de vous adresser ces lignes. Il m'en a moins coûté de vous avouer mes fautes (pas toutes encore) qu'il ne m'en coûte de mettre sous vos yeux des fautes d'orthographe et de français. Vous êtes mon Père, vous l'avez promis (j'espère en Dieu n'en avoir pas d'autres jusqu'à ma mort), il faut me passer par cette petite humiliation ! Un jour, ou l'autre, j'aurai besoin de vous écrire : à certains moments on griffonne plus facilement sur le papier, qu'on mettrait en paroles, ce qui se passe au fond de l'âme[74] !

Elle présente la direction de conscience épistolaire comme le prolongement de l'aveu oral de ses fautes au confessionnal et se tourne vers le prêtre à qui elle s'adresse pour se confesser. Plusieurs personnes demandent ainsi à débuter une direction par lettres après un échange au confessionnal.

Les pénitent·es prennent en compte la réputation et la renommée du confesseur pour choisir à qui s'adresser ; par ricochet, cette réputation joue aussi sur le choix du directeur de conscience. Les églises paroissiales sont des points nodaux dans les échanges[75]. Emilie Serpin y passe beaucoup de temps : c'est un point de repère lorsqu'elle arrive dans un nouvel endroit.

[74] Archives de l'Institut Catholique de Paris (AICP), RBA35, 6 novembre 1907, Rakowska à Baudrillart.
[75] Marcel Launay, *Le ciel et la terre : l'Église au village (XIXe siècle)*, Paris, Éditions du Cerf, 2009.

Dans l'entrée de son journal datée du 7 juin 1864, elle explique que sa première démarche, en arrivant à Melay, est d'aller se présenter dans sa nouvelle église. L'église est un lieu qui favorise les rencontres. De nombreuses personnes viennent se présenter à l'abbé Mugnier dans la sacristie de l'église Sainte-Clotilde. C'est là qu'il rencontre Huysmans qui devient ensuite l'un de ses dirigés les plus célèbres. Il relate l'entrevue dans son journal : « Mme Berthe Courrière m'a amené, ce soir, à la sacristie, le romancier Huysmans. Conversation très curieuse[76] ».

On peut aussi confier son âme à un prélat plus lointain. Il est d'usage d'inviter des personnalités extérieures à l'occasion d'événements particuliers. Le curé peut décider d'inviter l'un de ses amis à prêcher ; certaines familles peuvent demander à un prêtre extérieur à la paroisse de venir bénir le mariage de leurs enfants[77]. Ces circulations facilitent la mise en contact entre les personnes. C'est particulièrement vrai pour les prêtres dont les carrières sont marquées par de fréquents déplacements au gré de leurs missions, de leur avancement et des décisions de leur hiérarchie. Mgr d'Hulst rencontre Miss Bengough en 1866 à Rome[78]. Les circonstances exactes de la rencontre sont inconnues. Le prêtre achève alors ses doctorats de théologie et de droit canonique, conformément au cursus des prêtres les plus doués passés par le séminaire d'Issy puis Saint-Sulpice. Ils entament alors une relation épistolaire, entre Londres et Paris, car il est nommé vicaire de Saint-Ambroise sur demande de l'abbé Langénieux[79] en juillet 1866. Certains prêtres sont fréquemment invités à prêcher des retraites à l'extérieur. Le 6 août 1864, Armand Ponlevoy détaille à Adélaïde Mignon son programme des semaines à venir :

> Je ne quitterai du reste Paris que le 18 août pour la retraite pastorale de Metz jusqu'au 26, et delà je passerai à Nancy pour le même objet du 29 au 3 septembre. Je reviendrai alors à Paris jusqu'au 9 septembre, époque d'une nouvelle retraite[80].

Ces déplacements sont l'occasion de rencontrer un très large public. Au cours de ces retraites,

---

[76] Arthur Mugnier, *Journal de l'abbé-Mugnier : 1879-1939*, Paris Mercure de France, coll. « Le Temps retrouvé 43 », 1985, p. 59.

[77] On trouve un très grand nombre de demandes de ce type dans les archives des personnalités ecclésiastiques. Il semble que ce soit perçu comme un témoignage d'amitié à la famille qui obtient que le prêtre se déplace.

[78] Alfred Baudrillart, *Vie de Mgr. d'Hulst*, Poussielgue, 1912, p. 516. « En 1866, à peine prêtre, l'abbé d'Hulst avait fait, à Rome, la connaissance d'une jeune Anglaise, récemment convertie au catholicisme, et bientôt il était devenu par correspondance (car elle ne venait presque jamais à Paris) son guide spirituel. »

[79] *Ibid*., p. 149. Nommé à cette place par Mgr Darboy, contre l'avis de son directeur spirituel l'abbé Grandvaux, il y restera jusqu'en 1872.

[80] AFJ, fonds Ponlevoy, boîte n°2, Ponlevoy à Mignon, 6 février 1864.

des liens privilégiés peuvent se nouer via des confessions ponctuelles[81] ou du temps passé ensemble sur plusieurs jours. Herminie de la Bassemouturie rencontre le père Vidal en 1861 lors d'une retraite à Saint-Saulve, peu après son installation non loin de Lille, à Cysoing[82]. Elle entretient dès lors avec lui une direction de conscience par correspondance, jusqu'à la fin de sa vie. Faire une retraite peut témoigner d'une démarche volontariste de recherche d'un directeur : cela favorise la création de liens avec d'autres prêtres que ceux de la paroisse.

Les cercle familiaux et amicaux forment un autre vivier dans lequel il est possible de trouver un directeur de conscience, qu'il soit directement issu de sa famille ou proche d'un de ses parents ou amis. Des réseaux se constituent autour de certains prêtres. Mgr Dupanloup dirige plusieurs femmes nobles qui se connaissent et se recommandent. Henriette de Lestrange décide de s'adresser au père Janvier qui est le cousin éloigné de son mari Maurice de Lestrange[83]. Le père Janvier est déjà le conseiller spirituel de plusieurs membres de la famille : il dirige la belle-mère d'Henriette, Ghislaine de Lestrange (qui signe « Catherine de Sienne », son nom en religion) ainsi que son mari Maurice. Nous avons trace d'échanges avec plusieurs autres membres de la famille dont le beau-frère d'Henriette, Hubert.

Enfin, les cercles scolaire et universitaire sont des lieux où peuvent se forger des liens étroits entre élèves et clergé et aboutir à la mise en place de relations de direction de conscience. Les garçons des élites nobles et bourgeoises sont scolarisés dans des établissements tenus par des religieux[84]. Ces institutions sont encadrées par diverses familles religieuses (Jésuites en tête), comme le collège Stanislas fondé par l'abbé Liautard en 1804, qui devient un haut lieu de l'éducation de la jeunesse masculine aristocratique et bourgeoise du XIXe siècle[85]. Le clergé reste aussi présent dans l'enseignement secondaire public jusqu'à l'avènement de la IIIe République[86] notamment par le biais des aumôneries. Cette présence du clergé et les liens qui se tissent avec les élèves sont fortement encouragés par les parents qui y

---

[81] Il est possible de changer ponctuellement de confesseur pour s'adresser au prêtre qui encadre la retraite.

[82] Herminie de L'Evêque de La Bassemoûturie, *Herminie de La Bassemoûturie, souvenirs biographiques et littéraires recueillis par le R. P. Henri Thomas, O.P.*, Paris ; Tournai, Casterman, 1867.

[83] Carte du 27 avril 1903 : « Gabrielle et ses enfants se joignent à moi pour vous adresser l'expression de notre douloureuse sympathie et vous assurer qu'à notre foyer, il y aura toujours de la place pour notre cousin. Votre Maurice. »

[84] Philippe Rocher, *Le goût de l'excellence: quatre siècles d'éducation jésuite en France*, Paris, Beauchesne, 2011.

[85] Henry Bordeaux, *Le collège Stanislas*, Paris, Gallimard, 1936. Georges Sauvé, *Le Collège Stanislas: deux siècles d'éducation*, Chauray, Editions Patrimoines & médias, 1994. Ces deux ouvrages retracent une histoire hagiographique de cette institution mais sont riches en informations.

[86] *Lycées, lycéens, lycéennes : Deux siècles d'histoire*, Lyon, INRP, 2005.

voient l'assurance d'une surveillance morale de leurs enfants.

Les professeurs peuvent être perçus comme des pères de substitution dans un système scolaire dont les temporalités ne favorisent pas le lien avec la famille : les congés et sorties sont limités à quelques semaines par an jusqu'à la mise en question du système de l'internat dans les années 1870. Les liens entre élèves et professeurs et/ou aumôniers peuvent se poursuivre bien après le passage dans l'institution scolaire – et se transformer en direction de conscience. Antoine Manilève rencontre Alfred Baudrillart à l'École Massillon, un externat tenu par les Oratoriens[87]. Le prêtre y est professeur d'histoire dans les années 1890. Il est aussi son confesseur au cours de cette période. Les deux hommes se vouent une vive affection et leurs relations se maintiennent lorsqu'Antoine intègre l'École Polytechnique en 1902. Pour la mère d'Antoine, il est essentiel que l'encadrement moral de son fils se poursuive une fois celui-ci sorti des institutions scolaires : « qu'il vienne à vous souvent ; je me sentirai plus tranquille ainsi sur sa vie nouvelle qui s'ouvre à Paris, et plus à l'abri des entraînements et des écueils[88] ». Plusieurs des dirigés d'Alfred Baudrillart sont ses anciens élèves. C'est aussi vraisemblablement le cas de Lucien Laveur qui fait partie, comme Antoine Manilève, de l'association des anciens élèves de Massillon. Les deux hommes se connaissent[89] et ont fréquenté l'école à la même période : Antoine est né en 1879 et Lucien en 1876. Alfred Baudrillart est au centre d'un réseau d'anciens élèves dont il est le guide spirituel et moral dans le prolongement de son activité de professeur.

L'existence de ces différents cercles de sociabilité dépend étroitement du genre des personnes. Les filles peuvent se tourner vers le curé qui anime les réunions d'Enfants de Marie et qui fait office d'aumônier informel. Il est possible aussi de choisir le même directeur que sa mère ou sa sœur. Ici comme ailleurs, la transmission de ce qui a trait au spirituel passe par les femmes[90]. Pour les garçons, les cercles scolaire et universitaire remplacent ces associations pieuses : le référent religieux des institutions scolaires, l'aumônier, est un interlocuteur privilégié des adolescents et des jeunes hommes au point de pouvoir devenir le directeur de conscience. Chaque ecclésiastique construit sa réputation par son intervention

[87] Paul Lesourd, *Le cardinal Baudrillart : témoignages et souvenirs*, Paris, Flammarion, 1943.

[88] AICP, RBA 26, Madame Manilève à Alfred Baudrillart, Paris, 9 novembre 1900.

[89] Le 27 novembre 1915, Lucien Laveur écrit à Baudrillart : « Que devient Manilève ? ».

[90] Voir Jean Delumeau, *La religion de ma mère, le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, Paris, Cerf, 1992. Voir aussi Marie-Françoise Levy, *De mères en filles, l'éducation des françaises 1850-1880*, Paris, Calmann Lévy, 1984, 190 p.

dans ces différents cercles.

B. Une culture informelle de la direction de conscience

Le choix d'un directeur de conscience relève d'une culture informelle de la direction de conscience, d'une connaissance partagée des habitudes, des pratiques, des codes, des spécialités, de la disponibilité de chaque directeur. Un manuel conseille de ne pas « grossir la famille spirituelle d'un prêtre déjà surmené[91] » car « c'est risquer de ne pas recevoir grand'chose soi même[92] ». Plusieurs ouvrages abordent de biais cette question de la renommée des directeurs de conscience. En « voulant aller au directeur qui a le plus de réputation ou de vogue[93]», les personnes s'exposent à des déconvenues car leur choix a été fait par orgueil. Cette insistance des ouvrages indique sans doute que l'attitude pointée est répandue – suffisamment pour que les autorités ecclésiastiques ressentent le besoin de faire une mise au point à ce sujet.

Cela conforte l'idée d'une culture informelle de la direction de conscience qui intègre un savoir collectif autour des ecclésiastiques qui la pratiquent. Ce savoir autour des compétences des prêtres est visible dans les journaux personnels. Plusieurs diaristes évoquent des échos qui leur parviennent des confessions de leurs amis ou de leur famille. Claire Pic cherche à se confesser au prêtre qui aurait « enchanté les personnes qui se sont adressées à lui[94] » : elle n'hésite pas à patienter longuement à l'église puis à remettre au lendemain sa confession pour être entendue par celui qui lui a été recommandé. Les confessionnaux les plus prisés sont souvent difficiles d'accès : il n'est pas rare de devoir attendre plus d'une heure avant de pouvoir se confesser. On apprécie « l'attrait de la nouveauté » : les nouveaux arrivants. Le savoir attaché aux directeurs de conscience fonctionne de la même manière que celui qui concerne les confesseurs. C'est la raison pour laquelle certains directeurs d'âme deviennent de véritables célébrités : pour le XIXe siècle, on peut citer Mgr de Ségur, l'abbé Huvelin, l'abbé Mugnier ou, dans mon corpus, Mgr d'Hulst ou le père Janvier. La construction de ces réputations est un phénomène complexe : « on peut voir la réputation comme la trace informationnelle de nos actions passées. Selon la définition habituelle des

[91] Henri Berthet, Ma*nuel de conscience du séminariste : conseils pratiques pour la confession, l'examen particulier, la direction et retraites*, Paris, Librairie Gabriel Enault, 1947, p. 136.
[92] *Ibid*., p. 140.
[93] *Ibid*.
[94] Journal de Claire Pic, APA, 26 janvier 1863.

dictionnaires, elle serait la représentation de la crédibilité qu'un agent a accumulée aux yeux de tiers grâce à des interactions répétées[95] ».

La construction de la réputation va de pair avec celle de l'expérience. Au fil du temps, les dirigé·es font naître la renommée des directeurs, en évoquant leur satisfaction. Or, « c'est à travers la détection des traces complexes des jugements et des évaluations des autres que nous arrivons à tirer de l'information pertinente à partir d'un corpus de savoir[96]. » Cette « réputation » qui « précède » beaucoup de directeurs doit être prise en compte pour comprendre l'attitude des acteurs dans la direction de conscience. Elle est un « déjà-là construit par des tiers et sur lequel autrui s'appuie pour produire des jugements ou prendre des décisions[97] ». Elle joue dans le choix mais aussi dans la suite des échanges, puisque nous agissons bien souvent en fonction de la représentation que nous nous faisons de la personne qui se trouve en face de nous. La réputation joue sur les deux pôles de la direction : elle incite les dirigé·es à piocher dans un répertoire d'actions considéré comme adapté à ce qui est su au préalable de la personne ; la réputation construit un horizon d'attente. Cela ne signifie pas qu'il soit simple d'identifier pourquoi certains directeurs ont du succès et d'autres pas ; l'essentiel de ce qui fonde la réputation des directeurs de conscience reste implicite : on se contente de recommander des noms et de notifier sa satisfaction sans plus de précisions : « Lorsque la réputation est objectivée dans des classements, des systèmes de notation, des évaluations partagées, les normes sous-jacentes à l'établissement de ces critères sont rarement discutées collectivement[98]. »

Cette culture informelle permet aux personnes de s'orienter dans la multiplicité des familles religieuses qui pratiquent la direction. Les dirigé·es maîtrisent une géographie spirituelle et les spécificités de ces différentes familles. Arrivant à Paris, Émilie Serpin se rend directement chez les Jésuites pour trouver un père spirituel : « Demain je tâcherai d'aller chez les pères jésuites je crois que c'est ce qui me conviendra le mieux[99]. ». Il est de notoriété publique que les Jésuites sont des spécialistes de la direction de conscience[100]. Les dirigé·es du corpus n'ont pas besoin de mener des investigations pour trouver un directeur de

[95] Gloria Origgi, *La réputation*, Paris, Le Seuil, 2013, p. 5-10.
[96] *Ibid.*
[97] Pierre-Marie Chauvin, « La sociologie des réputations », *Communications*, 2013, vol. 93, n°2, p. 131-145.
[98] Gloria Origgi, *La réputation*..., *op. cit.*
[99] Journal d'Emilie Serpin, APA, 10 mars 1863.
[100] Dominique Avon, Philippe Rocher, *Les jésuites et la société française, XIXe-XXe siècle*s, Toulouse, Privat, 2001.

conscience. Il suffit la plupart du temps de se tourner vers l'entourage et la relation de direction de conscience est le plus souvent le prolongement d'un lien initial. Ce lien peut être sacramentel (le confesseur devient le directeur), charitable, associatif, scolaire. La décision de devenir dirigé·e et directeur est une reconfiguration, une modalité ou un approfondissement de la relation préalable.

C. Les premières étapes de la relation

Lorsque le choix est fixé, directeurs et dirigé·es abordent les premières étapes de la relation de direction de conscience. Ils évoquent plusieurs éléments incontournables : ils précisent la nature du lien qui les unit (1), la manière dont il sera entretenu (2), et comment il se traduira à l'écrit (3).

Définir un cadre d'échange entre directeur et dirigé·e

Obéir

L'une des premières étapes de la relation de direction de conscience est de donner un cadre aux échanges ; de formuler, plus ou moins précisément et explicitement, les règles que chacun doit observer. Le « vœu d'obéissance » peut servir à encadrer ce lien même si le recours au vœu ne semble pas majoritaire dans mon corpus, au profit de la simple « promesse » d'obéissance. La question du vœu oblige cependant à poser explicitement la question des rapports de pouvoir qui existent entre directeur et dirigé·e.

Le vœu d'obéissance lie le couple directeur/dirigé·e devant Dieu. Il formalise la relation et en fixe les modalités en termes de pouvoir. Il s'agit d'un engagement, devant Dieu, à obéir inconditionnellement au directeur de conscience. C'est le dispositif qui régit les relations entre supérieurs et religieux dans le monde monastique. Il fait l'objet de débats au sein du clergé sur son opportunité et ses effets sur les dirigé·es laïcs[101]. S'il peut être un outil d'apaisement psychologique pour les âmes tourmentées et scrupuleuses[102], il est dans l'ensemble déconseillé par les spécialistes de la direction. En effet, il présente plusieurs

[101] Gabriel de Sainte Marie Madeleine, « Le vœu d'obéissance au directeur » , *Etudes carmélitaines*, 1951, p. 129-156.
[102] Voir glossaire, « scrupule ».

inconvénients. La personne n'est plus libre : dès lors, on pourrait faire dépendre toute sa vie de son directeur, à qui cela donne une responsabilité écrasante. Cela risque d'altérer le lien en favorisant l'affection humaine. Demander à prononcer un vœu d'obéissance, c'est vouloir « qu'on veuille pour [soi] », à reprendre l'analyse de Michel Foucault :

> Dans la direction, on ne renonce pas à sa propre volonté. On veut simplement que sa volonté soit soumise à celle de quelqu'un d'autre. Le dirigé, c'est celui qui dit : Je veux que l'autre me dise ce que je dois vouloir. Je me réfère à la volonté de l'autre comme principe de ma propre volonté, mais je dois vouloir moi même cette volonté de l'autre. [...] Je veux que quelqu'un veuille à ma place[103].

Pour lui, l'obéissance est au cœur de la direction de conscience chrétienne contrairement à la direction philosophique antique qui cherchait l'indépendance et l'autonomie du sujet[104]. Le vœu d'obéissance au directeur formalise la soumission. La qualification d' « obéissance » est un autre problème débattu. En effet, si cette exigence d'obéissance est incontournable dans le monde religieux dans lequel la structure même des relations sociales repose sur un rapport d'autorité (au supérieur), ce n'est pas le cas pour les laïcs. Le directeur de conscience ne devient jamais à proprement parler le « supérieur » des dirigé·es. La transposition du vœu d'obéissance du monde religieux aux laïcs est donc controversée. Elle daterait du XVIIe siècle[105]. Madame Guyon avait demandé à Fénelon l'autorisation de formuler un tel vœu. Il n'est pas toujours possible de savoir si directeur et dirigé·e sont liés par un vœu car il est bien souvent scellé au cours des premiers échanges dont je n'ai pas toujours trace.

Si les premières discussions n'aboutissent pas toujours sur un contrat explicite et la formulation d'un vœu, la notion d'obéissance est systématiquement abordée au début de la relation de direction de conscience. L'une des lettres de Léopold Beaudenom a été retenue dans un recueil publié afin de montrer le « modèle » du début de relation de direction. À défaut d'un vœu, la promesse d'obéissance paraît être une condition préalable à la mise en place du lien de direction de conscience : « Votre désir et les raisons dont vous l'appuyez me

---

[103] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants : cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris, EHESS, 2012, p. 225.

[104] *Ibid*., p. 261. « D'abord, obéir en tout. La direction chrétienne, la direction monastique implique donc que l'on obéisse. Vous me direz : l'idée que la direction passe par un rapport d'obéissance de l'élève à l'égard du maître, c'est évidemment une idée ancienne et on n'imagine pas ce que pourrait être une direction dans laquelle celui qui est dirigé n'obéirait pas à celui qui dirige – bien sûr. Il semble que la direction, telle qu'on peut la trouver dans la vie philosophique ancienne, est profondément différente de la direction que l'on va voir se développer dans les institutions monastiques et dans le christianisme [...] dans la direction antique, non chrétienne, non monastique, la direction est provisoire, c'est-à-dire que l'essentiel de son but, c'est de conduire à un stade où on n'aura plus besoin de directeur. »

[105] Pauline Chaduc, *Fénelon et la rhétorique de la direction spirituelle au XVIIe siècle*, thèse de doctorat, université Paris 4, 2009, p. 218.

font un devoir d'accepter votre proposition. Ce devoir m'est d'autant plus facile que vous vous empressez de m'ouvrir votre âme sans réserve et de me promettre une sérieuse obéissance[106]. » L'épistolière maîtrise les codes de la direction de conscience ; elle sait que l'engagement à obéir est un préalable aux échanges et s'y soumet spontanément : « la profération de la soumission a une double valeur de reconnaissance de d'engagement[107] » De son côté, Mgr d'Hulst propose à Mathilde de Châteaurenard un modèle « type » de vœu, probablement vers la fin des années 1860[108] :

> Au nom de la Très Sainte Trinité, je M….., désirant ardemment de vaincre l'ennemi de mon âme et de me fixer dans l'amour de mon adorable Maître et cher Sauveur, promets à Dieu d'obéir en toutes choses légitimes, aux ordres de mon confesseur.
>
> Mon père, je remets entre vos mains ce vœu d'obéissance que je fais pour un mois, mais que je désire renouveler ensuite. Je vous en abandonne l'interprétation, voulant être liée juste autant que vous entendrez me lier.
>
> Bénissez-moi, mon Père, et attachez- moi à mon Dieu[109] !

La première partie indique les objectifs de la direction de conscience : « vaincre l'ennemi de l'âme » et « se fixer dans l'amour de Dieu ». L'obéissance est présentée comme le moyen de les atteindre. La promesse est d'abord établie devant Dieu, ce qui lui donne un caractère sacré. Ce type de vœu engage les deux personnes devant Dieu, à la fois dans un lien horizontal (le directeur/la dirigée) et vertical (chacun des protagonistes/Dieu). Ce n'est pas sans rappeler le sacrement du mariage. On peut noter que, conformément à un flou lexical qu'on retrouve encore dans de nombreux textes, le terme de « confesseur » est ici confondu avec celui de « directeur ». La seconde partie s'attache à décrire les aspects pratiques du vœu : sa temporalité (il est limité à un mois renouvelable) et son caractère souple, adaptable aux projets du directeur. Il concerne surtout la structure du lien qui unit directeur et dirigée, et les limites de ce pouvoir sont floues : nous n'avons pas de détails sur les sujets jugés « légitimes ». Tout sujet peut potentiellement entrer dans la sphère de légitimité du directeur puisque la vie complète de la dirigée doit être tournée vers le perfectionnement spirituel.

C'est précisément le danger décrit par les théoriciens : accepter un vœu d'obéissance, sans en préciser les contours, c'est risquer d'avoir à prendre en charge la vie entière de la

---

[106] Léopold Beaudenom, *Lettres de direction*, 1919, p. 109.
[107] Pauline Chaduc, *Fénelon et la rhétorique de la direction spirituelle au XVIIème siècle*, *op. cit.*, p. 218.
[108] Leur rencontre date de 1868 ; Hulst est alors vicaire de la paroisse de Saint-Ambroise.
[109] AICP, RH5 353, 20, Hulst à Châteaurenard, non datée.

personne qui formule le vœu, l'ensemble de ses affaires spirituelles et temporelles (y compris financières) : « Qui donc accepte un vœu d'obéissance veillera à en délimiter la matière, sans quoi il s'expose évidemment à bien des ennuis[110] ». Il est décidé que le vœu se limitera d'abord à un mois : à la recherche d'un mode de fonctionnement, on se laisse la possibilité d'en changer. Dans ce cas précis, Mathilde de Châteaurenard demande à renouveler son vœu et ce contrat devient le cadre pérenne de leurs échanges. Le renouvellement a lieu à l'occasion d'une messe : « Ce jour là j'accepterai à ma messe de 7h au SC [Sacré Cœur] le renouvellement de votre promesse[111] ».

La promesse d'obéissance peut être rappelée dans un but cœrcitif. Le père Didon est convaincu que Thérèse Vianzone doit se retirer du monde afin de réaliser sa vocation ; celle-ci est au départ peu enthousiaste. À la suite d'une dispute épistolaire dont on trouve la trace dans une lettre du 22 juin 1880, il la rappelle le 1er juillet 1880 à ses obligations de fille spirituelle :

> Tenez ! Voici votre épitaphe : *obedientia, fide et amore* ! Obéissance, foi, amour ! Vous obéirez parce que vous avez foi, et vous avez foi parce que vous aimez. Toute obéissance qui ne s'appuie point sur la Foi totale est aveugle, et il est impossible d'avoir la Foi totale si l'on n'aime. L'obéissance répond au Père qui a l'autorité [...] Peu à peu vous me comprendrez[112].

Léopold Beaudenom rappelle lui aussi à plusieurs reprises à ses dirigé·es que l'obéissance au directeur est essentielle pour le progrès spirituel : « la confiance que vous m'avez donnée me donne une responsabilité sérieuse et vous demande une obéissance fidèle[113]. [...] En agissant conformément à l'obéissance et en croyant ce que je vous dis, vous retenez la paix, la lumière pour vous guider, l'oubli de vous-même par l'union confiante à Dieu[114] ».

L'engagement à obéir occupe une place centrale dans la construction de la relation. Ce rapport à l'obéissance diffère selon le genre. Je ne trouve pas de trace dans le corpus d'un engagement à obéir, sous forme de vœu ou de promesse, dans les directions des hommes. D'après Ralph Gibson, on peut chercher des pistes d'explication de l'éloignement des hommes des églises du côté de l'exigence de soumission aux autorités religieuses. En effet,

---

[110] Congrès international de psychologie religieuse (éd.), *Direction spirituelle et psychologie*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1951, p. 145.

[111] AICP, RH5 353, 20, Hulst à Châteaurenard, 30 mai 1878.

[112] Didon à Thérèse Vianzone, *Lettres du R.P. Didon, de l'Ordre des frères prêcheurs, à Mademoiselle Th. V.*, Paris, Plon-Nourrit, 1903, p. 194.

[113] Léopold Beaudenom, *Lettres de direction*, *op. cit.*, p. 321.

[114] *Ibid*., p. 53.

cette remise de sa volonté entre les mains d'un autre homme entre en contradiction avec un modèle de masculinité fondé sur l'autonomie :

> La culture masculine rend la confession difficile, pas seulement parce qu'elle a appris aux hommes à observer une grande réserve à l'égard de leurs vies privées, mais aussi parce que cette culture les a socialisés dans le sens d'une certaine indépendance d'esprit qui entre en contradiction avec la soumission à l'autorité d'un autre homme. Ce trait culturel est au cœur du modèle républicain et du rejet de l'autorité cléricale [...] Un catholicisme insistant autant sur l'autorité cléricale apparaît largement inacceptable aux yeux d'hommes qui accordent un tel prix à l'illusion de la détermination personnelle[115].

Il semblerait que le clergé ait pris en compte ce conflit des modèles puisque les autorités religieuses ne poussent pas les hommes pieux à entrer dans un vœu d'obéissance. Après le temps de l'éclaircissement de la place de chacun, vient celui des premiers échanges.

[115] Ralph Gibson, *A social history of French catholicism (1789-1914)*, Londres-New York, Routledge, 1989, p. 189. Je traduis : « Male culture made confession difficult, not only because it imposed on men a deep sense of reserve where their private lives were concerned, but because it prescribed a certain independance of spirit, a refusal to submit oneself to the authority of another man. This cultural trait was at the heart both of republicanism and of the rejection of clerical authority. This was all the more true because the model of catholicism that the clergy was purveyong all the time was a peculiarly hierachical one, according to which the mere fidèle was expected only to watch and pray - and to do as he was told. A catholicism so insistent on clerical authority was widely unnacceptable to men who prized at least the illusion of being self-determining. »

III. Échanger : « Il faut toujours se faire pardonner d'écrire[116] »

> L'important, quand on lit une correspondance de direction, est peut-être de repérer tout cet appareil littéraire qu'on appelle le « paratexte », tous ces moments où l'épistolier (l'épistolière) parle de son écriture, de son acte d'écrire[117].

Au début de la relation de direction de conscience, les protagonistes définissent la forme de leur relation. À quel rythme échanger ? Par quel biais ? Quelles règles pratiques se donner ? Le courrier fait l'objet d'une attention particulière. Toutes les biographies de prêtres insistent sur la place tenue par la correspondance dans la vie des membres du clergé. Un motif narratif classique est de fournir le chiffre moyen des lettres envoyées par mois, et de souligner la diversité des correspondants, des plus ordinaires aux plus prestigieux[118]. L'introduction de la biographie en deux volumes de l'abbé Frémont indique ainsi qu'il écrivait jusqu'à trois cents lettres par mois[119].

A. Un échange exigeant : le temps de la correspondance

La correspondance est une pratique qui « implique une disponibilité sans laquelle une communication écrite serait difficile. L'entretien d'une correspondance suppose qu'on y consacre plusieurs heures par jour[120]. ». Cette disponibilité signale un mode de vie dans lequel il est possible d'intégrer ces heures d'écriture et exclut de fait une partie de la population active. Cependant, la pratique de la correspondance se démocratise au XIXe siècle et ce développement a pesé sur le volume de lettres reçues par le clergé. Roger Chartier évoque le

---

[116] Dominique-Marie Dauzet, *La mystique bien tempérée. Ecriture féminine de l'expérience spirituelle (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Cerf, 2006, p. 193.

[117] *Idem*, p. 186.

[118] Moïse Cagnac, *Les lettres spirituelles en France*, Paris, Gigord, 1928. Dans les articles biographiques, l'auteur mentionne systématiquement le nombre de lettres envoyées par les directeurs. Il parle de 7000 lettres par an pour Mgr d'Hulst.

[119] Agnès Siegfried, *L'abbé Frémont : 1852-1912 : pour servir à l'histoire religieuse*, Paris, Alcan, 1932. L'insistance sur le volume du courrier semble être un topos de la biographie de prêtres. Donner un chiffre semble même incontournable.

[120] Cécile Dauphin, *Prête-moi ta plume… : les manuels épistolaires au XIXe siècle*, Kimé, coll. « Le sens de l'histoire », Paris, 2000, p. 66.

« désenclavement économique et social[121] » qui rend progressivement possible une communication entre personnes éloignées géographiquement et socialement. Désormais, une personne modeste peut écrire à l'évêque ou à un ecclésiastique de renom pour solliciter son aide. Les archives des archevêchés témoignent de ce développement des requêtes.

Les directeurs de conscience de mon corpus n'échappent pas à cette augmentation du volume du courrier : la correspondance du père Janvier montre de multiples lettres d'inconnu·es qui sollicitent son avis ou son aide. Cet « encombrement[122] », pour reprendre le mot de Mgr d'Hulst, conduit le clergé à tenter de limiter le recours à la direction de conscience par lettres. Dans leurs journaux personnels, les prêtres eux-mêmes se plaignent du poids du courrier sans cesse renouvelé. C'est une des raisons pour lesquelles ils essaient de limiter le volume de la correspondance avec les dirigé·es. En théorie, la correspondance n'est qu'une réponse pragmatique à la nécessaire continuité de la direction de conscience lorsqu'il est impossible de se voir. Cet « encombrement » conduit les ecclésiastiques à refuser d'accepter de nouvelles directions. Alfred Baudrillart commence par rejeter la demande de Madame Rakowska :

> Madame,
>
> J'espérais malgré tout vous voir Mardi et vous répondre au confessionnal. Je regrette que cet accident ne vous prive de vos secours religieux habituels et si nécessaires. Je le regrette d'autant plus qu'hélas ! Je ne puis vous être que d'un très maigre secours. Mes journées sont tellement prises par les affaires et les visites à recevoir qu'à peine ai-je le temps de lire toutes les lettres que je reçois. Quant à y répondre, celles qui exigent une réponse immédiate suffisent à prendre le temps qui me reste. Je n'aurais donc aucun espoir de pouvoir vous diriger par correspondance[123].

En dépit de toutes ces préventions, la direction de conscience par lettres est très répandue, comme l'écrit Albert Platel :

> Du reste il y a deux façons de se faire diriger : celle que vous avez pratiquée, avec confessions et relations orales assez fréquentes, une autre que d'autres âmes ont fort bien acceptée et trouvent à leur goût : sans confession périodique, on cause une ou deux fois l'an, on s'écrit de loin en loin… Tout naturellement c'est à cette seconde manière seule que je pensais quand l'autre jour je me mettais à votre disposition : puisque par la force même des choses la première manière est impossible pour moi[124].

---

[121] Roger Chartier et Alain Boureau (dir.), *La correspondance : les usages de la lettre au XIXe siècle*, Paris, Fayard, 1991, p. 12.

[122] AICP, RH5 353, 20, Hulst à Châteaurenard, 3 décembre 1882.

[123] AICP, RBA 35, Baudrillart à Rakowska, 14 novembre 1907.

[124] AFJ, fonds Platel, vol HPLA, 2&4, Platel à une destinataire non identifiée, 10 octobre 1898.

La « manière » de direction qu'Albert Platel propose ici est celle qui est choisie par la majorité des dirigé·es pour plusieurs raisons, et non seulement en raison de la distance géographique qui sépare les protagonistes. La correspondance instaure une forme de relation spécifique dont le cœur est l'écriture de la lettre, geste qui fonde un rapport à soi particulier adapté à la direction de conscience. Correspondre, c'est entrer dans un cérémonial épistolaire[125] : il faut trouver un lieu et un support pour écrire, des fournitures, libérer du temps, prendre une posture spécifique. Les épistolier·es commentent ce cérémonial, ont à cœur de dire quand, où et pourquoi ils écrivent. Pour la plupart d'entre eux, c'est la matérialité de la lettre qui organise la relation au directeur de conscience car il n'est pas possible de se voir fréquemment. Pour les autres, la lettre est un relais vers la rencontre physique mais aussi un canal sur lequel la relation trouve d'autres modalités. À quoi ressemblent ces lettres de direction ? Quels sont leurs codes ? Quand les épistolier·es écrivent-ils ? Où ? Qu'est-ce qui est dit de l'acte d'écriture ?

B. « Mon enfant, quel long silence, n'est-ce-pas[126] ? » L'espace-temps de la correspondance

S'écrire, chaque semaine ou chaque mois

Directeur et dirigé·e s'écrivent donc, à un rythme qu'il n'est pas toujours simple de discerner pour des raisons archivistiques. Il est clair par contre que les directeurs donnent des consignes encadrant la fréquence des échanges, afin d'éviter d'être débordés mais aussi pour canaliser le désir d'écrire des dirigé·es. Arthémine de Menthon est autorisée à écrire tous les quinze jours :

> Mon père vous m'avez dit de vous écrire chaque quinze jours, le temps est un peu passé et je viens pour continuer la chaîne d'obéissance par laquelle je veux toujours être votre enfant. Votre lettre du 24 m'a fait un grand bien [...] Votre lettre, mon Père, avait remis un peu d'ordre dans mon âme le temps de la communion[127].

Ce rythme, bimensuel ou hebdomadaire, est celui adopté par la plupart des correspondances

[125] Cette partie doit beaucoup aux travaux de Cécile Dauphin et Danièle Poublan. Cette dernière tient le carnet Hypothèses « Publier une correspondance » dont la lecture a accompagné les deux dernières années de cette thèse.

[126] Archives du diocèse de Paris (ADP), fonds d'Hulst, carton 2D3, Hulst à Châteaurenard,,6, 1er février 1880.

[127] Archives du séminaire Saint-Sulpice (ASS), fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 6 juillet 1850.

du corpus : Adélaïde Mignon écrit toutes les semaines au père de Ponlevoy ; Antoine Manilève essaie de maintenir un rythme d'une ou deux lettres par mois. La relation dépasse largement le temps de lecture et de rédaction des lettres : les épistolier·es pensent au courrier, s'en inquiètent, interrogent leur entourage sur les occupations de leur directeur qui justifieraient un silence.

En effet, dès lors que le rythme est rompu, l'absence de lettres fait l'objet de conjectures sans fin : comment interpréter le silence ? Signifie-t-il l'indifférence et l'abandon ? La maladie qui empêche de tenir la plume ? Ou encore des difficultés logistiques liées à l'acheminement du courrier ? Ces questionnements traversent l'intégralité des correspondances. Mgr d'Hulst s'inquiète du silence de Madame de Châteaurenard : « Ma fille, est-ce que nous sommes brouillés ? C'est vous qui êtes en retard, et cela ne vous arrive jamais par hasard[128]». Madame de Menthon espère une lettre de Mgr Dupanloup : « Mon Père, je suis bien inquiette[129] [sic] que vous ne me répondiez pas ! Il me semble que vous êtes aussi découragé de moi que je le suis de moi-même et c'est beaucoup dire ! [...] J'ai quelque redoublement de tristesse à chaque courrier qui ne m'apporte rien[130] ! ». Le rythme des échanges est un véritable repère, au point que les épistolier·es parlent de « retard » ou « d'avance » lorsqu'ils en changent. Mgr Baudrillart connaît l'effet de son retard sur Madame Rakowska : « Que devez-vous penser de mon long retard à vous répondre ? Vous devez être peinée, et je le suis aussi[131]. »

Cette discontinuité de la relation, causée par le retard ou simplement par le temps écoulé entre chaque lettre, est comblé par un système de mentions qui relie la lettre précédente et la lettre présente à la discussion en cours, par exemple la mise en scène de l'ouverture de la lettre qui suscite une réponse. Le père de Ponlevoy écrit à Adélaïde Mignon que « C'est tout juste en arrivant à Paris que j'ai reçu votre dernière lettre, où vous me donniez des détails de vos deux saintes visites en un seul et même jour[132]. » Cette manière de débuter la lettre donne lieu à de multiples justifications qui visent à expliquer le retard et ainsi réparer l'accroc temporel. En effet, les directeurs sont souvent en retard dans leur courrier du fait de leurs occupations multiples. Les justifications sont un véritable lieu commun de la

[128] ADP, fonds d'Hulst, carton 2D3, 4 août 1883.
[129] Sauf mention contraire, l'orthographe originale des lettres a été conservée.
[130] ASS, fonds Dupanloup, 6 octobre 1863.
[131] AICP, fonds Baudrillart, RBA 26, Rakowska à Baudrillart, 21 septembre 1910.
[132] AFJ, fonds Ponlevoy, boîte n°2, Ponlevoy à Mignon, 1865.

lettre de direction : Mgr d'Hulst est « prêt de succomber à l'encombrement, c'est à en perdre la tête », le père de Ponlevoy explique qu'il était en retraite[133] .

Ils remplacent parfois les lettres par d'autres formats comme le télégramme ou le billet, accroissant encore la frustration de leurs destinataires : le père Olivaint envoie « un mot seulement malgré [s]on silence[134] » et « répond à l'autel malgré le silence de la plume » ; Mgr Baudrillart envoie à la volée une carte mentionnant « Excusez-moi de vous répondre ainsi ! Trop de visites et trop de lettres[135] ! ». Une autre stratégie discursive développée est de rappeler que la fréquence de la correspondance ne change rien à la nature du lien qui unit directeur et dirigé·e ; ainsi que l'écrit le père de Ponlevoy, « Ah ! Sans doute que je sois tout prêt ou bien loin, que vous m'écriviez et que je vous réponds, ou bien que nous ne nous disions rien ni l'un ni l'autre, cela ne change pas les choses, et surtout, grâce à Dieu, cela ne change pas les personnes, NS [Notre Seigneur] et vous.[136] » Dans l'ensemble, il est net que les attentes pèsent plus fréquemment sur les directeurs que sur les personnes dirigées. Toutes les correspondances témoignent de cette attention portée à l'acte d'écriture, le sien et celui de l'autre.

L'expérience tangible de la correspondance

La matérialité de la lettre est au cœur de la relation : les épistolier·es n'attendent pas seulement un contenu mais aussi un contenant, un objet dont on observe attentivement les détails comme autant d'indices de la scène d'écriture passée. On sait reconnaître l'expéditeur au premier coup d'œil, et l'identification est déjà un premier plaisir : « Chaque petit mot me parle. Une grande vérité dite simplement. Et mon bonheur quand je vois votre écriture ! Avec quel empressement j'ouvre et puis je lis[137]! » écrit Madame Narishkine au père du Lac. L'épaisseur et la texture du papier disent si la lettre déroge à l'écriture ordinaire : Antoine Manilève devine que son directeur lui a envoyé une somme d'argent avant même d'avoir décacheté le pli[138], grâce à l'épaisseur de la lettre.

---

[133] AFJ, fonds Ponlevoy, boîte n°2, Ponlevoy à Mignon, 27 novembre 1873.
[134] AFJ, fonds Olivaint, H.01.32/D, Olivaint à Levavassseur, carte du 7 septembre non datée.
[135] AICP, fonds Baudrillart, RBA26, Baudrillart à Rakowska, carte non datée.
[136] AFJ, fonds Ponlevoy, boîte n°2, Ponlevoy à Mignon, 16 mai 1870.
[137] AFJ, HDu62, Stanislas du Lac à Alexandra Narishkine, 1881.
[138] AICP, fonds Baudrillart, RBA26, Manilève à Baudrillart, 14 mai 1897.

La matérialité de la lettre porte aussi de nombreux indices des conditions d'écriture : a-t-elle été écrite à la hâte ? Sur quel support ? Le papier à lettres d'hôtel ou de pension aide à se représenter le lieu d'écriture et le contexte ; une écriture débordante, verticale et horizontale sur un même feuillet, indique qu'on n'avait pas prévu d'avoir tant à dire. Ce cérémonial épistolaire est par ailleurs décrit par les épisolier·es eux-mêmes qui aident les destinataires à se représenter la scène. Madame Narishkine, en voyage, indique qu'elle a dû faire monter une table depuis la cuisine pour pouvoir écrire[139]. Certain·es écrivent la nuit[140] ou au retour de la messe[141], ou encore le dimanche pour les épisolier·es trop occupé·es la semaine[142] ; ce temps de l'écriture de la lettre est présenté comme un temps gagné sur une autre activité :

> Mais que voulez-vous ? Quand un devoir d'état ou un devoir d'âme ne m'impose pas une chose, il y en a tant d'autres impérieuses et inévitables que je ne sais où fourrer l'affaire facultative malgré toute la satisfaction que j'y trouverais[143].

Tous accordent une attention à la vedette, au lieu et la date d'expédition qui entrent pleinement dans les signifiants à interpréter. Le mode d'adresse choisi indique d'emblée le ton et l'humeur potentielle de l'expéditeur[144]. Madame Narishkine aimerait que le père de Ponlevoy adopte une formulation plus chaleureuse : « Même si je vous rencontrais dans l'autre monde, ce serait encore : Chère Madame[145]. », alors même qu'elle choisit de signer « la fidèle Alex » là où d'autres préfèrent indiquer leur titre. Mgr d'Hulst détecte l'agacement de Madame de Châteaurenard au changement de vedette :

> Ce billet pour empêcher la prescription de silence. Je devrais vous appeler Madame la Marquise pour répondre au cher Mgr auquel je n'ai pas compris grand chose. Je reste le père qui vous bénit et qui va bientôt pouvoir vous écrire[146].

La lettre parle aussi de la façon dont elle a été construite, les correspondant·es n'hésitant pas à détailler l'histoire du carré de papier que le destinataire tient entre ses mains : Mgr d'Hulst est parfois interrompu, commence une lettre le matin et l'achève le soir. Du côté

---

[139] AFJ, HDu62, Stanislas du Lac à Alexandra Narishkine, 1881.
[140] *Idem*.
[141] ADP, fonds Hulst, carton 2D3,6, Hulst à Châteaurenard, 24 août 1895.
[142] AICP, fonds Baudrillart, RBA26, Manilève à Baudrillart, 7 septembre 1900.
[143] ADP, fonds Hulst, carton 2D3, 6, Hulst à Châteaurenard, 27 novembre 1882.
[144] Je me permets de renvoyer ici à une réflexion développée dans mon carnet de recherche : « Le sens de la formule », http://consciences.hypotheses.org/448, 27 octobre 2013.
[145] AFJ, HDu62, Stanislas du Lac à Alexandra Narishkine, 1881.
[146] ADP, fonds Hulst, carton 2D3, 6, Hulst à Châteaurenard, 13 août 1887.

des dirigé·es, les lettres se préparent en amont ; Madame de Menthon se désole, dans un post-scriptum, que Mgr Dupanloup lui interdise de rédiger des brouillons : « Depuis que vs [sic] m'avez défendu de faire des brouillons pr vs écrire je tremble de vs écrire des bêtises[147] ». Cette habitude des brouillons est courante, tout autant que les relectures avant envoi visibles par les mots ajoutés dans les marges. La matérialité de la lettre peut alors s'intégrer à un jeu de mise en scène de l'épistolier·e, qui relie sa personnalité au style d'écriture : « mes lettres, criblées de fautes d'orthographe, ont un petit cachet personnel, une couleur spéciale, parce que c'est un peu de moi même que je mets, dans mes lettres[148] ! »

Tous ces signes témoignent du soin mis dans l'élaboration de dispositifs ritualisant le geste d'écrire et projetant une silhouette de l'épistolier·e dans le corps même de la lettre. Cela n'est pas incompatible avec un autre lieu commun de la correspondance de direction, celui du désordre de la pensée ; la lettre étant présentée comme un moyen de résoudre ce désordre et le reflétant, bien qu'étant passée par l'étape du brouillon. Toutes ces traces de l'écriture en train d'advenir disparaissent dans les recueils publiés, les éditeurs et auteurs jugeant sans doute que tous ces éléments appartiennent à la charpente dissimulée de l'échange et ne présentent pas d'intérêt pour le public. L'insistance des épistolier·es à parler de l'acte d'écrire interroge : quelle est la fonction de ce métadiscours ? Il s'agit d'inscrire la relation à l'autre dans un quotidien, dans une réalité tangible qui ne se limite pas au papier ; il permet de se représenter l'autre en train de communiquer avec soi. Mais tous n'investissent pas de la même manière le lien épistolaire. Pour comprendre ce qui déclenche le désir de prendre la plume, il faut alors revenir aux motivations des dirigé·es : comment justifient-ils leur désir d'écrire ?

[147] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 1863.
[148] AICP, fonds Baudrillart, RBA26, Rakowska à Baudrillart, 6 novembre 1907.

C. « Troublée, ne vaut-il pas mieux écrire ? »

Qu'est-ce qui déclenche l'écriture ?

Les épistolier·es ne discutent pas seulement du cadre de l'écriture de la lettre mais aussi de l'événement ou de l'état d'esprit qui a provoqué l'envie d'écrire. Ces justifications sont particulièrement de mise lorsqu'on écrit alors que la lettre n'est pas attendue, qu'on a de l'avance sur le calendrier des échanges. Madame Rakowska n'a le droit d'écrire qu'une seule lettre à Mgr Baudrillart pendant les vacances. Enfreignant la consigne en en rédigeant une seconde, elle explique qu'elle traverse une épreuve difficile, un conflit familial, dont elle a besoin de parler[149]. On s'excuse aussi lorsque la lettre est plus longue que d'ordinaire. C'est souvent l'épreuve qui pousse à écrire : la prise de plume permet d'alléger la souffrance ou l'inquiétude, qu'elle soit générée par le sentiment de culpabilité ou par une détresse psychologique plus générale. Écrire aide à trouver l'apaisement et la consolation[150].

L'écriture offre aussi la possibilité d'un retour sur soi plus efficace quand les pensées se bousculent, et la lettre de direction n'échappe pas à cette vocation. Tous présentent la lettre comme un support de réflexivité, un outil d'examen :

> Telle est donc la matière première de l'examen du chrétien : la *cogitatio*. Saisir le flux de la pensée et puis essayer de se débrouiller dans ce flux incessant de multiplicité […] dans cet esprit qui est perpétuellement mobile, se débrouiller là-dedans, tel est le rôle de l'examen. Comment l'examen va-t-il se faire ? Sur ce point Cassien emploie une série de métaphores. La métaphore du moulin. Il dit : L'esprit est donc toujours agité. Il est agité comme l'eau d'un ruisseau ou d'une rivière qui ne cesse de couler et cette rivière, en coulant, fait tourner la roue du moulin et là, le meunier n'y peut rien. Il ne peut rien. L'eau est agitée, l'eau court et c'est très bien ou c'est très mal, peu importe, c'est comme ça, et c'est ça qui fait tourner le moulin. Mais le moulin, il peut moudre du bon ou du mauvais grain. On peut y mettre de l'ivraie ou on peut y mettre du blé. Et par conséquent le rôle du moine ou le rôle de l'examen, de celui qui s'examine, c'est, dans ce flux de pensées, d'opérer un tri pour faire en sorte que la pensée moule du bon grain et pas du mauvais[151].

---

[149] AICP, fonds Baudrillart, RBA26, Rakowska à Baudrillart, 23 août 1911.

[150] « Mon Père, je ne puis résister plus longtemps à la consolation de vous écrire en vous disant mes fautes il me semble m'en racheter à moitié. », ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 23 juillet 1850.

[151] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants : cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris, EHESS, 2012, p. 294-295.

Cet examen de soi n'est pas toujours tourné vers le perfectionnement moral et spirituel[152]. C'est cependant la rhétorique la plus souvent mobilisée pour demander de l'attention. Arthémine de Menthon écrit :

> Mon Père je ne saurais me plaindre, car à moi surtout, vs [sic] donnez toujours plus que je ne mérite. Je ne voudrais pas d'ailleurs, ajouter le dégoût des plaintes à ceux qui vous viennent de mon âme, terre tant cultivée, et si improductive. Mais depuis le 24 je n'ai pas eu un mot de vous, et cependant mes lettres vous ont dit les graves perplexités ou tout à coup je me trouvais jetter [sic], par suite des lumières qui me viennent de Dieu, de vous, et de ma conscience. Je ne saurais assurément débrouiller seule, faisant une grande confusion de ce qui est pêché, mauvaises inclinations, et passions mauvaises tantôt me croyant très innocente et ensuite et plus justement, hélas, me voyant coupable et très coupable[153].

Dans ce démêlement de soi, l'écriture est perçue comme une technique qui se perfectionne au fil des lettres :

> J'ai été ce me semble bien longtemps sans vous écrire : l'habitude était prise de vous parler ; j'avais fini par le faire plus facilement, en sorte que grâce à votre bonté, je reprends cette fois les lettres avec beaucoup plus de peine et de regret[154].

Écrire permet de rendre plus sérieuse une résolution en prenant l'autre à témoin. Ces différents usages de la part des dirigé·es témoignent de la place qu'ils accordent à la correspondance de direction dans leur bien-être quotidien.

Attendre des lettres qui soignent

Cette place tient certainement à l'effet attribué aux lettres du directeur. Les lettres reçues par les dirigé·es sont présentées comme de véritables remèdes, des missives curatives, qui soignent le corps et l'âme. Cette dimension curative génère des formes de dépendance au courrier et des attentes déséquilibrées entre épistolier·es. Les directeurs ont peu de temps à consacrer à chaque correspondant·e ; Mgr d'Hulst explique qu'écrire une lettre l'occupe environ vingt minutes[155]. De l'autre côté, les dirigé·es ont des attentes parfois inadaptées à la disponibilité effective de leur directeur. Dans une culture épistolaire dans laquelle « toute lettre mérite réponse[156] » selon les termes des secrétaires, écrire contraint le correspondant à consacrer du temps à lire mais aussi à répondre à la missive. Les dirigé·es sont pleinement

[152] Sur le rapport entre l'écriture comme lieu de subjectivation, voir la chapitre 8qui clôt cette thèse.
[153] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 1863.
[154] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 3 août 1861.
[155] AICP, fonds Hulst, RH5 359, Hulst à Madame de Gervain, lettre du 29 mai (1878 ?).
[156] Étienne Ducret, *Le Secrétaire pour tous*, Paris, A.-L. Guyot, s.d., p. 17.

conscient·es de cela, d'où les justifications développées lorsqu'on écrit sans en avoir l'autorisation : on sait que cela exige, tacitement, réponse.

Lorsque cette réponse tarde ou ne vient pas, cela suscite des conflits. Plusieurs correspondances du corpus témoignent de ce bras de fer permanent autour du rythme du courrier. Celles de Mgr d'Hulst avec la marquise de Châteaurenard, d'Henriette de Lestrange avec le père Janvier sont emblématiques de ces froissements. Toutes les correspondances mettant en scène un directeur et une femme dirigée porte les traces, à un moment ou un autre, de l'agacement de la correspondante devant le silence de l'autre. Madame Rakowska critique le « silence imperturbable » de Mgr Baudrillart, interpellant ce dernier… à la troisième personne, et révèle l'insistance que les dirigé·es peuvent déployer pour obtenir des lettres :

> Les épreuves me viennent de ma fille ; elle a traversé le lac, pour me faire une scène, devant les Enfants ; scène terrible, qui m'a obligée à la mettre à la porte pour l'empêcher de continuer ! Ces orages, inattendus quoique latents, sont toujours à redouter, quand on a le malheur d'avoir une fille comme la mienne ! Les conséquences pourraient en être très grandes si Dieu ne veillait sur moi ! Il m'a montré, une fois de plus, par cette épreuve, que la parole d'un Directeur, simple conseil, ou ordre, est toujours la parole de Dieu ! Je suis revenue trois fois à la charge, espérant un mot décisif au sujet de l'éducation de Christine ! Silence imperturbable[157] !

Ce déséquilibre des attentes est fortement genré. Je n'en trouve pas de trace dans les correspondances échangées avec des hommes dirigés. À l'inverse, les hommes du corpus sont plutôt enclins à être en retard sur le courrier. C'est le cas d'Antoine Manilève qui ouvre toutes ses lettres par la justification de ses délais de réponse :

> Il y a déjà dix jours que j'ai reçu votre lettre, et j'ai attendu un peu longtemps pour vous répondre. Je n'ai d'autre excuse qu'un peu de paresse à écrire : j'ai écrit tant de lettres, il y a huit jours, que depuis, je n'ai donné de nouvelles qu'à ma famille[158].
>
> Mon père, j'ai laissé passer à peu près entièrement le temps des vacances, sans vous écrire. J'en ai eu cependant l'envie plus d'une fois, mais je sais combien vos amis respectent peu le repos dont vous avez tant besoin, et je n'ai pas voulu contribuer à le troubler. Je le fais aujourd'hui sans le même inconvénient, parce que vous ne répondrez à ma lettre que de vive voix à Paris[159].

Cette attente différenciée des hommes et des femmes sur leur directeur de conscience soulève de multiples questions de fond auxquelles je tenterai de répondre au fil des chapitres. Elle indique cependant d'emblée que l'expérience des hommes et femmes dans la direction de

---

[157] AICP, fonds Baudrillart, RBA35, Rakowska à Baudrillart 23 août 1911.
[158] AICP, fonds Baudrillart, RBA26, Manilève à Baudrillart, juillet 1900.
[159] AICP, fonds Baudrillart, RBA26, Manilève à Baudrillart, 1er octobre 1908.

conscience ne se recouvre pas, la place dans le quotidien et le temps qu'on lui consacre variant selon le genre.

Conclusions

La pratique de la direction de conscience cristallise les problèmes liés à la place de la religion catholique dans la société française post-révolutionnaire. Dans le nouvel ordre politique, verrouillé par la famille et l'autorité de son chef, le prêtre et le moine se distinguent et inquiètent. Les discours anticléricaux les accusent d'affaiblir l'ordre familial. C'est pour cela que la direction de conscience attire particulièrement l'attention. Le directeur de conscience, celui qui dirige la conscience des femmes, le cas des hommes n'étant jamais abordé, questionne profondément une identité masculine peu assurée dans une phase de consolidation du nouvel ordre politique, particulièrement à partir de la IIIe République. Cette identité est adossée à l'autorité de l'homme dans la famille : l'autorité du directeur de conscience est perçue comme une concurrence et, partant, un danger pour la société dans son ensemble. Pourtant, c'est bien cette position spécifique d'homme sans famille et sans sexualité, signe de virtuosité spirituelle, qui ouvre la possibilité de la direction de conscience et qui légitime le conseil spirituel donné.

La recherche de ce conseil spirituel suit un processus précis commun à toutes les personnes en quête d'un directeur : d'abord trouver le bon guide, dans le prolongement de ses cercles de sociabilité, spirituels ou non ; définir l'agencement matériel et symbolique du lien, par le choix d'un mode d'échange et de la verbalisation de l'obéissance ; enfin faire l'expérience de la relation de direction par le biais de la matérialité de la lettre, là pour délivrer un contenu mais aussi pour signifier le lien privilégié des protagonistes dans le temps et l'espace. Ce temps et cet espace sont ceux d'un public particulier : les élites aristocrates et bourgeoises, qu'il s'agisse des directeurs ou des personnes en demande de direction. Cela ne signifie pas que tous l'investissent de la même manière : les directeurs sont visiblement débordés par la demande, bien qu'ils essaient d'y répondre et refusent rarement leurs conseils. Il convient maintenant de s'interroger sur leurs objectifs.

Pourquoi un tel investissement de l'Église et du clergé dans la direction de conscience, au prix d'autres activités ? Quelles sont les motivations des directeurs et à quel projet global répondent-ils ? Qu'est-ce qui justifie le retrait d'autres formes d'apostolat pour consacrer du temps à la correspondance de direction ?

Chapitre 3. La direction de conscience : gouverner les âmes pour reconquérir la société

À l'issue de la Révolution française, l'Église catholique est fragilisée. Les années 1800 à 1830 sont celles d'une patiente reconstitution des réseaux, des cadres institutionnels et des personnels catholiques. Pour le clergé français, l'expérience révolutionnaire reste un souvenir douloureux :

> Pour beaucoup de catholiques, les principes révolutionnaires n'ont pas signifié liberté, égalité, fraternité […] mais les massacres de septembre, les noyades de Nantes, les pontons de Rochefort, la guillotine, sèche et humide. Il est nécessaire de garder cela en tête pour comprendre les positions catholiques brutalement réactionnaires qui ont cours dans le XIXe siècle français[1].

À cela s'ajoute le sentiment d'avoir à regagner les âmes et l'influence perdues, sentiment corroboré par les grandes enquêtes pastorales[2] qui confirment une baisse générale de pratique dans la population française. Les autorités catholiques développent dès lors des stratégies visant la « reconquête des âmes[3] ». Pour cela, elles s'appuient sur les rôles de genre différenciés, fondant leurs choix stratégiques sur une analyse de la place des hommes et des femmes dans la société française. Dans ce contexte, la direction de conscience est un outil au service de cette stratégie qui vise à mobiliser les femmes pour la conversion de la société dans son ensemble, via la famille. L'objectif de ce chapitre est d'examiner le lien entre la pratique

---

[1] Ralph Gibson, *A social history of French catholicism* (1789-1914), Londres-New York, Routledge, 1989, p. 52. Je traduis : « For many catholics in the nineteenth century, however, these principles meant not equality, liberty, and fraternity (which were held to be a fraud anyway) but the September massacres, the noyades of Nantes, the pontons de Rochefort, the dry and wet guillotines. Only by keeping these things in the front of our minds can we understand what sometimes seems the mindlessly reactionnary politics of Catholics in nineteenth-century France . »

[2] Fernand Boulard, *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français au XIXe siècle*, Paris, EHESS, 1982.

[3] Robert Sauzet, *Au grand siècle des âmes : guerre sainte et paix chrétienne en France au XVIIe siècle*, Paris, Perrin, 2007. Le titre de ce chapitre et de cette partie paraphrase celui de cet ouvrage – si le XVIIe siècle est le « grand siècle des âmes » alors le XIXe siècle est le « grand siècle de la reconquête des âmes ».

de la direction de conscience et les choix politiques et stratégiques de l'Église au XIXe siècle, « dans un temps où l'Église contestée puis dépossédée de sa capacité d'emprise politique sur la société, recentre sur la famille ses stratégies[4] de contrôle des corps et des consciences[5] ».

Je vais d'abord m'attacher à décrire les conceptions du genre qui se mettent en place à partir des années 1800 en France et la part prise par l'Église catholique dans la définition des rôles sexués (I) afin de comprendre le cadre général qui a donné naissance à une stratégie pastorale fondée sur ce système de genre, plaçant les femmes au cœur de leur entreprise de conversion de la société (II). Dans cette perspective, la direction de conscience est un outil permettant de modeler des femmes « missionnaires dans la famille » sur le modèle des religieuses (III).

[4] Alain Dewerpe, « La « stratégie » chez Pierre Bourdieu », *Enquête. Archives de la revue Enquête*, 1er novembre 1996, n° 3, p. 191-208. J'adopterai la définition suivante, considérant que l'Église catholique est une institution qui dispose de capitaux et vise la reproduction de ces capitaux : « Disposant d'un certain capital, dans un champ structuré par des règles et des enjeux, un agent adopte une stratégie pour en tirer le maximum de profit. Non point moyen de l'action, manœuvre ou plan, la stratégie apparaît comme un modèle de comportement, un mode d'action ou de conduite, une pratique qui a des effets bénéfiques, voire optimaux, conçus en terme de « profit », bref un acte finalisé : c'est ce qu'on fait dans le monde social présent dans sa relation avec le monde social futur, compte tenu du monde social passé […] Cette stratégie n'a pas besoin d'être délibérément choisie, elle peut être d'autant plus efficace qu'elle n'est pas intentionnelle. »

[5] Danièle Hervieu-Léger, « Agnès Walch, La Spiritualité conjugale dans le catholicisme français, XVIe-XXe siècle », *Archives de sciences sociales des religions*, 2003, n° 122, p. 59-157.

I La place de l'Église dans la définition des rôles de genre entre 1848 et 1914

Tout ce qui était n'est plus ; tout ce qui sera n'est pas encore[6].

À la recherche d'une nouvelle organisation des liens sociaux, la société française du début du XIXe siècle consacre beaucoup d'encre et d'énergie à élaborer et affiner des définitions du masculin et du féminin (A). Ainsi, « les qualités féminines sont déclinées en tout lieu, de l'Église à la littérature, sans omettre la théorie politique[7]». Les autorités catholiques ne sont pas à l'écart de ce développement discursif général : leur participation prend de multiples formes, qu'il s'agisse d'imprimés ou de prédications qui s'attachent à enraciner leur vision des rôles de genre (B). Ces réflexions aboutissent à la valorisation du culte marial qui permet de proposer aux femmes une action dans le monde que l'on estime compatible avec leur féminité (C).

A. Une valorisation ambivalente de la féminité

Dans les premières années du XIXe siècle, on voit naître de multiples discours qui cherchent à définir et à décrire la « nature » féminine[8]. Ces discours font de la femme le pivot de la régénération morale de la société : « tour à tour magnifié, sacralisé ou minoré, le féminin, constitutif de l'identité d'une moitié de l'humanité, est repensé comme contribution à la régénération du spirituel et du naturel[9] ». Cette vision de la féminité est portée par des groupes dont les appartenances idéologiques sont très diverses : le clergé catholique, mais aussi par les mouvements fouriéristes et saint-simoniens, ou encore plus tard par les

[6] Alfred de Musset, *La Confession d'un enfant du siècle*, Paris, Charpentier, 1880, p. 22.

[7] Michèle Riot-Sarcey, « Le féminin, un genre très singulier », dans Luc Capdevila, Martine Cocaud, Dominique Godineau, Sophie Cassagnes, François Rouquet et Jacqueline Sainclivier (dir.), *Le genre face aux mutations : Masculin et féminin, du Moyen Âge à nos jours*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 159-165.

[8] Deborah Gutermann-Jacquet, *Les équivoques du genre : devenir homme et femme à l'âge romantique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012, p. 15 : « La plainte protéiforme qui a envahi la littérature et les journaux intimes des deux sexes pourrait alors témoigner d'un difficile remaniement des identités au lendemain de la Révolution Française et des guerres de l'Empire qui ont considérablement travaillé à exacerber l'antagonisme des sexes et à fixer les attributs canoniques de chacun en insistant sur la binarité force/faiblesse, virilité/sensibilité ».

[9] *Ibid*.

suffragistes. Tous s'attachent à montrer que les dispositions « féminines », « disposition à aimer, intercéder, convertir et sauver[10]», sont naturelles. Les autorités médicales et scientifiques[11] viennent d'ailleurs à l'appui de cette idée en produisant des traités de physiologie féminine. Plus morale que l'homme, plus sensible aussi, la femme serait plus encline à la piété et aurait un besoin plus grand de spiritualité. La différence biologique des sexes justifie dès lors la répartition des rôles dans la société.

Ces discours théorisant la différence naturelle des sexes aboutissent à la construction d'un système social et politique qui institutionnalise la différence des places et l'inégalité dans la famille par le biais du Code Civil de 1804[12] :

> La Révolution accentue la définition des sphères publique et privée, valorise la famille, différencie les rôles sexuels en opposant hommes politiques et femmes domestiques[13].
>
> En tant que groupe social, les jeunes femmes en France, ont été historiquement définies par un futur ordonné au mariage et à la maternité. Si les institutions sociales, le cadre légal, les circonstances économiques et les traditions culturelles conçoivent les jeunes garçons comme de futurs dirigeants, travailleurs et citoyens [...] La place des jeunes filles était quant à elle déterminée par leur capacité biologique à la reproduction. La maternité strictement supervisée à l'intérieur de l'autorité patriarcale du mariage était considérée comme une fonction sociale, un devoir civique. Réduite à leur biologie, à leur sexe, leur destinée biologique était accomplie par la maternité[14].

Cette définition des rôles de chacun·e correspond à la façon dont l'Église catholique pense la famille et les rôles de genre. Cela ouvre la possibilité de reconstruire l'influence du catholicisme au cœur de la famille et de l'éducation des enfants. En effet, grâce à leur rôle dans la famille, les femmes peuvent devenir de véritables missionnaires de l'Église dans leur

---

[10] Sophie Delvallez et Alice Primi, « L'épineuse couronne de la féminité. Féminin, religion et politique au lendemain de 1848. France-Allemagne », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 2008, n° 28, p. 95-110.

[11] Yvonne Kniebiehler décrit la prise en charge des femmes par les médecins : « La médicalisation » dans Georges Duby, Michelle Perrot, et Geneviève Fraisse, *Histoire des femmes en Occident. 4, Le XIXe siècle*, Paris, Plon, 1991, p. 398. Voir aussi Yannick Ripa, *La ronde des folles : femme, folie et enfermement au XIXe siècle, 1838-1870*, Paris, Aubier, 1986.

[12] Une série d'articles formule ces inégalités et la distribution des rôles. Voir par exemple l'article 213 : « Le mari doit protection à sa femme, la femme obéissance à son mari » ; l'article 214 : « La femme est obligée d'habiter avec le mari, et de le suivre par-tout où il juge à propos de résider : le mari est obligé de la recevoir, et de lui fournir tout ce qui est nécessaire pour les besoins de la vie, selon ses facultés et son état » ; l'article 229 : « Le mari pourra demander le divorce pour cause d'adultère de sa femme » ; l'article 230 : « La femme pourra demander le divorce pour cause d'adultère de son mari, lorsqu'il aura tenu sa concubine dans la maison commune. ».

[13] Georges Duby, Philippe Ariès, et Michelle Perrot (dir.), *Histoire de la vie privée, 4 : De la Révolution à la Grande guerre*, Paris, Seuil, 1987, p. 15.

[14] Richard Ivan Jobs, *Riding the new wave : youth and the rejuvenation of France after the Second World War*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 2007, p. 189. Je traduis.

foyer, préparant ainsi l'avenir du catholicisme. Elles sont les « pétrisseuses d'âmes[15] » d'une nouvelle génération.

B. Des objectifs spirituels prioritaires. La spécificité du discours de l'Église sur le genre

Les normes de genre prescrites par l'Église catholique renforcent celles des sociétés européennes libérales du XIXe siècle qui institutionnalisent l'éviction des femmes des assemblées et le monopole masculin en terme d'exercice de la souveraineté politique[16]. Les lettres de direction se font l'écho de cette conception des rôles de genre. L'abbé Frémont écrit à sa dirigée la Vicomtesse d'Adhémar :

> La femme a été créée par Dieu pour être le complément de l'homme et non son supplément. La femme doit aimer, aimer toujours, toujours aimer jusqu'à la mort : son sublime office est de consoler ce pauvre cœur de l'homme, si lourd à porter, quand il ne s'appuie pas sur Dieu par la femme, ou sur la femme par Dieu. C'est ce rôle que vous toutes, mères, sœurs, amies augustes et dévouées, vous comprenez d'instinct[17].»

Mgr d'Hulst tient le même discours dans sa correspondance avec la comtesse de Châteaurenard : « faire du bien à vos filles, les reconquérir entièrement et ensuite les convertir à une meilleur intelligence de la vie chrétienne, voilà votre tâche, mon enfant[18]. »

Dans la conception catholique, la famille est la clef de voûte de la compréhension des rôles de genre. C'est la cellule de base de la société. Ce « n'est pas l'agrégation de deux individus et de leurs enfants. Elle est un tout, indivisible, où chacun a une place selon la hiérarchie voulue par Dieu […] Par défense de la famille, on entend donc la protection de ses membres par diverses mesures d'assistance mais aussi la défense de la hiérarchie qui la structure[19]. » Chacun doit adopter un « état » : se marier ou entrer en religion, puis respecter

---

[15] L'expression est de Marie Maugeret, citée par Anne Cova, *Maternité et droits des femmes en France : XIXe-XXe siècles*, Paris, Anthropos : Diffusion, Economica, 1997, p. 93.

[16] Magali Della Sudda, Laura Lee Downs, et Lucetta Scaraffia, *Une activité politique féminine conservatrice avant le droit de suffrage en France et en Italie. Socio histoire de la politisation des femmes catholiques au sein de la Ligue patriotique des Françaises (1902-1933) et de l'Unione fra le donne cattoliche d'Italia (1909-1919)*, EHESS ; Università degli studi La Sapienza, Paris ; Rome, 2007, p. 21.

[17] Georges Frémont, *Histoire d'une direction, correspondance ... 1884-1892 et 1893-1912*, Paris, Bloud et Gay, 1931, p. 176.

[18] AICP, fonds Hulst, RH5, Hulst à Châteaurenard, 13 septembre 1885.

[19] Magali Della Sudda, Laura Lee Downs, et Lucetta Scaraffia, *Une activité politique féminine conservatrice avant le droit de suffrage en France et en Italie (...), op. cit.*, p. 302-303.

les devoirs afférents à chaque condition, devoirs communément appelés par les catholiques « devoirs d'état[20] ». Une situation d'entre-deux comme le célibat n'est pas acceptable, pour les hommes comme pour les femmes : le mariage est l'horizon de toute vie catholique[21]. Dans la famille issue du mariage, les rôles ne sont pas interchangeables, ainsi que le rappelle toute la théologie du mariage et de la famille :

> L'homme est le prince de la famille et le chef de la femme. Celle-ci cependant est la chair de sa chair et l'os de ses os. Comme telle, elle doit être soumise à son mari et lui obéir, non à la manière d'une esclave, mais d'une compagne. Ainsi l'obéissance qu'elle lui rend ne sera pas sans dignité ni sans honneur. Dans celui qui commande, ainsi que dans celle qui obéit, puisque tous deux sont l'image, l'un du Christ, l'autre de l'Église, il faut que la charité divine soit la règle perpétuelle du devoir, car le mari est le chef de la femme comme le Christ est le chef de l'Église. Mais de même que l'Église est soumise au Christ, ainsi les femmes doivent être soumises à leurs maris en toutes choses (Eph. V, 23-24).
>
> Pour ce qui regarde les enfants, ils doivent être soumis à leurs parents, leur obéir et les honorer par devoir de conscience. En retour, les parents doivent appliquer toutes leurs pensées et tous leurs soins à protéger leurs enfants et surtout les élever dans la vertu. Pères, élevez-les (vos fils), en les corrigeant et en les avertissant selon le Seigneur[22].

Quelques années plus tard, l'encyclique *Rerum Novarum* souligne à nouveau que la place des femmes est dans la sphère domestique[23]. Cette manière de penser le genre est étroitement liée au projet spirituel de conversion de la société. Le catholicisme façonne « un ordre de réalité relativement spécifique au sein du système culturel (cosmologie et rituels), contribuant de façon centrale à la production du genre[24] », comme d'autres religions. La logique spirituelle prime sur toutes les autres. C'est la raison pour laquelle les discours du clergé sur le genre ne sont pas toujours un exact décalque de ceux que l'on trouve ailleurs : l'Église poursuit des objectifs spécifiques.

La proximité avec des discours issus d'autres sphères ne doit cependant pas faire

---

[20] Cette question du respect des « devoirs d'état » est un topos de la correspondance de direction de conscience. C'est une catégorie mobilisée aussi bien par les directeurs que par les dirigé·es. Lucien Laveur énumère ses fautes au père Baudrillart le 29 novembre 1911 : « Pensées, négligences dans mes devoirs d'état, manquements envers mon père, impuretés, *etc*. » (AICP, Fonds Baudrillart, RBA23, lettre du 29 novembre 1911)

[21] Qu'il s'agisse d'un mariage concret ou d'un mariage spirituel, à Dieu (pour les religieuses), à la paroisse (pour le prêtre en charge d'âmes).

[22] Lettre encyclique de Léon XIII sur le mariage chrétien, *Arcanum Divinae*, 10 février 1880. Le texte des encycliques est fourni par le Vatican à l'adresse suivante : http://www.vatican.va/offices/papal_docs_list_fr.html

[23] Lettre encyclique de Léon XIII, *Rerum Novarum*, 15 mai 1891 : « il est des travaux moins adaptés à la femme que la nature destine plutôt aux ouvrages domestiques; ouvrages d'ailleurs qui sauvegardent admirablement l'honneur de son sexe et répondent mieux, par nature, à ce que demandent la bonne éducation des enfants et la prospérité de la famille. »

[24] Béatrice de Gasquet, article « Genre » dans Régine Azria, Danièle Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire critique des faits religieux*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 431- 439.

oublier la spécificité des discours catholiques. La piété et la conservation des valeurs morales sont le seul et même horizon des jeunes femmes et des jeunes hommes. Les manuels de morale insistent sur cette destinée commune au féminin et au masculin[25] : tous doivent moraliser leur entourage et diffuser les valeurs catholiques. L'essentialisation ne disparaît pas, mais elle n'est pas incompatible avec un discours qui s'adresse aux deux sexes[26]. Selon les besoins définis et les priorités immédiates, les autorités catholiques relaient de façon pragmatique le système de genre en place.

Loin de raidir les frontières entre les domaines d'action des femmes et des hommes, le clergé encourage une multitude d'initiatives qui déjouent la séparation des sphères « féminines » et « masculines ». Carol Harrison décrit cette porosité à propos des zouaves mobilisés pour la défense du Pape lors de l'unification italienne des années 1860[27]. Le zouave n'est pas un héros viril : il incarne la douceur, l'innocence, la pureté (et la chasteté). Les zouaves reformulent l'héroïsme militaire : soldats martyrs, la douleur et la défaite leur permettent de se sanctifier. L'action du zouave s'enracine d'abord dans le foyer, dans le lien avec la mère et les sœurs, dont ils constituent le bras armé spirituel. Les ouvrages édifiants relatant leurs hauts faits ne prêtent aucune attention à la distinction des sphères attribuées au féminin et au masculin, insistant au contraire sur la continuité d'action entre les zouaves et leur famille. Bien d'autres auteures font le même constat et révèlent le pas de côté du clergé dans la production des modèles de féminité et masculinité[28]. Dans l'ensemble, les modèles présentés aux femmes sont très éloignés de la notion de « faiblesse congénitale » féminine que l'on trouve ailleurs : les femmes sont des ferments de force morale appelés à agir dans le monde[29]. Pour toutes ces raisons, « on ne peut réduire la vision catholique du genre à une

[25] Caroline Muller, « « Etre un vivant modèle », le discours catholique sur l'apostolat et ses effets sur le genre au XIXe siècle », communication au Congrès des études sur le genre en France, ENS de Lyon, octobre 2014. Voir aussi un billet de carnet Hypothèses : « 2. Masculinité(s) catholique(s) : le jeune homme », 20 décembre 2013, https://consciences.hypotheses.org/476 .

[26] Je reviendrai plus en détail sur les rôles de genre présentés dans la direction de conscience dans le chapitre 7.

[27] Carol Harrison, « Zouave stories: gender, catholic spirituality, and french responses to the roman question », *Journal of modern history*, 2007, vol. 2, n° 79, p. 274-305.

[28] Sophie Heywood décrit le modèle masculin présenté par la Comtesse de Ségur, auteure catholique, aux petits garçons, et montre sa proximité avec les discours éducatifs destinés aux petites filles. Sophie Heywood, « Les « petits garçons modèles ». La masculinité catholique à travers l'œuvre de la comtesse de Ségur » , dans *Hommes et masculinités de 1789 à nos jours. Contribution à l'histoire du genre et de la sexualité en France*, Paris, Autrement, 2007, p. 208-219. De son côté, Jenifer Popiel révèle l'écart entre les discours sur les devoirs des femmes et les modèles qui leur sont proposés par la littérature édifiante catholique. La plupart de ces récits mettent en scène des femmes dont les destins ne recouvrent pas le mariage et la maternité. Le focus est placé sur la vie spirituelle et les dévotions, reléguant au second plan les devoirs familiaux et domestiques. Les modèles présentent des veuves ou des jeunes filles, ou des femmes cherchant à vivre un mariage continent. Jennifer Popiel, « The Hearth, the Cloister, and Beyond: Religion and the Nineteenth-Century Woman », *Proceedings of the Western Society for French History*, tome 37, 2009.

[29] Daniel Moulinet, « La femme forte », *Chrétiens et sociétés. XVIe-XXIe siècles*, 2008, n° 15.

simple opposition binaire sans s'intéresser au contexte et à l'histoire de cette distinction[30] ».

Pour le clergé, l'essentiel est de rendre efficace l'entreprise de rechristianisation et le respect des règles hiérarchiques à l'intérieur de l'institution. Cela signifie que le respect des règles qui définissent les rôles de genre est secondaire si leur transgression est nécessaire pour les besoins de la reconquête des âmes. Cela se traduit par la promotion de modèles de genre spécifiques. Par exemple, le clergé pousse les femmes à occuper des terrains qui leur sont en principe interdits. Cette souplesse et cette capacité d'adaptation des discours est liée à l'urgence de trouver des soldats au service du catholicisme.

C. Il y a des mères dans l'armée catholique. Culte marial et maternité sociale

Les catholiques sont assimilé·es à des soldats chargés de défendre la foi ; ce discours ne cesse de se vivifier au contact des politiques hostiles à l'Église, depuis l'intervention de Napoléon dans l'unification italienne, jusqu'aux années 1880 et les premières atteintes aux prérogatives des congrégations. L'abbé Beaudenom parsème ses lettres de direction de ces métaphores guerrières :

> Il est bien difficile à un soldat de rester à son poste, quand autour de lui la panique met tout en fuite, et c'est un peu le cas de notre pauvre armée chrétienne, même au milieu d'un groupe qui tient, bon, et résiste sans doute, mais avec découragement[31].

La politisation de la spiritualité est un phénomène ancien[32]. La « spiritualité de combat » est tournée vers le rachat des fautes du monde et vise l'avènement d'une société conforme aux principes de l'Évangile. Ce type de spiritualité connaît un regain dans les milieux catholiques royalistes après 1789 et surtout l'exécution du Roi, avant de culminer dans les années 1870 après la défaite contre la Prusse. L'adhésion à ce type de lecture du monde se traduit par des formes particulières d'actions accordant au geste spirituel une efficacité concrète :

---

[30] Patrick Pasture, Jan Art et Thomas Buerman, *Gender and christianity in modern Europe : beyond the feminization thesis*, Leuven, Leuven University Press, 2012, p. 21. Je traduis : « That cannot be reduced to a simple binary opposition based upon gendered distinction considered without history and context ».

[31] Léopold Beaudenom, *Lettres de direction*, Paris, Saint Paul, 1919, p. 121.

[32] François Lebrun, *Etre chrétien en France sous l'ancien régime : 1516-1790*, Paris, Editions du Seuil, 1996, p. 51.

> L'arme de la prière autour du Sacré-Cœur, de Marie-Immaculée et de l'archange Saint-Michel pour sauver la France de l'impiété et de l'apostasie renvoie à une théologie politique classique de reconquête, fidèle aux méthodes tridentines parmi lesquelles se distingue une pédagogie du livre et de l'image. Distribuer la « bonne presse », diffuser des ouvrages pieux, recourir à l'imagerie d'Épinal dans des tracts, inviter au port de la médaille miraculeuse, tel est le travail quotidien des adhérentes de la LFF[33].

Le renouveau du culte marial entre dans cette logique[34]. Il offre un modèle d'identification à l'armée féminine de reconquête des âmes à partir de ce qu'on présuppose convenir aux femmes, tout en mettant en avant la conception théologique catholique de la famille[35]. Cela conduit Etienne Fouilloux à discuter l'idée avancée par l'historiographie d'une « féminisation » de la piété catholique qui se serait produite à partir des années 1840,

> car ces cultes sont produits, définis et diffusés par des clercs, seuls détenteurs de la parole et de la plume au sein de l'Église. Sous l'influence de femmes ? Cela reste à démontrer. À destination des femmes ? C'est difficilement contestable. Autrement dit, l'incidence religieuse de la féminisation serait plus médiate qu'immédiate : en fonction de l'image (traditionnelle) qu'ils se font de leur public féminin, ces clercs élaboraient une piété censée lui convenir. D'où l'intérêt d'étudier la littérature la véhiculant, comme l'a fait Claude Savart, en sachant qu'elle renvoie autant aux idées reçues du clergé qu'aux mentalités de celles à qui elle s'adresse[36].

Ce nouvel essor de la spiritualité mariale date du début du XIXe siècle. Il se traduit par un nouvel intérêt des théologiens[37] et prédicateurs pour la Vierge mais aussi par des apparitions, de nouvelles formes de dévotions qui connaissent un grand succès populaire[38]. Chacun de ces

---

[33] Bruno Dumons, « Mobilisation politique et ligues féminines dans la France catholique du début du siècle », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n°1, 2002, p. 39–50.

[34] Pour une mise au point complète et récente sur le développement du culte marial en France, voir Guillaume Cuchet, « La rénovation de l'émotion religieuse » dans Georges Vigarello, Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine (dir.), *Histoire des émotions, 2. Des Lumières à la fin du XIXe siècle*, Paris, Seuil, 2016, p. 343-346.

[35] Agnès Walch, *La spiritualité conjugale dans le catholicisme français (XVIe-XXe siècle)*, Paris, Cerf, 2002, p. 132 : « La figure de Marie permet à l'épouse et à la mère de trouver une place dans cette construction théologique de l'idéal familial, en récapitulant la perfection de la soumission au Dieu Père, l'absolu du dévouement maternel et la préservation parfaite de la pureté ».

[36] Étienne Fouilloux, « Femmes et catholicisme dans la France contemporaine » , *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 1995, n° 2.

[37] George Tavard, *La Vierge Marie en France aux XVIIIe et XIXe siècles : essai d'interprétation*, Paris, Cerf, 1998.

[38] Cet effort de diffusion de la dévotion à la Vierge Marie est d'abord porté par les Jésuites dans les toutes premières années du XIXe siècle puis relayé par une série de fondations de congrégations et de confréries. L'Église favorise la revivification des sanctuaires mariaux et en propose de nouveaux, donnant un cadre matériel à cette spiritualité. A partir de 1830, les apparitions de la Vierge se multiplient : celle de la rue du Bac à Catherine Labouré, puis celle d'Ars en 1840, de Bernadette Soubirous en 1858, enfin Pontmain en 1871. Les graines semées entre 1800 et 1830 portent leurs fruits : la dévotion à la Vierge connaît un essor fulgurant entre 1830 et 1850 pour culminer pendant les premières années du Second Empire. Observant ses contemporains, Frédéric Ozanam écrit en 1832 : « La dévotion à la Sainte Vierge a pris un vaste développement. Des paroisses entières se portent à Fourvière (…) ». Tous les aspects de la vie catholique sont touchés : la liturgie est infléchie et intègre à partir des années 1840 le « mois de Marie » dédié à la Vierge ; de multiples publications proposent des prières adaptées ; la médaille miraculeuse devient un objet de piété incontournable.

événements a été, d'une manière ou d'une autre, médiatisé par le clergé[39]. Il faut examiner les raisons pour laquelle l'Église a animé et encouragé ce type de spiritualité. Pourquoi cette mise en avant de la Vierge Marie ? Quel était le projet des autorités ecclésiastiques ? Le culte marial présente un intérêt double pour l'Église.

Tout d'abord, c'est un moyen de mobiliser les femmes dans la reconquête des âmes sans risquer de tempête anticléricale : la spiritualité mariale permet d'afficher des dévotions et des modèles en accord avec la conception dominante de la famille et de la féminité, de reprendre le discours général qui associe féminité et moralisation. Mais le projet est aussi de proposer un lieu de politisation discrète des femmes dans le sens des intérêts de l'Église, par le biais d'une forme de spiritualité qui semble au-dessus de tout soupçon[40]. En effet, il faut pouvoir se défendre des accusations des anticléricaux qui dénoncent, à partir des années 1840, les Jésuites qui disposeraient d'une « armée féminine » au service de l'Église. Ainsi le culte marial répond aux attentes de « la société tout entière, y compris les hommes aux opinions les plus avancées, qui veut que les femmes aient de la religion[41] » tout en étant compatible avec l'action des femmes dans le monde.

La promotion de ce culte est aussi utile à l'intérieur de l'institution catholique. Le modèle de la Vierge permet d'affirmer le rôle maternel et domestique des femmes tout en justifiant leur intervention dans la sphère publique voire politique[42]. C'est la maternité qui légitime le rôle joué à l'extérieur de la famille. De cette façon, le culte marial rend cohérent un discours sur le genre qui combine action dans le monde et confinement des femmes au privé. Elle offre un modèle d'identification aux femmes qui voudraient intervenir dans le

---

[39] L'élan initial est donné par la Compagnie de Jésus, directement liée au Pape. Un peu plus tard, le développement des congrégations, confréries et Enfants de Marie est encadré et encouragé par directeurs de conscience et curés. Ces derniers sont par ailleurs les fers de lance du mouvement de reconstruction des sanctuaires. Une même logique préside à la reconnaissance de l'authenticité des apparitions de la Vierge, qui sont validées par les autorités ecclésiastiques ; l'expérience des mystiques est d'ailleurs médiatisée par leurs confesseurs. Partout, au fil de ces années, le clergé met en avant cette spiritualité, organisant des cérémonies de couronnement de la Vierge qui connaissent un grand succès. Depuis le clergé des paroisses jusqu'à Rome, l'institution relaie et encourage la dévotion à la Vierge qui atteint son apogée en 1854 avec la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception par Pie IX.

[40] Plusieurs chronologies coïncident : Rebecca Rogers montre qu'on assiste entre les années 1800 à 1830 à la construction de l'association féminité/famille/morale ; puis que les années 1830-1870 voient le triomphe de l'idéologie domestique. La chronologie du succès de la dévotion à Marie correspond donc, globalement, à la chronologie générale de la pensée de l'éducation des filles : la survalorisation de la maternité intervient dans les années 1830 à 1848, soit exactement les années d'essor de la spiritualité à la Vierge. Rebecca Rogers, *Les bourgeoises au pensionnat*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007.

[41] *Ibid.*, p. 48.

[42] Magali Della Sudda, Laura Lee Downs et Lucetta Scaraffia, *Une activité politique féminine conservatrice avant le droit de suffrage en France et en Italie*, *op.cit.*

monde sans contredire par ailleurs le discours théologique sur la répartition des rôles selon le genre, que la maternité soit concrète ou symbolique, comme dans le cas des religieuses. Le culte marial apparaît ainsi comme « une langue pour dire, de manière à peine cryptée, leurs revendications[43] » et leur désir d'implication dans d'autres espaces que ceux qui leur sont assignés. Quel est le rôle de la pratique de la direction de conscience dans cette diffusion de la dévotion à la Vierge Marie ? Que révèlent les correspondances de direction ?

Dans les échanges étudiés, la Vierge Marie n'est pas un personnage central. Par exemple, les lettres de direction de Léopold Beaudenom, publiées pour édifier le public, ne contiennent que vingt et une occurrences de la Vierge Marie pour un ouvrage de quatre cent cinquante sept pages. Plus significatif peut-être, les lettres originales du corpus ne la mentionnent que rarement. Ses fêtes permettent de dater les lettres[44]. Le succès de cette spiritualité transparaît surtout dans la description des pratiques : le rosaire ou le pèlerinage à Lourdes[45]. Par contre, on trouve très peu de traces de réflexion approfondie sur cette figure de la Vierge, que ce soit du côté des directeurs ou des dirigé·es : seule la correspondance échangée entre Armand de Ponlevoy et Adélaïde Mignon témoigne d'une véritable attention[46]. Pourtant, la direction de conscience aurait dû être le lieu privilégié de diffusion de la piété mariale puisque c'est un cadre qui est dédié au conseil spirituel. S'il n'est pas possible de tenir un discours général à partir d'un échantillon aussi réduit, quelques hypothèses émergent cependant.

Dans l'économie générale du discours de l'Église, il est possible que la spiritualité mariale soit plus importante dans les exhortations publiques que dans les dévotions privées. Cela irait dans le sens du propos déjà cité d'Etienne Fouilloux, lorsqu'il estime que la dévotion mariale a été encouragée par les clercs à partir de leur perception des attentes du public féminin, plutôt qu'en réponse à une demande de ce public. Il faudrait se pencher plus précisément sur cette appropriation intime de la piété mariale, qui est visible dans les journaux de jeunes filles mais absente des échanges de direction des femmes et des hommes adultes entre 1850 et 1914[47]. On peut par conséquent se poser la question du degré d'intériorisation de la dévotion mariale. Par ailleurs, l'enthousiasme général à l'égard du culte

[43] Claude Langlois, *Le continent théologique : explorations historiques*, Rennes, PUR, 2016, p. 47.

[44] ASS, Fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 31 mai 1861. Seule la mention de « Visitation de la Vierge » est indiquée à la place de la date.

[45] AICP, Fonds Hulst, RH5, Hulst à Mathilde Châteaurenard, 28 octobre 1882.

[46] J'y reviendrai lors du développement de l'histoire de cette direction en fin de chapitre.

[47] Caroline Muller, *La plume et le chapelet. Visions de la vie religieuse des jeunes filles à travers des écrits personnels (1830-1890)*, mémoire de Master 1, ENS de Lyon, Lyon, 2010.

marial masque des critiques parfois très vives de ces formes de spiritualité de la part du clergé lui-même[48]. Si les femmes s'investissent dans le culte marial pour légitimer leur action dans le monde, en interaction avec le clergé, il n'est pas certain qu'on puisse en tirer des conclusions au sujet de leur foi. Je rejoins ici l'analyse de Jan Art[49] qui critique le manque de recul des études qui ont associé très rapidement « culte marial » et « féminisation du catholicisme », les arguments avancés étant souvent biaisés par les stéréotypes à l'œuvre sous la plume des chercheurs[50].

Ainsi voit-on se dessiner, par le biais du culte marial, la manière dont l'Église perçoit le rôle des femmes dans la reconquête des âmes à mener : elles sont des partenaires privilégiées. À partir du deuxième tiers du XIXe siècle, le clergé en tire des conséquences et élabore une stratégie pastorale fondée sur leur participation à la rechristianisation de la société. Dans cette perspective, la direction de conscience est un outil pour les orienter vers les actions les plus efficaces.

[48] Voir le chapitre 7.

[49] Jan Art, « The Cult of the Virgin Mary, or the feminization of the male element in the Roman Catholic Church? A psycho-historical hypothesis », dans *Gender and christianity : beyond the feminization thesis and gender christianity in modern Europe*, Leuven, Leuven University Press, 2012, p. 72-83.

[50] On retrouve la même critique, plus explicite encore, sous la plume de Carol Harrison dans son dernier ouvrage : « The slippage from numbers to culture in the scholarship of the feminization of religion tends to maintain Michelet's history, only purged of its overt misogyny » : Carol E. Harrison, *Romantic Catholics : France's postrevolutionary generation in search of a modern faith*, *op. cit.*, p. 18.

II Guider le geste. Reconquête des âmes et direction de conscience

Que signifie « reconquérir les âmes » ? Il s'agit d'abord d'obtenir la conversion des personnes qui s'étaient éloignées du catholicisme à partir du XVIIIe siècle et pendant la Révolution de 1789. Plus globalement, l'objectif est de restaurer l'influence de l'Église dans la société française à une période de contestation de ses prérogatives — bien que cette contestation dépende étroitement du moment et du régime[51]. Cette contestation est corrélée à la montée progressive du sentiment de l'Église catholique de France d'être une « forteresse assiégée », ce qui la conduit à tenter de construire une influence dans d'autres espaces que celui de l'arène politique et du débat public. Dans cette perspective, le clergé choisit de s'appuyer sur les femmes catholiques désormais envisagées comme une véritable armée missionnaire au service de la reconquête des âmes.

A. L'élaboration d'une stratégie fondée sur les femmes

La déséquilibre de la pratique religieuse catholique entre hommes et femmes, dite « dimorphisme sexuel[52] », attire très tôt l'attention du clergé. Partout où des mesures ont été effectuées[53], le niveau de pratique des femmes est plus élevé que celui des hommes : elles sont plus nombreuses à la messe et à la confession annuelle[54]. Ce phénomène est bien connu de l'historiographie : « dans tous les cas, les différences de pratiques entre hommes et femmes dans le catholicisme étaient déjà devenues évidentes au tout début du XIXe siècle[55] ».

---

[51] Matthieu Brejon de Lavergnée et Olivier Tort (dir.), *L'union du trône et de l'autel ? : politique et religion sous la Restauration*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2012. René Rémond, *L'anticléricalisme en France, de 1815 à nos jours*, Paris, Fayard, 1976.

[52] Étienne Fouilloux, « Femmes et catholicisme dans la France contemporaine », *op.cit*.

[53] Fernand Boulard, *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français au XIXe siècle*, *op. cit.*

[54] Ralph Gibson, *A social history of French catholicism (1789-1914)*, *op. cit.*, p. 180-181. « In Paris, in 1864, in the eight parishes of the banlieue for which we have figures, only 25 men out of a population of about 13,000 took Easter communion; the cure of Bobigny reported about 50 communions, exclusively women and children ».

[55] *Ibid.*, p. 183. « In any case, sex differences in catholicism had already been evident at the beginning of the nineteenth century. »

Suivant Patrick Pasture, il est même probable que cet écart de pratique se soit creusé bien en amont du XIXe siècle[56].

Ce constat conduit le clergé à considérer que les femmes sont ses meilleures alliées dans la reconquête des âmes. La lecture de ces discours donne l'impression trompeuse qu'il n'existe pas d'hommes restés catholiques et soucieux de défendre l'Église alors que ceux-ci sont nombreux et que leur palette d'action est variée[57]. L'assimilation de la féminité à la spiritualité est ni nette et exclusive qu'il est possible que cela ait produit chez certains hommes l'impossibilité d'articuler leur identité de genre à leurs convictions religieuses.

Cette stratégie relève d'une forme de pragmatisme : le soin de l'autre, domaine du féminin, permet de combiner moralisation de la société et conversion des groupes pris en charge[58]. Ce soin concerne le corps mais aussi l'esprit : il est essentiel d'éduquer les enfants dans le catholicisme afin que ceux-ci préparent l'avenir. Les mères sont des vecteurs privilégiés de la transmission de la foi et des pratiques religieuses[59]. C'est ce double aspect qui pousse le clergé catholique à faire des femmes les fers de lance de la reconquête des âmes : leur attachement plus marqué à la religion et leur rôle dans le soin de l'autre, dans la famille ou ailleurs. Les directeurs de conscience poussent certaines d'entre elles à assumer clairement cette « grande fonction maternelle ». Le père Didon invite Thérèse Vianzone à devenir enseignante :

> Il faut que vous vous prépariez à former des femmes intelligentes et fortes comme ces chrétiennes des premiers temps auxquelles Jérôme enseignait les plus sublimes mystères de Dieu, ou comme ces mères de l'époque des martyrs qui mettaient au monde des êtres courageux sachant mourir et sachant vivre. Ne perdez jamais de vue cette œuvre, elle sera l'honneur de votre vie active, et c'est par elle que vous remplirez en esprit cette grande fonction maternelle par laquelle les femmes de notre temps pourront sauver le monde et aider les apôtres militants[60].

---

[56] Patrick Pasture, Jan Art, et Thomas Buerman, *Gender and christianity in modern Europe : beyond the feminization thesis*, *op. cit.*, p. 12.

[57] Je reviendrai un peu plus tard sur le sujet mais il convient de mentionner d'emblée Matthieu Brejon de Lavergnée, *La Société de Saint-Vincent-de-Paul à Paris au XIXe siècle (1833-1871), prosopographie d'une élite catholique fervente*, Lille, Atelier national de Reproduction des Thèses, 2008.

[58] La thèse d'Anne Jusseaume devrait bientôt pouvoir éclairer nombre de ces points : « Les congrégations religieuses féminines et le soin aux malades pauvres à Paris au XIXe siècle » sous la co-direction de Jean-François Chanet et Philippe Boutry depuis 2010 au Centre d'Histoire de Sciences Po.

[59] Jean Delumeau, *La religion de ma mère, le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, Paris, Cerf, 1992.

[60] Didon et Thérèse Vianzone, *Lettres du R.P. Didon, de l'Ordre des frères prêcheurs, à Mademoiselle Th. V.*, Paris, Plon-Nourrit, 1903, p. 44.

On trouve ici les traces du retour d'une spiritualité qui valorise les saintes médiévales et antiques et les érige en modèles pour les femmes du XIXe siècle. Cette « mission » se déploie dans les domaines les plus variés et vise à toucher toutes les classes sociales. Le développement des pensionnats tenus par les religieuses est un « moyen de moraliser et christianiser des groupes sociaux spécifiques[61] », les bourgeoises des nouvelles classes moyennes ; le soin aux plus pauvres et aux malades permet de toucher les classes les plus populaires[62]. Dans tous les cas, c'est le modèle maternel qui sert de point d'appui et de justification à l'intervention des femmes.

Je voudrais maintenant analyser comment la pratique de la direction de conscience s'intègre à ce projet général de conversion de la société française qui tire parti des rôles assignés aux femmes. Les directeurs de conscience jouent un double rôle : un rôle pratique d'organisation, d'animation et d'accompagnement des initiatives prises par les femmes, un rôle symbolique de contrôle et de légitimation de leur action.

B. Guider la reconquête. À la tête des armées féminines, le directeur de conscience

1 Les armes féminines de la reconquête

Dans le cadre de cette reconquête, les initiatives associatives des femmes se sont multipliées. Cette floraison a retenu l'attention des historien·nes. Par le biais des congrégations[63], des associations[64] ou des missions[65], les femmes investissent tous les espaces

[61] Rebecca Rogers, *Les bourgeoises au pensionnat*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, *op. cit.*, p. 199.

[62] Claude Langlois, René Rémond, et Jacques Le Goff, « Féminisation du catholicisme », dans *Histoire de la France religieuse*, Paris, Seuil, 1991, vol. 3, p. 196 : « Or, au même moment, des fondateurs de nouvelles congrégations religieuses, prenant acte de la durable désaffection religieuse masculine, élaborent une stratégie de reconquête en deux temps : ils misent, pour l'avenir, sur l'éducation des filles, futures épouses et mères chrétiennes – d'où l'expansion rapide des pensionnats pour les classes moyennes et les nouvelles manifestations d'un intérêt pour la formation des filles – et comptent, pour le présent, sur les nouvelles sœurs garde malade préposées à ramener à leur mort ceux qui s'étaient éloignés de la religion ».

[63] Claude Langlois, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Paris, Cerf, 1984, 776 p.

[64] Sylvie Fayet-Scribe, *Associations féminines et catholicisme : de la charité à l'action sociale, XIXe-XXe siècles*, Paris, Éditions Ouvrières, 1990.

[65] Philippine Duchesne et Chantal Paisant, *Les années pionnières, 1818-1823 : lettres et journaux des premières missionnaires du Sacré-Cœur aux Etats-Unis*, Paris, Cerf, 2001.

géographiques auquel l'engagement catholique leur donne accès : les villes et leurs bas-fonds, les horizons lointains, tout autant que le village ou la paroisse. Elles sont aussi présentes dans l'élaboration des spiritualités qui répondent à de nouvelles nécessités politiques : le regain et l'inflexion de la dévotion au Sacré-Cœur ont d'abord été portés par des groupes féminins[66]. C'est la notion de maternité qui a permis de justifier cette présence des femmes dans des espaces que les discours normatifs leur refusaient : la maternité concrète, mais aussi la maternité spirituelle et la maternité sociale. La religieuse, la missionnaire ou la femme engagée dans une association de consommatrices[67] actualisent leur rôle maternel dans d'autres espaces que celui de la famille. Quel que soit le terrain, les initiatives féminines ont permis à l'Église de maintenir ou de regagner une présence dans tous les interstices de la société française[68].

Les directeurs de conscience poussent leurs dirigées à intervenir dans toutes ces sphères au nom de leur maternité. Le père Didon poursuit sa lettre à Thérèse Vianzone en lui expliquant que sa place est dans le « bataillon des mères » :

> Nous avons de grandes œuvres à accomplir. La jeunesse féminine, aussi bien que la masculine, est élevée déplorablement; il est urgent que des mains intelligentes la ressaisissent et la préparent pour les luttes de l'avenir. Le règne de Dieu souffre violence de tous les côtés si nous ne le défendons pas en déployant autour de la forteresse attaquée un bataillon de vraies mères, une phalange d'hommes mieux trempée que l'acier, il faut tout craindre. J'aime à vous redire ces choses. Il est nécessaire que vous les graviez au plus intime de votre cœur et qu'elles vous aident dans ce travail de formation auquel vous êtes

[66] Jacques Benoist, *Le Sacré-Cœur de Montmartre, Le Sacré-Cœur des femmes : de 1870 à 1960 ; contribution à l'histoire du féminisme, de l'urbanisme et du tourisme*, Paris, Ed. Ouvrières, 2000.

[67] Marie-Emmanuelle Chessel, « Le genre de la consommation en 1900. Autour de la Ligue sociale d'acheteurs », *L'Année sociologique*, 2011, vol. 61, nº 1, p. 125.

[68] Pourquoi un tel succès du côté des femmes ? Pourquoi un tel investissement des femmes dans un système religieux qui promeut, en dernière instance, un système patriarcal ? Hazel Mills a montré l'attractivité de la carrière religieuse féminine et les opportunités qu'elle offrait ; plus largement, cette mission de moralisation et de catholicisation a pu être appropriée et reformulée par des femmes catholiques dont les perspectives étaient limitées par le système de genre en place. Voir Hazel Mills, « Saintes Sœurs and Femmes Fortes : Alternative Accounts of the Route to Womanly Civic Virtue and the History of French Feminism » dans *Wollstonecraft's daughters : womanhood in England and France, 1780-1920*, Manchester, Manchester University Press, 1996, p. 135-150. On pourrait lire toute cette gamme d'associations comme des réponses à toutes les formes d'exclusion subies par les femmes. Issues de la bourgeoisie ou de l'aristocratie, les femmes de ces groupes n'ont pas d'autres voies que la famille ou l'engagement religieux alors que les femmes des milieux populaires sont de plus en plus souvent salariées et y gagnent une forme d'autonomie, au moins économique. La religion légitime la reformulation des normes de genre : l'investissement de l'espace public est médiatisé par la consommation et le soin, par les territoires attribués à la féminité ; l'espace politique et national par la spiritualité au Sacré-Cœur ou encore les ligues, espaces de politisation inédits. Suivant le propos de Magali Della Sudda, « sous la IIIe République, le catholicisme offre un terrain propice à une politique non institutionnelle dans la mesure où l'Église est dépossédée de ses instruments habituels d'exercice du pouvoir temporel et tente d'y pallier en mobilisant et politisant certains individus et objets » ; de même l'engagement dans les associations de défense des mères permet d'accéder à ce qu'Anne Cova appelle une « citoyenneté sociale » : Anne Cova, *Au service de l'Eglise, de la patrie et de la famille. Femmes catholiques et maternité sous la Troisième République.*, Paris, l'Harmattan, 2000.

désormais soumise. Je compte sur vous comme sur une ouvrière intelligente et dévouée sans mesure[69].

Ce succès des associations féminines et des congrégations, la surreprésentation des femmes dans toutes les institutions catholiques, s'expliquent ainsi par une demande sociale, aussi bien du côté des femmes que des groupes qui reçoivent leurs services. Claude Langlois souligne que le premier essor congréganiste, sous l'Empire, est favorisé par la politique napoléonienne d'aide à l'installation et au noviciat. Il s'agit de promouvoir une religion socialement utile pourvoyeuse de services que l'État ne prend en charge que tardivement : l'assistance sociale et l'instruction primaire, notamment des filles[70]. Les fondatrices de ces congrégations sont issues de la bourgeoisie moyenne[71]. L'établissement de ce maillage congréganiste est fortement encouragé par les évêques. À tous les niveaux, le clergé cherche à encadrer ou initie l'action des femmes. Dans cette perspective, la direction de conscience est un outil au service des stratégies de reconquête menées par l'Église.

En effet, dans ces formes variées d'action sociale, politique et spirituelle, la figure du directeur de conscience n'est jamais très loin. Il est omniprésent dans la plupart des travaux consacrés à ces groupes féminins, sans pour autant avoir fait l'objet d'analyses spécifiques. Relais indispensables entre les laïcs et l'institution catholique, conseillers privilégiés des femmes catholiques, leur rôle est crucial à plusieurs égards. Ils accompagnent les initiatives ou les impulsent ; ils animent les réseaux ; ils mettent à disposition des femmes leurs capitaux sociaux et financiers. Ils sont aussi là pour contrôler et encadrer les projets et les mettre en conformité aux consignes reçues par Rome, et plus globalement pour orienter l'action dans le sens des priorités définies par l'Église.

---

[69] Henri Didon, *Lettres du R. P. Didon, de l'ordre des frères prêcheurs, à mademoiselle Th. V.*, Paris, Plon-Nourrit, 1901, p. 62.

[70] Françoise Mayeur, *L'éducation des filles en France au XIXe siècle*, Paris, Hachette, 1979. Sarah Ann Curtis, *Educating the faithful : religion, schooling, and society in nineteenth-century France*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 2000.

[71] Claude Langlois, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, *op. cit.*, p. 271.

2 Guider le geste. Direction de conscience et gestion de projet

C'est bien souvent dans le cadre de la conversation entre le directeur et la dirigée que naissent les projets. Dans le cas des congrégations, l'encouragement et l'avis favorable du directeur de conscience sont indispensables : il est le rouage qui permettra ensuite la reconnaissance de l'institution romaine. Une fondatrice a besoin des appuis de son conseiller spirituel qui légitime sa démarche : la naissance d'une congrégation n'est jamais le produit d'une aventure purement individuelle[72] . Le renouveau de la spiritualité au Sacré-Cœur, le vœu national pour la construction de la basilique de Montmartre résultent eux aussi de collaborations intenses entre directeurs, souvent jésuites, et femmes dirigées[73]. Quelques noms se retrouvent dans toutes les initiatives ; on peut citer par exemple le père Stanislas du Lac et ses liens avec les Mun, les Riant et la famille Mignon[74], mais aussi le père Chambellan qui dirige Adèle Granier, ou encore Mgr Dupanloup ou l'abbé Huvelin et leurs réseaux à partir des années 1850.

On retrouve la même logique dans le développement des associations féminines, qu'elles s'intéressent à la sphère politique ou sociale. Bruno Dumons et Magali Della Sudda ont posé des jalons pour l'étude de cette complicité entre directeurs et dirigées dans le cadre d'expériences de politisation originales. La Ligue des Femmes Françaises (LFF) se donne pour objectifs la collecte de subsides destinées à lutter contre les mesures anticléricales de Waldeck Rousseau en 1901, et de préparer les élections législatives de 1902. Bruno Dumons écrit que :

> La création de la LFF résulte de la rencontre de trois personnes sur le terreau lyonnais du catholicisme intransigeant. L'idée a d'abord été celle d'un jésuite, le père Antonin Eymieu (1861-1933), directeur spirituel influent, qui a convaincu l'une de ses fidèles protégées, Jeanne Lestra, de prendre la tête d'une organisation militante pour faire échec aux ennemis de la foi lors des élections législatives de 1902. Celle-ci a sollicité le concours d'une autre femme, la comtesse de Saint-Laurent, dont la forte personnalité et l'appartenance nobiliaire ont contribué à mobiliser une partie de la France des châteaux[75].

Dans cette effervescence associative, Antonin Eymieu est au cœur de multiples projets et son

[72] *Ibid.*, p. 165.

[73] Jacques Benoist, *Le Sacré-Cœur de Montmartre, Le Sacré-Cœur des femmes de 1870 à 1960 ; contribution à l'histoire du féminisme, de l'urbanisme et du tourisme, op. cit.*

[74] Voir l'histoire de direction qui clôt ce chapitre : le lien de direction entre Stanislas du Lac et Adélaïde Mignon.

[75] Bruno Dumons, « Mobilisation politique et ligues féminines dans la France catholique du début du siècle », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 2002, nº 1, p. 39-50.

influence est déterminante dans les choix de ses dirigées :

> Ainsi se dessine, à travers le père Eymieu, l'emprise des jésuites lyonnais, de la Congrégation et de la Compagnie de Jésus sur ce mouvement de femmes catholiques. Jeanne Lestra ne prend aucune décision sans en aviser le père Eymieu, et ce dernier dépend étroitement de ses supérieurs[76].

À l'échelle collective, le directeur de conscience oriente les décisions prises par les comités d'organisation, selon les consignes des supérieurs, des évêques et/ou de Rome. Au niveau individuel, il conseille ses dirigées sur leur action, relie spiritualité et militantisme, participant au développement d'une conscience politique dans le secret de l'échange. Dans cette perspective, la direction de conscience se présente comme « dispositif souple de subjectivation politique[77] » :

> La parole politique des individus ou des groupes sociaux jusqu'alors muets à cet égard se déploie dans cette relation où le fidèle interroge le prêtre sur la conformité de ses opinions et de ses pratiques. C'est en ce sens que l'on peut parler de subjectivation politique dans un cadre clérical, la direction agissant comme un révélateur de la conscience politique.

À partir des années 1870 et l'installation de la IIIe République, influencer les électeurs devient crucial. Sans être toujours intégrés à des associations, directeurs et dirigées peuvent faire équipe pour peser sur les électeurs dans le sens d'un vote de défense de l'Église[78]. Ce renouvellement du répertoire d'action[79] est porté par les liens entre directeurs, confesseurs et dirigées. Cela contribue à « l'émergence d'un espace social intermédiaire où les femmes sont invitées à défendre publiquement leurs convictions religieuses et familiales tout en restant encore sur le seuil des bureaux de vote[80]. »

Au sein du corpus étudié, la plupart des correspondances portent la trace de ces indications multiples des directeurs, à l'échelle collective ou individuelle. Le père Olivaint demande à Madame Levavasseur de fournir une maison à un groupe de la congrégation enseignante de la Visitation :

---

[76] Anne Cova, *Au service de l'Église, de la patrie et de la famille. Femmes catholiques et maternité sous la Troisième République*, Paris, l'Harmattan, 2000, p. 72-73.

[77] Magali Della Sudda, « « La politique dans la sacristie ». Une mise en forme de la politique informelle par le clergé sous la IIIe République », dans Nicolas Offerlé (dir.), *La politique sans en avoir l'air : aspects de la politique informelle XIXe-XXIe siècle*, PUR, Rennes, 2012, p. 232.

[78] Magali Della Sudda, « "La politique dans la sacristie". Une mise en forme de la politique informelle par le clergé sous la IIIe République », *op. Cit.* Voir aussi Yves Déloye, *Les voix de Dieu. Pour une autre histoire du suffrage électoral : le clergé catholique français et le vote. XIXe-XXe siècles*, Paris, Fayard, 2006.

[79] *Ibid.*, p. 138.

[80] *Ibid.*, p. 215.

> Je vous recommande une [illisible] bien bonne œuvre : 40 et qq [sic] pauvres religieuses de la Visitation [illisible] […] qui voudraient trouver une maison à Versailles. Vous pouvez être d'un grand secours. Je vous bénirais de vous mettre à disposition de la Supérieure mère Albertine de Chantal[81].

Les directeurs, par l'entremise de leurs dirigées, négocient avec les puissants qui sont en mesure de soutenir ou de freiner leurs initiatives. En 1881, le père du Lac mobilise la riche aristocratie russe via Madame Narishkine, sa dirigée, pour soutenir à distance et faire autoriser des cercles d'édification féminins à destination des ouvrières. Les hommes dirigés ne sont pas en reste : la correspondance de Maurice de Lestrange avec le père Janvier montre les liens que ce dernier entretient avec l'Action Libérale Populaire. Maurice de Lestrange joue le rôle d'intermédiaire et rencontre Jacques Piou en 1905 : « Mon cher Père, Je sors de mon entrevue avec Mr Piou qui m'a reçu très aimablement et il a approuvé le règlement suivant que j'avais préparé et qui doit être conforme à vos intentions[82]. »

On pourrait multiplier les exemples de cette fonction sociale du directeur de conscience : ses rôles sont multiples et épousent la créativité déployée par les femmes pour se mêler au débat en dépit de leur non-inclusion dans les formes visibles et institutionnelles de la sphère politique. Coordination, conseil, soutien, animation sont autant de tâches que les directeurs se donnent dans ce projet de reconquête des âmes ; l'essentiel de ces tâches est peu visible, ce qui a alimenté les discours anticléricaux dénonçant un complot jésuite contre les intérêts du pays[83].

3 Optimiser et contrôler la reconquête

Le lien entre directeurs et dirigées permet à l'institution de contrôler les projets menés par les différents groupes. Cet encadrement relève de plusieurs logiques : éviter le développement de projets jugés inappropriés[84], réaffirmer l'autorité des clercs sur le monde des laïcs dans un contexte où ces derniers sont les fers de lance de la reconquête catholique[85].

[81] Archives Françaises de la Compagnie de Jésus (AFJ), fonds Olivaint, H.01.32/D, Olivaint à Levavasseur, 6 avril 1865.

[82] Archives de la Province Dominicaine de France (APDF), fonds Janvier, V, 4, 300, Henriette de Lestrange au père Janvier, 27 février 1905.

[83] Jules Michelet, *Du prêtre, de la femme, de la famille*, Paris, Comptoir des imprimeurs-unis, 1845.

[84] Bruno Dumons, « Mobilisation politique et ligues féminines dans la France catholique du début du siècle », *art. cit.* L'auteur montre comment Rome intervient après la défaite de 1902 pour inviter la Ligue des Femmes Françaises à se rallier à l'Action Libérale Populaire de Jacques Piou, par l'intermédiaire de la Compagnie de Jésus.

[85] Pierre Pierrard, *Les laïcs dans l'Église de France : XIXe-XXe siècles*, Paris, Ed. Ouvrières, 1988.

Au niveau du genre enfin, le discours du directeur de conscience est un lieu d'aménagement des normes qui pèsent sur les femmes : il rend possible et légitime les écarts de pratique face à la naturalisation des sexes et l'assignation à des rôles qui en découle, au nom d'un idéal plus élevé encore, l'idéal spirituel. Dans le secret de la conversation, il tient des positions qui ne rejoignent pas toujours le discours public de l'Église au sujet des hommes et des femmes. Le lien intime qui se noue dans la direction de conscience dévoile les capacités et les personnalités de chaque dirigée et permet de mieux gérer les « ressources humaines » dont l'Église dispose. Ils encouragent mais aussi dissuadent d'après le profil de la dirigée. Cela peut susciter des conflits et des négociations. Peu après le début de sa direction, Madame Rakowska s'interroge sur le cadre qui lui conviendrait le mieux afin d'être utile à l'Église :

> J'envisage, avec calme, douceur, et avec un grand bonheur mon entrée au noviciat ; la vie toute nouvelle qui commencera pour moi me comble de joie ! Noviciat dans un Tiers-Ordre ou chez les Filles du Cœur de Marie[86] ?

Mgr Baudrillart l'oriente alors vers les Filles du Cœur de Marie. L'expérience tourne court. Madame Rakowska supporte difficilement qu'une autre femme prétende lui donner des conseils spirituels : « Hier, déjeuner intime, avec Melle Gevins ? Pourquoi avez-vous voulu m'enrôler là-dedans Mgr, sans connaître la Société, je ne l'ai jamais bien compris[87] ? ». Ce constat d'échec n'est pas le premier pour Madame Rakowska qui a déjà cherché à s'intégrer à plusieurs autres associations. Son directeur jette l'éponge et finit par lui conseiller de ne rien changer à sa vie présente :

> J'ai lu votre lettre avec la plus grande attention ; elle contient beaucoup de bonnes choses. Ne vous tourmentez pas. Je vous ai trouvée préoccupée de mener une vie quasi religieuse et je vous ai proposé ce qui, en dehors des filles de Marie, me paraissait le mieux. Cela ne vous va pas ; c'est bien, mais vous n'êtes plus en âge de toutes autres choses[88].

Ce type de réflexions et négociations se produit aussi quand la dirigée souhaite développer un projet. La Vicomtesse d'Adhémar voudrait créer une structure d'enseignement :

> Je veux vous confier des projets d'avenir lointains dont l'idée se précise à mesure que je m'y attache. Je désire entreprendre un travail utile quand l'éducation de mes enfants ne m'occupera plus. […] Mais quel sera ce travail ? Je me le demande depuis longtemps. Mes idées commencent à se classer et je vois que je me consacrerai à l'éducation de la jeunesse.

[86] AICP, Fonds Baudrillart, RBA35, Rakowska à Baudrillart, 25 août 1909.
[87] AICP, Fonds Baudrillart, RBA35, Rakowska à Baudrillart, 13 janvier 1911.
[88] AICP, fonds Baudrillart, RBA35, Baudrillart à Rakowska, 14 janvier 1911.

> J'avais pensé donner quelques conseils écrits. C'eut été le moyen le plus facile. Mais qu'aurais je ajouté à tout ce qui existe déjà ? Mgr Dupanloup a dit aux jeunes filles tout ce qu'on peut leur dire de bon, de beau, de juste, d'actuel. Prendre la plume après lui, quelle ambition ! […] D'ailleurs, la transformation que j'entrevois dans l'éducation des jeunes filles ne s'accomplira pas par un livre. Depuis que l'enseignement sans Dieu, s'attaquant à la femme, sème sur notre sol français les lycées de filles et prépare à Sèvres des femmes professeurs dont quelques unes — j'en connais — sont extrêmement redoutables, par l'intelligence, le savoir et une absence de principes sur laquelle se greffe le mépris du catholicisme […] Mais, suis-je appelée à cet apostolat ? Je n'en sais rien. J'y pense jour et nuit. Vous êtes mon directeur. Dites moi seulement si je peux continuer à y penser[89].

L'abbé Frémont se montre sceptique et l'encourage plutôt à rester sur un projet initial d'ouvrage, ce qu'elle fait[90]. Lorsque les projets aboutissent, c'est leur forme et leur gouvernance qui peuvent ensuite poser problème : dans quelle mesure ces femmes catholiques peuvent-elles être autonomes vis-à-vis du pouvoir du clergé[91] ? Doivent-elles et peuvent-elles s'approprier les structures qui conviennent aux groupes masculins ? Du côté du clergé, comment rendre compatibles le discours défendant la place des femmes dans le foyer et le privé et celui qui les pousse à intervenir dans toutes les sphères de la société ? C'est la spiritualité à la Vierge qui permet de tenir ensemble ces deux exigences.

La maternité devient donc, entre 1800 et 1850, un apostolat. Si on en a vu les conséquences sociales, politiques et spirituelles, il reste à s'intéresser aux effets d'un tel discours dans le cercle de la famille concrète. Comment les mères ont-elles perçu cette exhortation à convertir et moraliser leur entourage ? Quelle place occupe la direction de conscience dans ces interactions ? Les directeurs, s'appuyant sur une spiritualité héritée de François de Sales, définissent et diffusent le modèle de la « religieuse domestique » : la femme mariée, mère ou non, qui revêt toutes les apparences de la vie des laïcs tout en ayant une vie intérieure semblable à celle des religieuses[92].

---

[89] Georges Frémont, *Histoire d'une direction, correspondance. 1884-1892 et 1893-1912*, Paris, Bloud et Gay, 1931, p. 255. Adhémar à Frémont, 13 juillet 1891.

[90] *Ibid.*, p. 256. Frémont à Adhémar, 17 juillet 1891. « Vous êtes très capable de composer un ouvrage de valeur sur l'éducation, mais comment ferez vous pour fonder un pensionnat et le diriger ? »

[91] Silvia Mostaccio, Marina Caffiero, Jan De Maeyer, Pierre-Antoine Fabre, et Alessandro Serra, *Échelles de pouvoir, rapports de genre*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain, 2014. Voir en particulier la contribution de Sarah Barthélémy, « Un modèle disputé. Les Fidèles Compagnes de Jésus face à la Compagnie », p. 219-233.

[92] Il s'agit en fait d'une adaptation et réappropriation du modèle élaboré par François de Sales au XVIIIe siècle.

III Etre missionnaire dans la famille : le projet spirituel comme lieu de subjectivation

Par le biais des femmes, l'Église assure un quadrillage complet des espaces de la société à convertir. Cette reconquête ne se limite pas à l'espace public. Il est aussi nécessaire d'investir l'intime et la famille, lieux de conversion et de moralisation. Dans cette dernière perspective, la directeur de conscience joue un rôle fondamental puisqu'il dispose d'un accès privilégié aux expériences intimes des personnes, pouvant contribuer à les façonner dans le sens des intérêts de l'Église. Cela se traduit par la construction de modèles de spiritualité qui définissent les mères et épouses comme des « missionnaires dans la famille », chargées, en toute discrétion, de rapprocher leurs enfants et leurs maris des églises. Cet aspect a été peu exploré, sinon sur le mode anticlérical, polémique et misogyne par Michelet. Cette partie vise à examiner l'intuition du polémiste selon laquelle il existerait un schisme dans la famille provoqué par les prêtres :

> Six cent vingt mille filles sont élevées par des religieuses, sous la direction des prêtres. Ces filles seront bientôt des femmes, des mères qui livreront aux prêtres, autant qu'elles pourront, leurs filles et leurs fils. La mère a déjà réussi pour sa fille. C'est elle qui par une obsession persévérante a vaincu les répugnances du père. Un homme qui tous les soirs, après l'agitation des affaires et la guerre du monde, trouve encore la guerre chez lui, peut bien résister quelque temps, mais il faut qu'il cède… Autrement, il n'aura ni trêve ni cesse, ni repos ni refuge […] Si l'homme était tellement ferme, obstiné, persévérant, qu'il résistât à cette épreuve, la femme peut-être ne résisterait pas. « Comment la voir si malheureuse, languissante, inquiète, malade ? Elle maigrit visiblement… J'aime encore mieux sauver ma femme »… Voilà ce que dit l'homme ; s'il n'est vaincu par sa femme, il l'est par son cœur. Le fils quitte le lendemain l'école pour l'école chrétienne, le collège pour le petit séminaire. La fille est menée par la mère triomphante à cette bonne pensée voisine, où le bon abbé confesse et dirige[93].

J'examinerai l'attitude des femmes mariées devant cette exhortation à être missionnaires dans la famille, son articulation avec la direction de conscience (A). Cette incitation à convertir les maris a pu entraîner une sape du principe d'obéissance et de soumission au mari en introduisant l'idée d'intérêts différenciés dans une famille pourtant présentée comme l'indivisible structure de base de la société (B). L'histoire d'Adélaïde Mignon et du père de Ponlevoy met en évidence la façon dont certaines femmes prennent ce rôle de missionnaire très au sérieux (C).

---

[93] Jules Michelet, *Du prêtre, de la femme, de la famille*, Paris, Chamerot, 1861, p. 274.

A. Etre religieuse dans la famille : obtenir la conversion de l'entourage

Un schisme dans la famille ?

Jules Michelet est le seul à avoir proposé un ouvrage dédié à la direction de conscience et à son fonctionnement[94]. Réquisitoire contre les Jésuites, le propos insiste sur les effets délétères de la direction de conscience sur les couples et, en conséquence, sur la société française dans son ensemble, ainsi que la menace qu'elle représenterait pour le Progrès. Quel est le dispositif décrit par Michelet ? Sur quoi fonde-t-il ses accusations ? Quelle réalité recouvrent ses intuitions ? Pour lui, les Jésuites exploitent la situation de solitude des femmes pour créer un lien privilégié avec elles et ensuite les manipuler. Ils les guident ensuite dans le sens des intérêts de l'Église catholique, même si ceux-ci sont contraires à ceux de l'État ou des maris. Dès le mariage, les directeurs de conscience poussent les femmes à conforter l'influence de la religion dans le foyer – influence que Michelet assimile à la personne du directeur – ce qui leur permet de manipuler la famille dans son ensemble, l'objectif étant de lutter contre le manque de religion des maris et d'assurer une emprise sur les enfants. Les épouses exercent alors une forme de chantage auprès de leur mari et menacent de dépérir en cas de résistance et de refus.

Michelet ne croit pas à la possibilité d'une véritable conversion de l'époux par sa femme : il explique la défaite des maris par leur tentative de sauvegarder la concorde et la santé des membres de la famille. Il rejoint là une conception du genre qui rend incompatibles piété et masculinité[95]. Cette défaite se traduit non pas par la conversion du mari, mais par l'envoi des enfants dans des institutions tenues par l'Église[96], assurant l'avenir du

[94] Pour l'analyse détaillée du texte de Michelet, voir le chapitre 1 de ce travail.

[95] Anne-Marie Sohn, *« Sois un homme! »: la construction de la masculinité au XIXe siècle*, Paris, Seuil, 2009. Voir aussi Jan Art et Thomas Buerman, « Anticléricalisme et genre au XIXe siècle. Le prêtre catholique, principal défi à l'image hégémonique de l'homme », *Sextant, Revue du groupe interdisciplinaire d'études sur les femmes et le genre*, 2009, n°27, *Masculinities*, p. 323-337.

[96] Dans le cas de l'envoi des garçons dans les collèges jésuites, Michelet oublie de préciser que la bourgeoisie y voit une solution pour moraliser les fils ; le succès de ces institutions s'explique moins par le chantage décrit que par cette demande d'encadrement des jeunes garçons, y compris par les pères les plus anticléricaux. Dans son journal (APA 71), Claire Pic raconte le départ de son frère René au collège à Lyon. La décision paternelle est justifiée par le manque de discipline du garçon et ses mauvaises lectures, et non par une quelconque recherche de piété : le docteur Pic se tient éloigné des églises, au grand désespoir de sa fille.

catholicisme. Michelet fait écho à la « bataille scolaire[97] » qui éclate entre les tenants d'une éducation « sur les genoux de l'Église[98] » ou dans les écoles de l'État, invitant ce dernier à lutter contre l'influence des congrégations enseignantes qui « tiennent » l'éducation des filles[99].

Que montrent les sources ? Existe-t-il réellement un « schisme dans la famille[100] » ? Comment se comportent les directeurs de conscience ? Les lettres de direction apportent des éléments d'éclairage lorsqu'elles décrivent précisément les situations familiales. Si Michelet est excessif dans ses analyses, il reste que l'écart de pratique religieuse entre maris et femmes existe bel et bien, et transparaît dans la majorité des correspondances[101]. On pourrait multiplier les exemples, qu'il s'agisse des années 1850 ou du début du XXe siècle. L'idée de « schisme » évoque un conflit : là aussi, Michelet voit juste puisque les pratiques de dévotion font l'objet de discussions vives entre maris et femmes. Monsieur de Châteaurenard interdit à sa femme de se baigner dans les eaux miraculeuses de Lourdes[102] ; Madame de Menthon cache ses communions de peur de heurter son mari[103]. L'un des grands *best-sellers* de la littérature catholique, le journal intime d'Elisabeth Leseur[104], met en scène une femme qui dissimule une vie spirituelle intense afin de conserver l'affection de son mari. On retrouve ce désaccord dans les relations entre pères et filles : Claire Pic[105] se voit refuser d'aller à la messe trop fréquemment, tout comme Lucile Le Verrier qui n'est pas autorisée à faire maigre quand elle

---

[97] Bruno Poucet, *L'enseignement privé en France*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 10-16. Lorsque Michelet fait paraître son pamphlet en 1846, les débats sur l'éducation tendent à se durcir devant la place grandissante occupée par les institutions religieuses dans l'éducation des jeunes français·es ; l'ouvrage est destiné à sensibiliser le public aux conséquences de cette emprise. Mais l'appel de Michelet restera pour un temps sans écho, puisque la loi Falloux (1850) va contribuer à renforcer cet état de fait.

[98] Selon le mot de Mgr Dupanloup.

[99] Rebecca Rogers, *Les bourgeoises au pensionnat*, *op. cit*.

[100] Je reviendrai un peu plus tard, et plus en détail, sur la quantification de l'écart des pratiques entre maris et épouses : voir le chapitre 7.

[101] Les correspondances Menthon – Dupanloup ; correspondance Adhémar – Frémont ; correspondance Châteaurenard – Hulst ; correspondance Mignon – Du Lac serviront de matériau à l'analyse.

[102] AICP, fonds Hulst, RH5, Hulst à Châteaurenard, 28 octobre 1882.

[103] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 27 novembre 1855. « Je ne crois pas possible de pratiquer habituellement la communion deux fois dans la semaine ; cela est en-dehors de toutes les habitudes du pays et je n'oserais pas heurter Mr le Curé sans parler de Mr de M qui est celui que je crains le plus d'étonner. Lorsqu'il s'absentera si je puis faire une course dans la commune voisine j'en profiterai car mon désir de faire exactement ce que vous me recommandez et de servir le bon Dieu sous cette obéissance est entier ». On voit ici que la communion fréquente est encore rare : elle se développe à partir des années 1850. Voir Jean Guerber, *Le ralliement du clergé français à la morale liguorienne. L'abbé Gousset et ses précurseurs, (1785-1832)*, Roma, Università Gregoriana, 1973. Madame de Menthon cherche ici à éviter de passer pour une « dévote », grande crainte de son mari.

[104] Élisabeth Leseur, *Journal et Pensées de chaque jour*, Paris, J. de Gigord, 1920.

[105] Journal de Claire Pic, APA 71.

le souhaite[106]. Sans parler de schisme, il est clair que le sujet de la pratique religieuse des femmes est suffisamment sensible dans les familles pour que ces dernières soient obligées de s'adapter et de contourner les interdictions des maris et des pères. Qu'en est-il de cette « mission » dont elles seraient chargées par les prêtres d'après Michelet ? Quelle attitude est adoptée par ces femmes à l'égard de leur entourage ?

Maintenir les enfants dans le giron de l'Église catholique

On trouve des descriptions de ce rôle de missionnaire domestique dans la plupart des manuels de morale rédigés par le clergé[107]. Les femmes doivent activement chercher à christianiser la cellule familiale. Leur rôle d'éducatrice est mis au service du catholicisme. Leur place dans la transmission de la foi catholique est ancienne[108]. Elles sont encouragées à diffuser la pratique religieuse auprès du mari et, effectivement, à faire en sorte que les enfants soient envoyés dans les institutions scolaires de l'Église. L'abbé Frémont écrit à la Vicomtesse d'Adhémar : « L'avenir de vos enfants est dans ses mains [celles du père] et il faut que votre amour maternel obtienne de lui qu'on ne les livre pas à des milieux, sinon pervers, au moins dangereux[109]. »

Il s'agit bien ici de la stratégie de reconquête identifiée par d'autres historien·nes :

> Outre la formation de catholiques militants, de fils dévoués à la Patrie et à l'Église, les mères doivent fournir à l'Église des hommes pour la prêtrise. L'éducation des fils est aussi importante que celle des filles dans la mesure où les mères forment les futurs prêtres. Le recrutement sacerdotal étant en crise depuis la fin du XIXe siècle, les mères ont pour tâche d'encourager au moins un de leurs fils à devenir prêtre[110].

On trouve trace de cette logique dans les correspondances étudiées : la Vicomtesse

---

[106] Lucile Le Verrier et Lionel Mirisch, *Journal d'une jeune fille, Second Empire (1866-1878)*, Paris, Calmann-Lévy, 1994.

[107] Voir par exemple Louis Bautain, *La chrétienne de nos jours. Lettres spirituelles . 01 La jeune fille et la jeune femme*, 1859 ; J.-F. Brucelle, *Le directoire de la Femme chrétienne, ou devoirs et apostolat dans les diverses conditions sociales*, 1863 ; Frédéric-Edouard Chassay, *Manuel d'une femme chrétienne*, 1849 ; Léger-Marie Pioger, *La femme chrétienne dans ses rapports avec Dieu, avec la société et avec elle-même*, 1899.

[108] Jean Delumeau, *La religion de ma mère, le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, Paris, Cerf, 1992 ; Marie-Françoise Levy, *De mères en filles, l'éducation des françaises 1850-1880*, Paris, Calmann Lévy, 1984.

[109] Georges Frémont, *Histoire d'une direction, correspondance. 1884-1892 et 1893-1912*, Paris, Bloud et Gay, 1931. Lettre du 10 septembre 1884.

[110] Magali Della Sudda, Laura Lee Downs, et Lucetta Scaraffia, *Une activité politique féminine conservatrice avant le droit de suffrage en France et en Italie socio histoire de la politisation des femmes catholiques au sein de la Ligue patriotique des Françaises (1902-1933) et de l'Unione fra le donne cattoliche d'Italia (1909-1919)*, *op. cit.*, p. 375.

d'Adhémar espère secrètement que son fils Jean deviendra prêtre[111]. À la même période, la marquise de Châteaurenard souhaite que sa fille Mathilde (née en 1864) devienne religieuse. Elle forme ce projet avec son directeur Mgr d'Hulst :

> Je suis complètement de votre avis sur la vocation de Mathilde. Il y a là une rectitude de vues surnaturelles et une fermeté morale absolument au dessus de son âge et qui ne me semblent pouvoir venir que de Dieu. Et je craindrais beaucoup pour son salut si elle ne suivait pas une lumière aussi vive et se jetait dans des périls si clairement aperçus.
>
> Je ne m'étonne pas que Math. ait vu assez promptement le bout de sa sainteté et qu'il y ait eu quelque détente, ni que cela vous ait un peu agacée. Tout cela est très naturel. Cela ne veut pas dire que le bien ne soit pas sérieux chez cette enfant, cela prouve au contraire qu'il y a entre sa nature...et la grâce un combat violent dont la prolongation la fatigue et même une détente nerveuse. Plus tard elle apprendra à servir Dieu sans se crisper[112].

Les discussions se poursuivent pendant deux mois. Mgr d'Hulst organise un rendez-vous afin de présenter Mathilde à « Mgr d'O. », probablement l'évêque du Mans Mgr d'Outremont, qui pourra étudier la vocation de la jeune femme :

> Quand on en sera là je conseillerai à Math de me laisser parler à son père, même si l'exécution est retardée. Cela me paraît aussi conforme aux intérêts qu'aux convenances. Et je me fais fort d'amener Mgr d'O à ce sentiment, à supposer que ce ne soit pas le sien tout d'abord comme j'en suis persuadé[113].

Plusieurs lettres sont ensuite coupées. Il est fait allusion à une attente douloureuse et aux réticences du marquis[114] :

> J'ai la certitude que le malaise physique de Mathilde tient uniquement à l'effroyable tension morale qu'elle s'impose et à la préoccupation de la réponse du Mans et de la conduite de son père. Je lui écris pour la détendre et la calmer ; un mot du Mans ferait un bien immense.

Aucune lettre n'a été conservée pour la période suivante, soit cinq mois. On comprend que le projet a été abandonné, probablement en raison du refus du marquis : il n'en est plus jamais question, et Mathilde est mariée en 1892 au comte d'Orléans. Mgr d'Hulst, s'il n'a pas clairement initié le projet, a tenté de le rendre possible en jouant de son réseau. On le voit réfléchir à la meilleure stratégie pour convaincre le marquis de Châteaurenard et maintenir la conversation secrète. C'est bien cela que Michelet dénonce : l'opacité de certaines discussions

---

[111] Georges Frémont, *Histoire d'une direction, correspondance. 1884-1892 et 1893-1912*, *op. cit.*, p. 16. Lettre du 23 octobre 1884.

[112] AICP, fonds Hulst, RH5, Hulst à Châteaurenard, lettre du 27 septembre 1882. La lettre est coupée au milieu. J'ai noté à plusieurs reprises que les coupes interviennent dès lors que la correspondance évoque cette question de vocation future des enfants, peut-être par crainte d'un regard extérieur sur des projets particulièrement sensibles ?

[113] ADP, fonds Hulst, carton 2D3, 6, Hulst à Châteaurenard, 12 novembre 1882.

[114] ADP, fonds Hulst, carton 2D3, 6, Hulst à Châteaurenard, 27 novembre 1882.

entre directeur et dirigée, qu'il perçoit comme une ingérence dans les affaires familiales et comme une atteinte à l'autorité du mari. La direction de conscience semble en effet jouer un rôle central dans la mise en place de ce dispositif de conversion de la famille par les femmes.

L'ingérence du directeur ?

Dans ce dispositif, le directeur de conscience joue plusieurs rôles : il diffuse le modèle de la « religieuse domestique », travaillant à faire des femmes dirigées des religieuses qui ne disent pas leur nom tout en rendant compatible cet état spirituel avec l'accomplissement des devoirs familiaux et mondains. Plus concrètement, il est aussi là pour aider la dirigée à comprendre quelle est la meilleure stratégie à adopter pour convaincre époux et enfants.

On retrouve sous la plume de tous les directeurs l'opposition classique entre le royaume de Dieu et le monde terrestre. Ce « monde » fait l'objet de toutes les critiques, en jouant sur la polysémie du mot : le « monde » entendu au sens spirituel (le monde terrestre), le monde comme « mondanités » qui renvoie à l'univers des sociabilités dans lequel évoluent les femmes des élites. Pour être bonne catholique, il convient « d'être dans le monde et non pas du monde » selon la formule du père de Ponlevoy[115], déclinée à l'infini dans toutes les correspondances. Il s'agit donc de respecter ses « devoirs d'état » tout en maintenant l'essentiel de sa vie spirituelle à l'écart de ces obligations. Cette vision du « monde » est un topos de la direction de conscience. Les directeurs n'ont pas de mots assez durs pour décrire ses dangers :

> On peut vivre dans le monde sans en prendre l'esprit; on peut aimer les arts et leur jouissance, la société de personnes bien élevées; mais il ne faut pas s'en faire un besoin, une vie : il vaut mieux en user avec crainte. En effet, ce ne sont pas là des conditions favorables à la piété, elles peuvent simplement un peu leur nuire; hélas ! elles lui nuisent souvent. Voilà ce qui a poussé tant de belles âmes à fuir le monde. Pour en affronter les influences dangereuses, il faut être fort, et se tenir dans une réserve et un détachement difficiles[116]
>
> La vue du monde c'est la conscience en vacances[117].

De multiples développements s'attachent à construire l'opposition entre le visage offert au monde et la vie spirituelle, « vie cachée » pour reprendre la formule utilisée. Les femmes sont invitées à se défier de tous les plaisirs offerts par la vie terrestre. La participation aux

[115] AFJ, fonds Ponlevoy, boîte n°2, Ponlevoy à Mignon, 31 octobre 1860, « il faut que vous soyez dans le monde, mais non pas du monde ».
[116] Léopold Beaudenom, *Lettres de direction*, Paris, Saint Paul, 1919, p. 62.
[117] ADP, fonds Hulst, carton 2D3, 6, Hulst à Châteaurenard, 27 novembre 1882.

mondanités doit être compensée par des mortifications[118]. Les difficultés nées de ce décalage entre la vie spirituelle et la vie mondaine sont présentées comme des épreuves destinées à sanctifier la vie. Cela s'intègre dans le contexte plus général d'une spiritualité qui accorde une place essentielle à la douleur comme voie d'accès au Salut[119]. Cette opposition entre vie visible/vie cachée trouve des traductions dans la matérialité de la direction de conscience. Les journaux spirituels tenus par les femmes sont les traces de cette « autre vie » vécue par ces femmes en toute discrétion ; ces journaux sont envoyés aux directeurs qui adaptent ensuite les conseils donnés. Arthémine de Menthon envoie ses « cahiers de méditations » à Mgr Dupanloup[120] ; Adélaïde Mignon son « journal spirituel » au père de Ponlevoy[121]. Il en est de même pour la Vicomtesse d'Adhémar[122]. Ces journaux racontent la face cachée de la vie de ces femmes. Lorsque cette vie est particulièrement intense, voire mystique, des dispositifs d'écriture spécifiques peuvent être mis en place pour s'assurer de la confidentialité de l'échange. Mgr d'Hulst et Marguerite Ubicini semblent avoir trouvé un moyen d'échanger une correspondance parallèle à celle entretenue par la famille de Marguerite[123].

Ce principe de « double vie » n'est pas toujours bien compris par les femmes dirigées : ces moments d'incompréhension nous renseignent, par contraste, sur les informulés et évidences des correspondances pour lesquelles cette dichotomie ne paraît pas être problématique. À plusieurs reprises, Alexandra Narishkine cherche à éclaircir le propos du père du Lac. Elle lui écrit :

> Pour vivre comme vous le prescrivez, il faut une foi ardente et ce don céleste, car il me semble que la foi est un don n'est donné qu'aux élus que Dieu choisit pour son œuvre divine sur la terre. Peut-on dire : je veux avoir une grande foi, l'amour de Dieu seul, ne respirer, ne vivre que pour lui ! Seul le désir n'y amène pas. On ne peut pas allumer cette étincelle, elle est octroyée à ceux capables de la recevoir, entretenir. Qui a allumé en vous ce désir d'embrasser la vie religieuse ? Certainement Dieu. La voie que vous montrez certes mène au ciel et avez vous vu bp de monde la suivre ? La pensée tendue vers Dieu à tous les moments

[118] Voir glossaire, « mortification »

[119] J'y reviendrai à plusieurs reprises au fil du développement. Voir Richard Burton, *Holy Tears, Holy Blood, Women, Catholicism and the culture of suffering in France (1840-1970)*, Ithaca, Cornell University Press, 2004 ; Marcel Denis, *La spiritualité victimale en France*, Roma, Studia dehoniana, 1981 ; Patrick Laurence et François Guillaumont (dir.), *Les écritures de la douleur dans l'épistolaire de l'Antiquité à nos jours*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2013.

[120] ASS, Fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, lettre non datée (1863).

[121] AFJ, fonds Ponlevoy, boîte n°2, Ponlevoy à Mignon, 14 novembre 1873.

[122] Georges Frémont, *Histoire d'une direction, correspondance. 1884-1892 et 1893-1912*, *op. cit.*, p. 236. « Préférez vous que je me consacre à la rédaction de mon journal ou à la lecture considérant le loisirs assez raccourci que me laisse mon nouveau programme ? »

[123] AICP (Fels), Ms français 368-369, Hulst à Ubicini, lettre du 11 septembre 1883. « Quant aux questions accumulées dans la lettre officielle, ne perdez pas votre temps à y répondre. ». Les lettres ne permettent pas de comprendre précisément comment fonctionne le dispositif : une partie de la correspondance est lue par la famille, l'autre non.

> de la journée, cette tension à comprendre ce qu'il suggère et ne faire que sa volonté, c'est une vie divine ! Mais une souffrance continuelle aussi c'est se crucifier ! C'est terrible à dire que le chemin de la perfection est celui de la souffrance qui répugne tant à ma nature qui n'aime que la joie ! Cette soif de bonheur est terrible à combattre[124] !…
>
> Je ne comprends pas du tout le mot mortification. Non plus ce que vous entendez par le mot vie cachée ? Comment le faire, vivant dans le monde. Cela m'intéresse vivement[125].

Alexandra Narishkine vit à la cour de Russie : le catholicisme qu'elle décrit diffère beaucoup de ce qu'elle a pu observer à Paris. Elle n'a pas été élevée dans un univers où elle a pu se familiariser à ce type de spiritualité[126], ce qui explique certainement ses difficultés à décoder les attentes du père du Lac.

Ce modèle de « religieuse domestique » est le soubassement spirituel de la mission que les femmes doivent mener dans la famille. Leur double statut, religieuses domestiques mais aussi épouses et mères, rend possible l'exercice d'un véritable apostolat familial. Cet apostolat est concerté avec le directeur de conscience qui, d'après les situations décrites par les femmes, jugent de l'attitude la plus pertinente à adopter pour convertir la famille. On les voit ainsi se comporter comme de véritables conseillers en communication[127]. Après son retour au catholicisme, la Vicomtesse d'Adhémar cherche à convertir ses enfants. Devant les résistances de son mari, l'abbé Frémont émet des suggestions. Il lui conseille de jouer sur la place de l'autorité paternelle pour obtenir satisfaction :

> Vous pourriez donc faire observer très respectueusement à Monsieur d'A. que son autorité paternelle auprès de vos chers enfants ne resterait pas intacte si, après leur avoir solennellement permis de vous accompagner aux offices catholiques, il revenait sur cette décision[128].

Quel a été l'effet de cette mission sur la famille et les couples ? Tout le dispositif est fondé sur l'idée qu'un groupe, les femmes, doit agir sur un autre, les hommes. Or, cette manière d'envisager les hommes et les femmes, comme deux entités homogènes, paraît très éloignée de la conception de la famille affichée par l'Église catholique entre 1848 et 1914. Est-ce à dire qu'il existe un conflit entre la façon dont l'institution pense la famille et la façon dont elle compte agir sur elle ? Peut-on parler d'une stratégie paradoxale ?

---

[124] AFJ, fonds Du Lac, HDu62, Narishkine à Du Lac, 14 avril 1902.

[125] AFJ, fonds Du Lac, HDu62, Narishkine à Du Lac, non datée, 1902.

[126] Rebecca Rogers, *Les bourgeoises au pensionnat*, *op. cit.*, p. 91.

[127] Je décrirai plus en détail ces stratégies de conversion dans le développement consacré à la relation entre Adélaïde Mignon et son directeur Armand Ponlevoy, en conclusion de ce chapitre.

[128] Georges Frémont, *Histoire d'une direction, correspondance.1884-1892 et 1893-1912*, *op. cit.*, p. 16.

B. Épouse, missionnaire, femme ? Les effets de la mission féminine sur le couple et la famille

La pensée catholique de la famille

L'Église considère que la famille est l'entité de base de la société : sa pensée est familialiste. Pour reprendre la définition développée par Anne Verjus[129], dans cette conception, la famille est « l'unité élémentaire de la société », elle « se confond avec l'individu porteur de droits politiques » ; elle est indivisible. Cette vision de la famille a des effets dans la façon dont on perçoit les liens internes au foyer : « on aura compris également que la continuité supposée entre le citoyen et les membres de la famille induit une similitude d'intérêts et d'opinions ». C'est la raison pour laquelle les femmes ne possèdent pas le droit de vote au sortir de la Révolution française : elles sont déjà représentées par le *pater familias*, leur mari ou leur père, les législateurs présupposant que les intérêts de tous les membres de la famille sont les mêmes[130]. La pensée de l'Église s'intègre pleinement dans cette manière d'envisager la famille[131]. Les encycliques rappellent à plusieurs reprises son rôle, sa place et les liens qu'elle entretient avec l'État et l'ensemble de la société en général :

> Voilà donc constituée la famille, c'est-à-dire la société domestique, société très petite sans doute, mais réelle et antérieure à toute société civile à laquelle, dès lors, il faudra de toute nécessité attribuer certains droits et certains devoirs absolument indépendants de l'Etat [...]
>
> L'autorité paternelle ne saurait être abolie ni absorbée par l'Etat, car elle a sa source là où la vie humaine prend la sienne. « Les fils sont quelque chose de leur père » . Ils sont en quelque sorte une extension de sa personne. Pour parler exactement, ce n'est pas immédiatement par eux-mêmes qu'ils s'agrègent et s'incorporent à la société civile, mais par l'intermédiaire de la société familiale dans laquelle ils sont nés. De ce que « les fils sont naturellement quelque chose de leur père, ils doivent rester sous la tutelle des parents jusqu'à ce qu'ils aient acquis l'usage du libre arbitre ». Ainsi, en substituant à la providence paternelle la providence de l'Etat, les socialistes vont contre la justice naturelle et brisent les liens de la famille[132].

---

[129] Anne Verjus, *La citoyenneté politique au prisme du genre. Droits et représentation des individus entre famille et classe de sexe (XVIIIe-XXIe siècles)*, Mémoire d'habilitation à diriger des recherches, Ecole Normale Supérieure de Paris, Paris, 2014, p. 76-78.

[130] Anne Verjus, *Le cens de la famille: les femmes et le vote, 1789-1848*, Paris, Belin, 2002.

[131] Voir à ce sujet toute la pensée de la famille de Bonald, et notamment : Louis-Gabriel-Ambroise Bonald, *Du divorce considéré au XIXe siècle relativement à l'état domestique et à l'état public de société*, Paris, A. Le Clere, 1805 ; Louis-Gabriel-Ambroise Bonald, *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison suivie de divers traités et discours politiques*, Paris, A. Le Clere, 1847.

[132] Lettre encyclique de Léon XIII, *Rerum Novarum*, 15 mai 1891.

Cette conception patriarcale de la famille se traduit par l'insistance sur l'obéissance et la soumission dues au père de famille de la part des autres membres. C'est un passage incontournable des traités sur le mariage rédigés dans ces années-là :

> Telle est la règle divine des échanges de dévouement qui viennent honorer et rendre heureuse la vie commune des époux chrétiens : dévouement de soumission de la part de la femme, dévouement de généreuse condescendance de la part du mari, et cela jusqu'au sacrifice, d'un côté comme de l'autre […] La femme dévouée prend au sérieux le rôle d'auxiliaire que la Providence lui a assigné dans la vie conjugale. Elle n'est point de ces petites maîtresses vaniteuses et délicates qui reculent devant l'accomplissement de certains devoirs, pour n'y point perdre leur grâce et leur beauté : sa grâce et sa beauté, à elle, c'est d'obéir avec une chaste simplicité à la loi de Dieu et aux légitimes désirs de celui à qui elle s'est donnée tout entière. [...] Elle cherche à deviner ses pensées et à prévenir ses désirs ; elle lui sacrifie volontiers ses plaisirs et ses goûts[133]

Les femmes mariées n'ont donc pas à poursuivre d'autres buts ou à défendre d'autres projets que ceux de leur mari. Le clergé défend partout cette vision de la famille et du couple : dans les prédications, les allocutions de mariage, la littérature, dans ses participations au débat public, notamment au sujet du divorce[134]. Les directeurs de conscience relaient cela dans leurs échanges avec les femmes dirigées, les exhortant à se soumettre au mari, parfois même au risque de leur vie[135].

Pourtant, un grain de sable peut gripper le système : si la femme est « l'auxiliaire de la Providence » ainsi que le rappelle le père Monsabré, alors elle doit se plier aux exigences de la Providence, qui sont définies par l'Église catholique. Que se passe-t-il lorsque les exigences de la Providence ne sont pas compatibles avec l'obéissance au mari ? Les femmes doivent-elles leur fidélité à l'Église ou à leur mari ? Que se passe-t-il lorsque ces deux obligations entrent en contradiction ?

Quels intérêts à défendre ? De la fidélité au mari ou à l'Église

Les femmes mariées peuvent alors se retrouver dans une situation typique de double contrainte : d'un côté elles doivent obéir et se soumettre à leur mari pour se conformer à la

[133] Jacques Monsabré, *Le mariage*, Paris, Lethielleux, 1887, p. 293.
[134] Qui n'est pas possible avant la loi Naquet de 1884.
[135] Voir le chapitre 4 et le cas de la correspondance échangée entre le père Janvier et Madame Fleury.

conception catholique de la famille ; de l'autre elles doivent être capables d'indépendance, voire de désobéissance pour mener à bien la mission qui leur est confiée par le clergé. Quelle que soit l'option retenue, il est impossible de se soumettre à l'intégralité des injonctions. Cette contradiction a plusieurs conséquences : elle produit un inconfort qui pousse certaines femmes à aspirer à la vie religieuse, moyen de résoudre la situation conflictuelle ; elle contribue à la sape du principe d'obéissance au mari lorsque les femmes choisissent de privilégier les intérêts de l'Église[136].

Cet inconfort est décrit dans les lettres de direction de conscience. Les exigences du directeur de conscience sont difficiles à faire accepter au cercle familial, notamment tout ce qui concerne le désir du clergé de limiter les lectures et le spectacle. Les maris craignent que les femmes ne deviennent « dévotes » et ne délaissent leurs devoirs, qui intègrent notamment l'exigence de respecter les codes de sociabilité mondaine et de se montrer[137]. Le mari de la comtesse de Menthon lui reproche à plusieurs reprises ce qu'il appelle ses « allures de dévotion » :

> A travers cela Mr de Menthon m'a fait deux ou trois scènes sur mes allures de dévotion qui depuis deux ans vont augmentant dans des proportions impossibles ! Je ne vous détaillerai pas tous les griefs vous y avez été nommé, c'est ce qui m'a le plus touchée, car les vivacités ne me feraient rien, si elles ne tombaient sur mon âme lorsqu'elle doute déjà beaucoup d'elle-même, et de la sincérité de ses sentiments de religion […] Ce fut triste à mourir, que je pris la résolution de lui être encore plus soumise et dépendante, ce que je tiens sans peine parce que j'y suis entièrement résolue[138]

On sent percer dans cette lettre la méfiance éprouvée par le comte de Menthon à l'égard de Mgr Dupanloup qu'il rend responsable des changements qu'il constate chez sa femme. Certaines lettres nous aident à comprendre les sujets qui ont pu provoquer des conflits. La comtesse interroge Dupanloup sur l'opportunité ou non d'aller au spectacle :

> Veuillez aussi me diriger en ceci : M de Menthon aime beaucoup le spectacle, et moi beaucoup à changer de place. Nous sommes ici à deux heures de Strasbourg où nous irons volontiers quelquefois. Trouvez vous bon, plutôt, ne trouvez-vous pas mauvais que sous prétexte de ce plaisir je provoque ces courses là […] Cependant je ferai là dessus absolument ce que vous jugerez. Peut-être même ne permettez-vous pas le spectacle à Paris ? Je suis en cela comme dans tout le reste toute à votre merci[139].

---

[136] Il manque, dans mon corpus, des couples catholiques qui auraient les mêmes pratiques religieuses et la même conception de la conjugalité. Ces couples existent pourtant - bien qu'ils semblent plus répandus dans la première partie du siècle : les Ozanam, ou encore les La Ferronays et les Montalembert. Un peu plus tard, on trouve aussi les couples de catholiques militants étudiés par Marie-Emmanuelle Chessel. L'écart de pratiques religieuses des couples catholiques n'est sans doute pas toujours si grand, malgré la récurrence visible dans le corpus étudié.

[137] Anne Martin-Fugier, *La vie élégante ou La formation du Tout-Paris : 1815-1848*, Paris Fayard, 1990.

[138] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, lettre du 7 février 1853.

De son côté, Claire Pic s'attelle à débarrasser son frère René de ses lectures immorales, en lui confisquant ses romans de Dumas[140]. Les exigences qui pèsent sur ces femmes viennent de toutes parts, qu'elles soient conjugales, mondaines, morales et religieuses. Pour certaines, cela est générateur de souffrances et de scrupules[141]. Se plier aux exigences mondaines tout en conservant une vie intérieure riche et exempte de péché est perçu comme un exploit inatteignable. L'idéal de la religieuse domestique, lorsqu'il est intériorisé, produit une inadéquation au réel qui a des retentissements sur la vie conjugale. Ce statut comporte en effet toutes les difficultés de chaque état sans les facilités de l'un ou de l'autre. Il s'agit de pratiquer une ascèse rigoureuse sans l'aide de la congrégation ou du couvent ; de vivre sans péché tout en étant soumise sans cesse aux décisions d'autres, notamment en termes de sexualité ; de limiter la vie spirituelle de façon à ne pas gêner l'entourage tout en tendant au perfectionnement. Certaines femmes expriment à leur directeur leur désir de vie religieuse, forme de réponse à leurs tourments. Ces derniers rappellent alors l'obligation d'être d'abord mère et épouse.

Ces situations obligent les femmes mariées à négocier avec les injonctions reçues. Lorsqu'elles choisissent de suivre en priorité celles de l'Église, cela aboutit à une sape du principe d'obéissance et de soumission, dont on peut considérer qu'il commence dès lors que les épouses et filles dissimulent leurs pratiques religieuses ou leurs relations avec le clergé de crainte de se les voir interdire. Ce type de cas est particulièrement visible dans le cas des conversions du protestantisme vers le catholicisme. Madame de Gervain doit dissimuler son abjuration à son mari protestant. Cela donne lieu à toutes sortes de conseils de la part de Mgr d'Hulst, ainsi que plusieurs mesures visant à éviter la découverte de la correspondance :

> C'est avec joie que je reçois le signal de vous écrire. Mais pendant que votre mère est là, demandez-lui donc si elle ne pourrait pas, même si loin de vous, être l'intermédiaire habituel de notre correspondance. Je ne suppose pas que son écriture, bien connue de M. de G., puisse lui être suspecte, qu'il ait l'idée d'ouvrir les lettres d'une mère à sa fille. Et puisque nous sommes réduits à nous cacher pour faire une chose aussi avouable que l'action d'un prêtre donnant quelques encouragements et quelques conseils à une âme dépourvue de secours comme la vôtre, ce moyen me paraîtrait le plus sûr et le plus régulier[142].

[139] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, lettre du 15 novembre 1852.

[140] Journal de Claire Pic, APA, jeudi 13 août 1863 : « Ayant trouvé les clefs du tiroir du secrétaire que René tient si bien fermé, j'ai ouvert les tiroirs et y ait trouvé provisions de pipes, cigares, tabac, et, ce qui est pire, des romans d'Alexandre Dumas, Paul de Cock et Henry Murger, ainsi que les chansons de Béranger et les contes de la Fontaine. J'en ai averti Papa, qui, furieux, a fortement grondé René et a tout confisqué. »

[141] Voir glossaire, « scrupule ». Les directeurs parlent « d'âmes scrupuleuses » pour décrire des personnes qui sont persuadées d'être toujours en état de péché et qui vivent ainsi sur un mode de culpabilité permanente.

[142] AICP, fonds Hulst, RH5 363, Hulst à Gervain, lettre du 19 octobre 1878.

L'échange de lettres entre mère et fille est considéré comme une pratique légitime au sein de la famille. Ici, cette pratique est détournée au profit d'une correspondance cachée ; Mgr d'Hulst joue sur les présupposés et attentes du baron de Gervain au sujet de sa femme pour mieux dissimuler ses lettres. Les demandes de l'Église ont ainsi pu mener à des formes de minorisation du pouvoir du mari alors même que le clergé en défend une version absolue. Ainsi que l'écrit Carol Harrison,

> Dans la France du XIXe siècle, Dieu en demandait plus aux femmes que la société – et, en tant que chercheurs, nous ferions bien de prêter attention au sens de l'attitude de ces femmes qui pensaient devoir placer le commandement divin au-dessus des structures sociales[143].

Conséquences. D'une pensée familialiste à une pensée sexualiste ?

Le groupe des mères et le groupe des hommes

Insistant sur le caractère irréductible d'une féminité subsumée par la maternité, en créant deux catégories dans la famille, en incitant un groupe (les mères) à infléchir les décisions de l'autre groupe (les hommes), le clergé pourrait bien, à son corps défendant, avoir accéléré l'émergence d'une pensée sexualiste[144] : « le sexualisme est une pensée, une idée ou une représentation qui mobilise la catégorie de la classe de sexe. Hommes et femmes y sont perçus comme formant deux groupes aux intérêts particuliers, séparés, voire antagoniques. »

Cette manière d'envisager les relations entre les sexes naît sous une forme extrêmement marginale vers 1830 mais se développe véritablement sous la plume des féministes de 1848[145] : le suffrage est étendu à tous les hommes, quelle que soit leur condition, et les femmes sont désormais les seules adultes à ne pas détenir ce pouvoir. C'est à partir de ce moment que les groupes féministes commencent à défendre l'idée que les femmes doivent voter, parce qu'elles sont mères ; à ce titre, elles doivent pouvoir donner leur avis sur les

---

[143] Carol Harrison, « Zouave stories: gender, catholic spirituality, and french responses to the roman question », *art. cit*. « In nineteenth century France, God demanded more of many women than society did, and as scholars we would do well to consider the significance of the women who believed that they put divine command ahead of social stricture ». (je traduis)

[144] Anne Verjus, *La citoyenneté politique au prisme du genre. Droits et représentation des individus entre famille et classe de sexe (XVIIIe-XXIe siècles)*, *op. cit.*, p. 148.

[145] Alain Corbin, Jacqueline Lalouette, Michèle Riot-Sarcey, (dir.), *Femmes dans la cité, 1815-1871*, Grâne, Créaphis, 1997.

orientations prises. Pour défendre leurs revendications, les féministes s'emploient à montrer que les mères ne sont pas encore représentées et construisent l'idée qu'elles constituent « un groupe partageant des intérêts qui ne recouvrent pas ceux des maris et des hommes[146] ».

Dans cette perspective, c'est le problème de l'éducation des enfants qui est crucial : dans les familles catholiques du corpus, cette question est la plus clivante ; c'est tout à la fois la thématique la plus investie par le clergé et le lieu d'exercice de l'autorité du chef de famille. Cette autorité paternelle donne lieu à des contestations et révèle la façon dont les femmes catholiques perçoivent leurs intérêts et ceux de leurs enfants vis-à-vis de leur père. La Vicomtesse d'Adhémar écrit à l'abbé Frémont :

> Je ne suis pas toujours de l'avis de mon mari. Les pères n'ont pas en général sur l'éducation de leurs enfants les mêmes idées que les mères. Leur sollicitude moins attentive, moins minutieuse, quand, par hasard, elle s'exerce, est souvent une entrave plutôt qu'un secours. Ils n'interviennent guère que pour faire opposition, mettre le veto et compliquer des situations critiques. L'affection paternelle est déconcertante. Elle envisage l'éloignement des enfants comme une chose toute naturelle ; elle accepte facilement la séparation[147].

La réponse de l'abbé Frémont va dans le sens de l'accentuation de cet écart entre les mères et les pères :

> Les considérations que vous inspire la conduite des pères, en général, sont de celles que j'entends presque quotidiennement émettre par les pauvres mères éplorées. Ah ! l'homme est si égoïste, si superficiel, si emporté par les affaires du dehors[148] !

Renvoyant les mères et les hommes dos à dos, les unes devant convertir les autres, l'Église soutient tacitement l'idée qu'à un moment précis (avant la conversion), les femmes n'ont pas les mêmes intérêts que les hommes dans la famille. L'objectif poursuivi est de soumettre l'intégralité des membres de la famille au projet spirituel catholique. Ainsi donc, paradoxalement, le clergé et les femmes catholiques rejoignent les féminismes honnis sur les outils conceptuels qu'ils mobilisent. Mais le partage d'une conception des relations entre hommes et femmes ne suffit pas à effacer des désaccords fondamentaux. Pour les catholiques, les féminismes de la Seconde et de la Troisième République fragilisent l'ordre social en

---

[146]Anne Verjus, *La citoyenneté politique au prisme du genre. Droits et représentation des individus entre famille et classe de sexe (XVIIIe-XXIe siècles)*, *op. cit*., p. 149. Si l'idée d'un « groupe des femmes » existait déjà dans la pensée sociale ou la pensée médicale, il s'agit désormais d'une catégorie de pensée politique.

[147] Georges Frémont, *Histoire d'une direction, correspondance. 1884-1892 et 1893-1912*, *op. cit.*, p. 48. Lettre du 18 février 1885.

[148] *Ibid.*, p. 53. 23 février 1885.

donnant aux femmes une place jugée antinaturelle[149]. En ce sens, on peut dire que :

> Le christianisme a réussi à être une religion à la fois consolidatrice et tactique. Il consolide l'ordre existant en sanctifiant le travail domestique des femmes, en affirmant une identité féminine qui élève leur prestige spirituel et moral, en érigeant des distinctions de classe fondées sur la vertu chrétienne et en renforçant l'idéologie de la séparation des sphères. Mais il offre par ailleurs aussi à certaines femmes les moyens de négocier plus de pouvoir et de protection et d'accéder à la vie civique et publique[150].

Cette pensée différentialiste et sexualiste est ce qui a finalement permis plus tard de convaincre de la légitimité du suffrage des femmes[151].

Discours public, discours privé

Dans les discours tenus publiquement par le clergé, on ne retrouve pas de telles oppositions. Maternité et féminité sont glorifiées sans dépréciation ou critique de l'attitude des hommes. Au niveau du discours public, le clergé en reste à des considérations générales sur le rôle des mères dans la moralisation de la société. Dans un contexte de montée de l'anticléricalisme, il serait fort malhabile de fournir des arguments à des détracteurs qui fondent déjà leur dénonciation sur l'idée d'une emprise secrète de l'Église sur les consciences et les cœurs. La direction de conscience est le lieu d'aménagement de ce discours public. L'abbé Frémont n'aurait certainement pas tenu publiquement un discours aussi brutal sur l'égoïsme des pères.

À partir des années 1850, l'objectif spirituel de conversion a primé sur la défense de l'ordre de genre à l'œuvre dans la famille. Le cadre de la direction de conscience, parce qu'il protège la confidentialité de la conversation, a pu faire advenir dans la sphère du catholicisme

---

[149] Sur la question de la place des femmes dans la vie politique, voir « III. Légitimation de pratiques politiques novatrices dans un mouvement conservateur » dans Magali Della Sudda, Laura Lee Downs, et Lucetta Scaraffia, *Une activité politique féminine conservatrice avant le droit de suffrage en France et en Italie socio histoire de la politisation des femmes catholiques au sein de la Ligue patriotique des Françaises (1902-1933) et de l'Unione fra le donne cattoliche d'Italia (1909-1919)*, *op. cit.*, p. 118.

[150] Linda Woodhead, « Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion », *Travail, Genre et Société*, 2012, vol. 27, nº 1, p. 33-54.

[151] « Ce n'est donc pas comme individus identiques aux hommes que les féministes réclament le droit de vote, mais au nom de leurs qualités de mères. Et c'est bien à partir de cette argumentation différentialiste que se forge peu à peu l'idée que les femmes forment une catégorie politique, quand les féministes reprochent aux hommes de ne plus les représenter. On retrouvera cet argument, et il sera décisif cette fois, lorsque l'idée aura acquis assez de légitimité pour atteindre le parlement. C'est une étape décisive, qui constitue les citoyens en classes de sexes et non plus en pointe émergée d'un iceberg de tous ceux qui, politiquement, les prolongent. » dans Anne Verjus, *La citoyenneté politique au prisme du genre. Droits et représentation des individus entre famille et classe de sexe (XVIIIe-XXIe siècles)*, *op. cit.*, p. 165.

une catégorie de pensée par ailleurs combattue. Les femmes catholiques ont ensuite pu tirer les conséquences d'une telle idée, certainement avant les militantes associatives des années 1900 :

> Si les associations se veulent les « auxiliaires dociles et zélées du clergé », elles se réapproprient néanmoins les paroles du pape pour en atténuer la portée en terme d'obéissance au mari. Sans remettre en cause la hiérarchie au sein de la famille, elles préfèrent valoriser le rôle de l'épouse notamment à travers sa fonction maternelle et éducatrice. Elles se réservent ainsi la possibilité de ne pas se soumettre complètement à l'autorité de leur époux si celui-ci est oublieux de ses devoirs envers l'Église voire souhaite mettre ses enfants à l'école laïque[152].

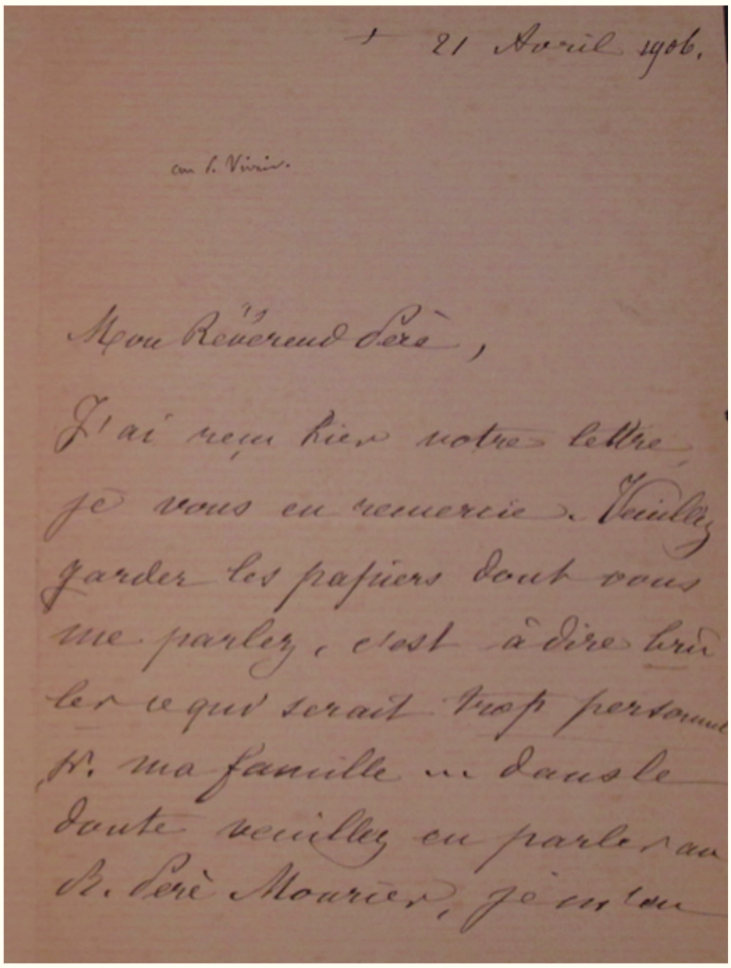
Aidées par leurs directeurs de conscience, certaines femmes pieuses prennent cette invitation à convertir leur famille très au sérieux. Je voudrais maintenant détailler le cas d'Adélaïde Mignon qui se donne pour mission, dans les années 1860, de convertir sa famille avec l'aide de son directeur Armand de Ponlevoy. C'est ce que ce dernier appelle la « vocation du milieu », c'est-à-dire la prise en charge des âmes sans pour autant être membre d'une communauté ou d'un ordre religieux.

[152] Magali Della Sudda, Laura Lee Downs, et Lucetta Scaraffia, *Une activité politique féminine conservatrice avant le droit de suffrage en France et en Italie socio histoire de la politisation des femmes catholiques au sein de la Ligue patriotique des Françaises (1902-1933) et de l'Unione fra le donne cattoliche d'Italia (1909-1919)*, *op. cit.*, p. 304.

« La vocation du milieu »

Histoire d'Adélaïde Mignon (1823-1881)

Je rencontre Adélaïde Mignon à l'occasion d'une session de travail dans les archives jésuites de Vanves en mars 2013. Une série de lettres envoyées par son directeur Armand de Ponlevoy est conservée pour la période 1854-1874. Ces lettres ont été demandées à la famille après la mort du père de Ponlevoy (1812-1874) dans l'optique d'une publication retraçant la vie et l'œuvre du père. On trouve en tête du fonds une lettre d'Anne-Marie Mignon, sa nièce, demandant la protection de tout ce qui serait trop personnel dans la correspondance.


21 Avril 1906.

Mon Révérend Père,

J'ai reçu hier votre lettre, je vous en remercie. Veuillez garder les papiers dont vous me parlez, c'est à dire lire ceux qui seraient trop personnels à ma famille et dans le doute veuillez en parler au R. Père Maurice, je en lui

Adélaïde et son directeur. Une affaire de famille(s)

Adélaïde Riant naît en 1823 à Paris. Le père d'Adélaïde, Didier Riant, est notaire avant de se lancer dans la promotion immobilière et le lotissement de la plaine Monceau. Les Riant participent activement à la construction du quartier du Sacré-Cœur et au développement de cette spiritualité. C'est une affaire de familles : Adélaïde est la tante de Valentine Riant (1860-1879), fille de Ferdinand Riant, qui fut l'une des grandes figures spirituelles de ce mouvement et dont on connaît la vie par le biais d'une publication qui fut un *best-seller* de la littérature catholique du temps[153]. Par ailleurs, plusieurs membres de sa famille mènent des carrières au service de l'État : son frère Léon, ancien inspecteur des finances, est député légitimiste de l'Allier entre 1871 et 1876. Durant ce mandat, il participe activement à la défense des intérêts de l'Église catholique[154]. C'est certainement par le biais de sa famille qu'elle a rencontré le père de Ponlevoy, son directeur de conscience : les pères jésuites font partie de l'entourage proche de la famille Riant. Par exemple, Stanislas du Lac, autre personnalité catholique de premier plan, est le directeur de conscience de sa nièce Valentine.

Adélaïde est mariée en 1845 au fils d'une autre famille de notables propriétaires, Jean-Baptiste Edouard Mignon, « monsieur Edouard » dans la correspondance. Les liens entre les deux familles sont déjà anciens : plusieurs mariages ont contribué à rapprocher beaucoup les Mignon et les Riant : Adélaïde et sa sœur Louise-Marie (« Madame Théophile ») sont mariées chacune à l'un de leurs oncles : Edouard est le frère de Catherine Mignon, la mère d'Adélaïde. La famille Mignon s'était enrichie sous la Restauration par le biais d'achats et de spéculations immobilières autour du quartier de l'Europe à Paris. Initialement « serrurier du Roi », c'est-à-dire artisan dans la serrurerie au service de Charles X, le beau-père d'Adélaïde a joué un rôle de premier plan dans l'aménagement de l'Ouest parisien à partir des années 1820. En quelques décennies, la famille Mignon construit une immense fortune. Cette ascension sociale rapide n'est pas sans conséquences sur les choix de mariage des enfants de la famille. Pour les Mignon, unir leur fils à Adélaïde Riant permet de se lier à une famille prestigieuse par sa place dans le catholicisme parisien et dans la sphère du service de l'État.

---

[153] Valentine Riant, *Notes et souvenirs, 1860-1879*, Bar-Le-Duc, Imprimerie de l'œuvre de Saint-Paul, 1892.

[154] Voir la base Sycomore des parlementaires français, fiche de Léon Riant : http://www2.assemblee-nationale.fr/sycomore/fiche/(num_dept)/8875

Le couple partage son temps entre l'appartement parisien du 8e arrondissement, rue de Vienne, non loin de la Madeleine et du quartier du Sacré-Cœur si cher à la famille, et le Bourbonnais où les Riant possèdent le château de la Salle, à Vieuré. Ces propriétés ont été acquises grâce à la fortune accumulée dans la première moitié du XIXe siècle, au temps des premières spéculations. Pour des bourgeois, acheter des terres permet de gagner une forme de prestige et de respectabilité et de se rapprocher de la noblesse qui vit de ses rentes, alors même que ce type d'investissement devient peu rentable au fil du siècle en raison de l'érosion de la rente foncière. La famille a adopté le mode de vie le plus répandu chez les notables : ils habitent Paris pendant l'hiver et le printemps puis gagnent la province pour l'été et l'automne. Sans enfants, Adélaïde s'occupe beaucoup des enfants de sa sœur Louise Marie Ferdinande (1822-1886) : Bathilde et Alexis.

Adélaïde prend en charge la gestion de la vie familiale et des sociabilités. Elle organise les déplacements, recrute et dirige les domestiques. Elle entretient une correspondance fournie avec les autres membres de la famille et les familles amies. Une autre part de son temps est consacrée à la pratique religieuse : des messes, des rosaires, plusieurs retraites par an. Adélaïde raconte à Armand de Ponlevoy, son directeur de conscience, les événements de la vie familiale : elle détaille les déplacements de chacun, rédige ce qu'il appelle des « bulletins de santé » quand il y a des malades, évoque sa recherche d'une cuisinière. Elle écrit à son directeur une à deux fois par semaine, un peu plus lorsqu'elle voyage. Du moins, c'est ce que laissent penser les mots d'Armand de Ponlevoy quand il évoque le rythme auquel il reçoit ses lettres. En effet, tout mon récit se fonde sur les lettres reçues par Adélaïde : il ne reste aucune lettre de sa plume. On voit donc leur relation se déployer par la voix unique du père de Ponlevoy, dont j'ai retrouvé près de cent cinquante lettres rédigées entre 1854 et 1874, date de sa mort.

Leurs liens spirituels se redoublent de liens amicaux et personnels. Le père de Ponlevoy est très apprécié dans la famille Riant – Mignon. Il passe fréquemment une partie des vacances à la Salle en leur compagnie :

> Je veux répondre à votre lettre du 6 août avant de vous voir, je le puis encore. Si le bon Dieu ne m'arrête pas au dernier moment, nous allons donc réaliser notre petit projet. Je commence ici demain 11 août la retraite de votre bonne tante, rue ND Des Champs ; après la fête du 15, j'attendrai la famille Théophile qui fera ses préparatifs de voyage et le 18 au soir la petite colonie parisienne espère débarquer à la Salle, non sans le pauvre aumônier[155].

[155] Paris, 10 août 1860.

La famille paraît proche des jésuites : tous accueillent le père Ruellan à la Salle pendant plusieurs mois, le temps d'une convalescence (1873-1874). Le père de Ponlevoy connaît et mentionne dans ses lettres la plupart des membres de la famille, qu'il s'agisse de « Madame Théodore » (la belle-sœur d'Adélaïde), « Madame Théophile » (la sœur d'Adélaïde) ou encore tous ses frères et ses neveux et nièces. Dans la correspondance qu'il entretient avec Adélaïde, il y a donc deux canaux : celui de la vie sociale et familiale, qui se rapproche d'une correspondance entretenue avec un·e ami·e ; celui de la spiritualité et de la direction de conscience. Il est amusant de remarquer que le directeur lui-même établit de temps à autre cette distinction :

> Mon enfant,
>
> Avec les nouvelles courantes, vous m'envoyez aujourd'hui le bulletin de l'autre partie de vous-même. L'état si précaire, habituellement maladif et souffrant, quant au physique, a-t-il de l'influence sur l'état spirituel[156] ?

Les conseils qu'il lui donne concernent sa vie spirituelle mais aussi, plus largement, tous les sujets qu'Adélaïde aborde, et ils sont nombreux. Est-elle intéressée par une association charitable ? Elle le consulte. S'interroge-t-elle sur l'opportunité d'un mariage pour son neveu Alexis ? Elle lui précise sa pensée. Ils restent ainsi rarement une semaine sans s'écrire. À ce premier mode d'échange s'en ajoute d'autres : des petits cadeaux, et surtout des envois de notes prises pendant les retraites et des pages du journal spirituel d'Adélaïde.

De son côté, Armand de Ponlevoy lui raconte ses occupations quotidiennes : les retraites données, l'encadrement des novices, le courrier sans cesse renouvelé, les déplacements. C'est un père jésuite très occupé. Né en Bretagne en 1812, Armand de Ponlevoy ne se destinait pas, au départ, à la vie religieuse : ses parents, nobles royalistes, le destinaient plutôt au droit. Sa vocation naît à la mort de sa mère. Après la Commune, il devient le mémorialiste des pères otages exécutés entre le 24 et le 27 mai 1871. Il cumule donc des activités de prédication, d'encadrement de retraites, des responsabilités dans la Compagnie et une pratique d'écriture assidue, d'ouvrages ou d'une correspondance qu'il entretient avec plus de deux cents destinataires.

---

[156] 22 mars 1874.

Une religieuse dans la famille ? Vie publique et « vie cachée »

Après son mariage avec Edouard Mignon en 1845, Adélaïde doit se consacrer à la vie familiale et conjugale. C'est une thématique essentielle de la correspondance : elle souhaiterait se consacrer plus intensément à la vie religieuse et souffre beaucoup de ses obligations familiales, d'autant que l'entourage d'Edouard semble osciller entre le scepticisme et l'hostilité vis-à-vis de la foi catholique. Elle consulte à plusieurs reprises le père de Ponlevoy pour connaître l'attitude à adopter lors des conversations :

> Mais comment faire ? Parler ou se taire ? Il y a un inconvénient dans les deux cas, ce semble : se taire ressemble à de la connivence, parler à de l'imprudence. Je ne saurais en vérité, mon enfant, vous donner de règle générale: je vous dirai comme la Sainte Vierge en vous renvoyant à NS lui-même : faites tout ce qu'il vous dira. J'avoue que j'ai peine à comprendre dans un esprit chrétien, touchant les affaires générales, des appréciations ou plutôt des aberrations de cette nature. Le bon X ne s'en doute pas probablement, et il ne voit pas au delà de ce qu'il entend ou de ce qu'il dit[157].

Dans les lettres qu'elle envoie à son directeur de conscience, elle est très préoccupée par la spiritualité et les pratiques religieuses. Les réponses de Ponlevoy cherchent à résoudre cette tension en elle : le désir d'être toute à sa vie spirituelle, incompatible avec la nécessité de remplir ses devoirs de femme bourgeoise mariée. Ils cherchent ensemble un équilibre entre spiritualité et vie de famille. Le directeur consacre beaucoup de temps à la rappeler à ses obligations :

> Oh ! oui, donnez-vous à la vie intérieure, mais dans votre vocation, et restez libre pour vous dévouer à la vie extérieure, au ménage et aux relations. Hélas ! c'est là le combat, c'est la plus dure mortification, mais aussi la plus pure sanctification[158].

La vie de femme mariée est désignée par le terme de « vocation ». On lit dans l'énumération les multiples contraintes qui pèsent sur elle : chargées des « relations », les femmes organisent les sociabilités mondaines qui permettent aux membres des élites de se rencontrer, qu'il s'agisse de visites ou de moments plus formels tels que les dîners. La « vie extérieure » comporte sans doute ces obligations, en plus de la gestion du foyer et des activités charitables. Cela laisse visiblement peu de temps aux pratiques de piété. Dans un univers dans lequel l'oisiveté est sévèrement condamnée et considérée comme la racine de tous les maux, les femmes des élites sont très occupées. La prise en charge de la vie mondaine et sociale de la

[157] Paris, 1860.
[158] 25 mai 1860.

famille est alors présentée par le père de Ponlevoy comme un moyen de gagner le Salut : puisque ces obligations génèrent de la souffrance, cette dernière peut être mise au service du progrès spirituel. La vie familiale devient synonyme de sacrifice de soi. Certaines formules sont récurrentes sous la plume du directeur : « être toute à tous[159] » ou encore « être dans le monde, et non pas du monde ». Il développe toute une rhétorique qui s'appuie sur l'opposition entre « vie extérieure » et « vie cachée » :

> Vous me parlez dans votre lettre de quelques petits embarras ou ressentiments. Vous les éviterez le plus possible, mon enfant, vous prêtant, et vous faisant toute à tous, prenant garde de froisser les sentiments des autres par le contraste des vôtres. Il me semble que vous devez surtout avoir à cœur d'imiter la vie cachée de la Ste Vierge ; son existence était mêlée au monde, son âme était séparée. Pour elle, N.S était tout, et hors de lui tout n'était rien, mais elle ne le disait pas, c'était là le secret de son cœur, en apparence elle condescendait, bienveillante et facile pour tout le monde. En un mot, elle vivait cachée en Dieu. Dieu aussi était comme caché en elle[160].

Il élabore pour elle un modèle de « carmélite dans le monde » : il l'enjoint d'avoir « l'esprit du Carmel sans l'habit du Carmel, la substance sans les formes; la réalité sans les apparences[161] ».

Cette dialectique du visible et du caché est sans cesse mobilisée. Adélaïde est invitée à limiter ses pratiques de dévotion extérieures et ses manifestations de mécontentement et de désaccord qui ne manquent pas de se produire dans les moments de sociabilité. Son entourage ne doit pas connaître l'état exact de sa vie spirituelle et cette « autre partie d'elle-même » ne doit pas empiéter sur ses devoirs d'état.

> Somme toute, il me semble que les lieux ne changent presque rien aux choses ; à Soucy c'est comme à Paris, toujours la misère humaine et toujours la bonté divine. Ne séparez point l'un de l'autre, mon enfant, et demeurez pacifique en Dieu et sereine devant les hommes. Au besoin, cachez vos petits secrets dans votre cœur et votre âme toute entière dans le cœur de NS[162].
>
> Maintenant, mon enfant, donnez aussi à votre santé ce que le régime du moment lui demande, du repos et de l'exercice dans une petite mesure. Faites-vous aussi de bonne grâce et de tout cœur aux exigences, convenances et complaisances du moment[163].

La récurrence des rappels du père de Ponlevoy est sans doute un indicateur des

---

[159] C'est une réécriture du « totus tuus » (*ego sum et omnia tua sunt*), extrait d'une prière de saint Louis-Marie Grignon de Montfort dans un ouvrage de dévotion à la Vierge. C'est la devise du pape Jean-Paul II.

[160] 10 août 1860.

[161] 12 juillet 1874.

[162] 1861, sans autre précision.

[163] 4 juin 1861.

difficultés d'Adélaïde à mettre en application ce discours. Sa situation est génératrice de frustration et de culpabilité : l'idéal spirituel qu'elle s'est fixé n'est pas atteignable tant qu'elle est mariée. Ce problème se maintient pendant plusieurs années. Elle cherche à trouver des solutions afin de moins souffrir de ce décalage. Elle tente à plusieurs reprises d'aménager sa vie de façon à la rendre plus conciliable avec une vie spirituelle intense, malgré les réticences de son directeur :

> Oh ! Non, mon enfant, n'envoyez pas cette lettre, et ne faites pas de nouvelles démarches vous-même, mais laissez à NS [Notre Seigneur] de prendre ses mesures, quand et comme il lui semblera bon. NS veut certainement de vous la préparation entière du cœur et l'oblation sincère et sérieuse de vous même. Mais il se réserve la question d'exécution, et la preuve c'est qu'il y a empêchement de forces majeures. Dans les limites que le doigt de Dieu a trouvées, exercez votre religieuse liberté avec prudence et paix, et attendez ainsi sur votre petit calvaire que la porte du Paradis vienne à s'ouvrir[164].

Si le détail de la lettre n'est pas donné, il est probable qu'Adélaïde cherche à se rapprocher de formes de vie semi-religieuse : un tiers-ordre[165] ou peut-être encore la Société des Filles du Cœur de Marie. Ces associations permettent de poursuivre une vie de femme mariée tout en suivant une règle de vie rigoureuse. Le père de Ponlevoy juge que c'est inadapté pour elle et que cela risque d'accentuer son sentiment de culpabilité. Il la freine plusieurs fois dans ses démarches, lui rappelant d'« aller dans sa propre voie » : ne pas être religieuse, ne pas chercher à modifier le cadre de son existence.

> Allez dans votre chère voie, sans trop savoir par où vous passez, pourvu que vous arriviez : et qu'importe le chemin ? Si le Seigneur vous mène, il ne peut vous mener qu'au terme. J'en ai la plus intime conviction, il vous faut marcher dans la pure foi et la totale abnégation de vous-même, simple et paisible, bien que courageuse et dévouée. Ne vous agitez pas pour substituer votre Providence à la Providence de N.S., ni pour trouver des [illisible] ou des expédients dans les créatures ; vous n'y réussirez point et dans tous ces empressements où il y a un mélange d'esprit propre et de volonté personnelle, vous perdrez plus que vous ne gagnerez […] Plaira-t-il à sa divine Majesté de modifier un jour les conditions extérieures qui vous sont faites ? J'avoue que toute lumière m'est refusée à cet égard[166].

[164] 13 janvier 1869.

[165] Voir glossaire, « tiers-ordre ».

[166] 24 février 1869.

Mais Adélaïde ne l'entend pas de cette oreille et persiste. Le directeur finit par hausser le ton en 1870 :

> La seule chose que vous avez eu parfois bien du mal à comprendre, c'est que cette vie intérieure était parfaitement compatible avec la réalité de votre vie extérieure, et même que pour vous, Dieu l'ayant ainsi ordonné, elle en était, au moins maintenant, inséparable. En effet tous les mouvements que vous avez tentés pour modifier vos conditions d'existence, n'ont abouti à rien, si ce n'est à vous fatiguer et à vous troubler. Et au contraire, mille fois, et maintenant encore, NS vous fait assez sentir au cœur que là où vous êtes, il vous veut et il vous prend, toute à lui seul[167].

Toutes ces tentatives peuvent aussi être reliées à la stérilité du mariage d'Adélaïde et d'Edouard Mignon. Dans une société qui définit la maternité comme horizon incontournable de la réalisation de la féminité, rester sans enfants est une situation particulièrement douloureuse ; d'autant plus dans un milieu très catholique qui porte et défend la nécessité de la maternité nombreuse comme signe d'élection divine. Cette spiritualité intense et le désir de s'approcher d'une forme de maternité spirituelle pourrait être une compensation à sa situation. La recherche d'une vie plus adaptée est aussi peut-être une réponse au malaise physique qui résulte de la souffrance spirituelle : Adélaïde est sans cesse malade, conséquence du « glaive » qui lui est imposé : « Et pour vous, mon enfant, je vous l'ai dit, ce glaive c'est cette contradiction continuelle et permanente entre les aspirations de votre cœur et les réalités de votre vie[168]. »

Il tente de l'aider dans son désir de devenir religieuse, lui demandant d'attendre que le temps soit venu :

> Vous avez eu un désir unique, NS l'avait inspiré, et l'a entretenu en vous. Pourtant, vous n'avez pu le réaliser, NS lui-même ne le permettant ; ce n'était pas une contradiction de sa part, c'était une mortification de la vôtre, et là même était le martyre du cœur et le secret de votre voie spirituelle. Mais je vous le promets au nom du Seigneur, votre désir ne restera pas frustré et vous serez autorisée à faire vos vœux de religion avant de passer de ce monde et je serai finalement autorisé à les recevoir, comprenez-vous ? Bon gré malgré, vous aurez été carmélite en esprit, vous le serez enfin par le fait, et Ste Thérèse vous comptera sans sa famille du ciel[169].

Adélaïde Mignon a pris au mot un modèle de spiritualité construit par le clergé pour les femmes mariées : là où d'autres ont sans doute choisi de négocier avec les prescriptions de l'Église, elle a cherché à les appliquer à la lettre. Cette rigueur dans la prise en charge du

[167] 12 novembre 1870.

[168] 26 mars 1871.

[169] 20 octobre 1872.

modèle moral et spirituel qui lui est proposé produit une incapacité à s'épanouir dans son rôle d'épouse. Au niveau des objectifs de l'Église, elle incarne cependant la réussite d'une stratégie pastorale de mobilisation des femmes pour diffuser le catholicisme dans la famille. De « carmélite invisible », elle devient rapidement l'apôtre de sa famille, sous les conseils avisés du père de Ponlevoy qui la guide dans la réalisation de ce qu'il appelle la « vocation du milieu » : la conversion de son entourage.

La « vocation du milieu » : de la religieuse à l'apôtre dans la famille

L'entourage d'Adélaïde n'est pas uniformément acquis au catholicisme : la correspondance en offre de nombreux échos. Cela montre que, même dans les familles des élites les plus investies dans la défense publique du catholicisme, des lignes de traverse persistent. Adélaïde rend compte de cela à son directeur à plusieurs reprises. Elle craint que les vacances ne lui causent de « l'embarras » car le séjour à la Salle l'oblige à fréquenter d'autres personnes que son pieux cercle parisien. Elle rapporte des conversations entendues et blâme certaines attitudes :

> Oui, mon enfant, il y a bien des phases diverses dans votre vie, et souvent bien des contrastes entre votre cœur et votre entourage. N S a dit à ses disciples une bonne parole qui va droit à vous ; il faut que vous soyez dans le monde, mais non pas du monde[170].

Ce décalage persiste au fil des années : une lettre du 22 mai 1873 nous montre qu'elle s'inquiète de l'absence de Dieu dans les lectures et les conversations[171]. Cette situation est aussi celle de son entourage proche, son beau-frère, ses frères et leurs amis. Avec l'aide de son directeur, elle se donne pour objectif de les ramener à des sentiments catholiques plus fermes. Cette mission de conversion concerne aussi bien ses plus proches (son mari et sa famille) que des personnes plus éloignées. Au moins deux personnes sont évoquées dans la correspondance : une « pauvre enfant » ou encore « M.P. ». Le père de Ponlevoy et Adélaïde réfléchissent ensemble à la meilleure façon de mener à bien la conversion et une « seconde éducation » :

> Très certainement il y a au fond de cette âme du vide, de l'ennui, du malaise : qu'elle sente tout le contraire en vous et elle sera attirée. Mais il faut du temps, surtout il faut la grâce.

[170] 31 octobre 1860.

[171] « si parfois il paraît absent de ce que vous lisez et de ce que vous entendez, il n'en sera que plus présent à votre cœur par le souvenir et par le regret. » (22 mai 1873)

> Remplissez bien votre mission, mon enfant, portez la bonne odeur de J.C. dans votre famille. Le bon M. Edouard vous seconde selon sa mesure : lui il a éminemment l'esprit de famille, vous, ayez-le aussi, mais plus encore l'esprit de Dieu […] Il y aura toute une seconde éducation à faire[172].
>
> Mon enfant, dites bien vite : *vade retro, satanas* ! Car c'est lui, transfiguré en ange de lumière. Surtout, ah ! surtout, prenez garde de rien faire, de rien dire à M.P. dans ce sens ; vous seriez capable de tout gâter, de troubler en lui l'action de Dieu par la vôtre, en substituant votre volonté propre à la volonté réelle de NS… vous ferez donc courageusement, joyeusement et gracieusement ce qui était convenu[173].

On voit se développer, sous la plume du directeur, toute une série de conseils qui visent à rendre plus efficaces les tentatives d'Adélaïde. Dans le premier cas, il pose le diagnostic spirituel de la jeune femme citée et suggère de la convertir en lui offrant un modèle répondant à son malaise : c'est la conversion par l'exemple. Dans le second, il juge que l'intervention d'Adélaïde pourrait ralentir le processus de retour à la religion. Il s'appuie sans doute ici sur sa propre expérience : la conversion des hommes oblige à prendre en considération l'ensemble de leurs préventions à l'égard de la religion, et notamment l'idée que ce serait la chasse gardée des femmes. Il cherche ainsi à éviter que « M.P. » ne se sente atteint dans l'exercice de sa masculinité : accepter d'être édifié par une femme, et lui donner raison, est un pas trop difficile à franchir, juge le père de Ponlevoy. Toute la stratégie consiste ainsi à guider la personne sans que cette dernière n'en ait une conscience trop claire.

Dans l'entourage plus proche, Adélaïde est visiblement la personne de référence en ce qui concerne la religion ; les hommes de la famille semblent lui poser des questions. « Monsieur Théophile », son beau-frère, paraît particulièrement intéressé :

> Le mieux est souvent ennemi du bien et quelquefois il faut se contenter du moindre mal, ou même souffrir le mal qu'on ne saurait empêcher. Non seulement il ne faut pas aller trop loin, mais il ne faut pas non plus aller trop vite. Renseignez M.Edouard et M.Théophile, rien de mieux ; dites votre pensée en premier, c'est votre droit et votre devoir, prenez votre temps, et le sien aussi, entrez par sa porte. On dit qu'il faut demander trop pour avoir assez, avec lui ce n'est pas la manière[174].

Le père de Ponlevoy lui conseille d'éviter tout prosélytisme trop affiché. Il est intéressant de noter qu'il lui transmet des formes de technique qui sont celles de la direction spirituelle, qu'il exerce lui-même auprès d'elle : « entrez par sa porte », c'est-à-dire adapter le discours, le ton et l'argumentaire à l'exacte situation personnelle et spirituelle de la personne. On retrouve à

[172] 31 octobre 1860.

[173] Paris, 1867.

[174] 1860, sans autre précision.

plusieurs reprises cette formulation sous sa plume : il s'agit « d'entrer par la porte des gens pour les faire sortir par la nôtre[175]. »

Si Adélaïde s'emploie à raffermir le catholicisme de tout son entourage, c'est son mari qui l'occupe en priorité. Vers 1860, « Monsieur Edouard » semble bienveillant à l'égard de l'Église, tout en cultivant une forme de méfiance à l'égard du clergé. Il est par exemple peu enthousiaste face au directeur de conscience de sa femme, dont il craint l'influence. La correspondance laisse entendre qu'il est bien plus distant qu'Adélaïde de la pratique religieuse. À propos de la moralisation de la famille, le père de Ponlevoy écrit : « Le bon M. Edouard vous seconde selon sa mesure : lui il a éminemment l'esprit de famille, vous, ayez le aussi, mais plus encore l'esprit de Dieu[176]. Cette distinction « esprit de famille »/« esprit de Dieu » permet de mesurer l'écart entre Edouard et sa femme. Il devient le premier objectif de conversion d'Adélaïde. Elle est sans doute confortée dans sa démarche par un précédent : une lettre, adressée à « Monsieur Riant Père » révèle que le père d'Adélaïde s'est lui-même converti quatre ans auparavant, en 1856.

Ensemble, le directeur et l'épouse s'emploient donc à ramener Edouard à une pratique plus assidue. Pour cela, ils s'appuient sur deux liens : celui que l'ecclésiastique construit et entretient avec Edouard, celui qui unit Adélaïde à son mari. Le père de Ponlevoy inclut systématiquement Edouard dans les lettres qu'il écrit à Adélaïde. Il ne cesse, par lettres interposées, de lui témoigner sa sympathie et son affection. Il est le « bon » et « cher » Edouard » ; il a « grande joie » à le voir ; toutes les formules de politesse qui closent les lettres se rappellent à son « plus tendre souvenir », lui souhaitent « mille bonnes choses ». Les missives destinées à Adélaïde deviennent un moyen d'intégration du mari dans une communauté spirituelle plus large :

> Veuillez bien, je vous en prie, offrir au cher M. Edouard mes sentiments les plus vrais de sympathie et de dévouement. Oui vraiment je l'aime comme on aime un ami ; ce n'est pas ma faute, et vous me le pardonnez. Soyez l'un et l'autre bénis[177].

[175] 31 octobre 1860.

[176] 31 octobre 1860.

[177] 1er juin 1860.

Les deux hommes se voient souvent, en vacances ou à Paris, à l'occasion de visites. Tout dans l'attitude du père de Ponlevoy concourt à en faire une figure familière pour Edouard. La biographie du directeur nous indique quelle méthode il adoptait pour convertir les hommes, passage corroboré par ce qui est décrit dans la lettre de 1856 au père d'Adélaïde :

> Un homme fort connu à Paris, par sa haute position et son talent dans les affaires, M.X. [sans doute Didier Riant] aimait et défendait la religion sans la pratiquer. Ses enfants [Adélaïde] le recommandèrent aux prières du P. de Ponlevoy, alors près d'eux à la campagne[178].

Le père de Ponlevoy demande ensuite immédiatement à Didier Riant de se confesser : le premier retour à la religion se traduit, dans la plupart des récits, par une confession générale[179]. Il commence par refuser brutalement et quitte la maison. On nous dit alors que « pour plus de sûreté, le P. de Ponlevoy changea de tactique et ne reparut plus. Quelques temps après, la belle-mère de M. X. tomba malade. Le P. de Ponlevoy avertit le P. de Montézon, son confesseur, de la nouvelle stratégie à employer[180] ». Le père Montézon profite de ses visites à la malade, la mère de Joséphine de Bourdelle, pour édifier monsieur Riant. Au seuil de la mort, la belle-mère fait promettre à son gendre de se confesser au plus vite. Ce dernier se plie à la demande et se confesse auprès du père Montézon qui en avertit immédiatement le P. de Ponlevoy. Le deuil ou un événement douloureux constituent des moments privilégiés de retour au catholicisme des hommes. Les mourants pèsent alors de tout leur poids pour influencer la conduite religieuse de leur entourage.

La conversion d'Edouard est un travail de longue haleine, sans doute débuté dès leur mariage en 1845. Quinze années plus tard, Adélaïde cherche à presser les événements. Le père de Ponlevoy, comme pour « M.P. », la guide et lui conseille d'agir avec prudence :

> Laissez bien faire au Seigneur ce qu'il fait dans le bon M.Ed, ne le gênez pas par une intervention d'un zèle qui ne serait pas selon la sienne. Et ne voyez vous pas qu'il le travaille ? Pourquoi ces traverses ? Nous avançons, nous avançons, et le bon Dieu nous conduit[181].

La conversion est véritablement présentée ici comme une mission, un travail collectif du directeur, de Dieu et d'Adélaïde. Cette dernière est invitée à combiner deux actions : la

---

[178] Alexandre de Gabriac, *Le révérend Père A. de Ponlevoy, de la Compagnie de Jésus : sa vie, avec un choix d'opuscules et de lettres*, Paris, Édouard Baltenweck, 1870, p. 278.

[179] Frédéric Gugelot, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France, 1885-1935*, Paris, CNRS Editions, 1998.

[180] Alexandre de Gabriac, *Le révérend Père A. de Ponlevoy, de la Compagnie de Jésus…*, *op. cit.*, p. 279.

[181] 25 mai 1860.

première par l'exemple (« rendre la piété aimable »), la seconde par la conversation et l'enseignement prudents :

> Laissez le cher Mr Edouard marcher tout doucement dans sa voie, il marche, ne le gênez point, je ne crois pas que cela vous avancera, et cela le fait plutôt reculer. J'espère le voir dans ma chambre de bon matin la veille de l'Assomption, c'est moi qui lui donne rendez vous, je retourne à Paris tout exprès[182].

Si c'est Adélaïde qui prépare la conversion au quotidien, c'est bien son directeur qui doit recueillir le fruit définitif de son action et le retour final d'Edouard à la pratique religieuse. C'est la dernière mention de ce type dans la correspondance : il est fort probable qu'Edouard se soit confessé à l'occasion de ce rendez-vous de l'Assomption, en 1861. Son attitude est peut-être liée à la mort de Bathilde, leur nièce âgée de quatorze ans. L'ensemble des stratégies menées par Adélaïde et son directeur s'achèvent donc sur une réussite.

L'ensemble de l'histoire d'Adélaïde Mignon nous montre de quelle manière le lien de direction de conscience peut être mis au service de la conversion de la famille, par le biais de la dirigée et de son influence sur son entourage. Cette fonction de missionnaire dans la famille est ancrée dans la vocation de « religieuse domestique » pleinement intériorisée par Adélaïde grâce à la pédagogie de son directeur. Pour cette histoire familiale, cette stratégie pastorale fonctionne parfaitement puisque plusieurs hommes, pivots des familles Riant et Mignon, se convertissent. Cette dimension collective est essentielle à toutes les échelles. Comme l'écrit Philippe Boutry, la conversion est collective ou n'est pas[183]. À partir des années 1860, l'ensemble des familles Riant et Mignon, hommes et femmes, paraît pratiquante et engagée dans la défense de l'Église ; cela se traduit par de nombreux pèlerinages, un soutien sans cesse renouvelé aux Jésuites mais aussi par des vocations religieuses plus classiques : Anne-Marie Mignon, la nièce d'Adélaïde, devient carmélite. Le couronnement de cette conversion est sans doute l'année 1864 : Paul Riant, demi-frère d'Adélaïde, se voit octroyer le titre de comte pontifical par le pape Pie IX, récompense ultime d'un engagement collectif au service des intérêts de l'Église.

---

[182] 20 juillet 1861.

[183] Philippe Boutry, *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars*, Paris, Cerf, 1986.

Conclusions. La direction de conscience, pièce d'une stratégie plus générale de reconquête des âmes

L'étude de la direction de conscience permet d'observer des stratégies de rechristianisation menées par l'Église catholique en France, sa chronologie et les moyens qu'elle se donne. Le renouveau de la direction de conscience s'inscrit dans le contexte plus général d'essor des congrégations et associations, notamment féminines, tout autant de moyens pour le clergé de reconquérir les âmes. Les années 1850 constituent l'apogée de ce temps de reconquête, affermi encore par les grandes enquêtes pastorales indiquant les terres « de mission »[184]. Dans le corpus étudié, cette stratégie de reconquête se déploie sur deux fronts. Le premier est public et met en scène la collaboration entre dirigé·es et directeurs dans l'élaboration de structures collectives ayant pour objectif la rechristianisation du pays. Le second front est privé : les femmes sont chargées de convertir les hommes de leur famille, guidées par les conseils des directeurs de conscience. Cette insistance sur la conversion des hommes aboutit à l'invisibilisation des hommes catholiques et conforte les représentations associant religion et féminité.

Ce projet pastoral fondé sur les femmes fait émerger des discours opposant hommes et femmes, dans le couple et plus largement dans la société ; les directeurs soulignent les intérêts différenciés des unes et des autres, et les dispositions plus développées des femmes au sacrifice au nom des valeurs morales. Ainsi, le discours familialiste s'affaiblit dans le dialogue entre dirigées et directeurs, ces derniers préférant soutenir les épouses contre les maris quand les intérêts de l'Église sont en jeu. Ce n'est pas sans conséquence sur le processus d'individualisation des consciences des femmes. En effet, la direction de conscience est un espace possible où peut se développer une individualité, une voix propre, dans la mesure où le directeur cherche un contrepoids à l'autorité masculine défendue partout ailleurs. On peut dès lors parler d'une stratégie paradoxale : s'appuyant sur ces femmes pour reconquérir les âmes et consolider le modèle patriarcal de la famille, les directeurs ouvrent la voie, par la même occasion, à la construction de leur subjectivité.

[184] Jacques Olivier Boudon, *Paris, Capitale religieuse sous le Second Empire*, Paris, Cerf, 2001.

Chapitre 4. Échapper aux normes de genre

La direction de conscience est un outil au service des projets du clergé et de l'Église catholique. On ne peut cependant s'arrêter à ce constat : il convient maintenant de s'intéresser aux motivations des autres protagonistes de la pratique, les personnes dirigées. Comment conçoivent-elles la direction de conscience ? Leurs projets sont-ils conformes à ceux de l'Église et des directeurs ? Qu'est-ce qui les pousse à entrer en direction ? Si la direction de conscience est une pratique qui vise le progrès moral et spirituel, elle n'est pas que cela. Pour les dirigé·es, la relation au directeur permet d'accéder à un certain nombre de ressources. Ces ressources offrent la possibilité de contourner ou de négocier avec des injonctions de genre de différentes natures, qu'elles aient trait au projet de vie (le mariage comme seul horizon du laïc catholique) ou aux conséquences de l'assignation à des rôles de genre, par exemple la limitation, pour les femmes, de l'accès à certaines activités intellectuelles.

En 1804, le Code Civil explicite et enracine les rôles genrés dans la famille et consacre juridiquement la domination de l'homme dans le mariage ainsi que son obligation d'assumer financièrement le devenir de sa famille. L'identité masculine se fonde sur plusieurs piliers : la famille et l'autorité que l'homme y exerce, le travail et la réussite professionnelle, l'insertion dans les espaces non-mixtes tels que les associations masculines ou les cercles[1]. Du côté des femmes, de multiples discours s'attachent à décrire le lien privilégié entre féminité, vie domestique et maternité.

Ce chapitre examine ces ressources offertes par le directeur de conscience pour minorer ou annuler les effets de ces contraintes liées à la féminité ou à la masculinité dans la vie laïque. La direction de conscience peut alors être analysée comme un espace où se déploie l'agentivité[2] des personnes. Un premier développement sera consacré à la place du directeur

[1] John Tosh, « What should historians do with masculinity ? Reflections on nineteenth-century Britain », *History Workshop Journal*, n° 38-1, 1994, p. 179-202.

[2] Daniel Armogathe (dir.), « Agency: un concept opératoire dans les études de genre ? » , *Rives méditerrannéennes*, n° 41, 2012. Sans entrer dans les très longs débats suscités par ce concept (*agency*, agentivité, capacité d'agir), j'essaierai de tisser deux définitions qui m'ont parues les plus stimulantes pour mon travail. La première définit l'agentivité comme la marge de manœuvre d'un individu face à des normes qui le

dans la légitimation de la vocation religieuse, voie alternative au mariage pour les femmes, mais aussi pour les hommes (I). La seconde partie s'intéresse à une autre manière de négocier avec les normes de genre : la direction de conscience a donné des ressources aux femmes catholiques qui désiraient lire et écrire malgré le poids de restrictions très fortes sur leurs activités intellectuelles (II).

I Entrer en religion. L'espoir d'un destin différent

Cette première partie vise à examiner le dialogue qui naît entre le directeur et la personne dirigée lorsque cette dernière exprime un désir d'entrée en religion, qu'il s'agisse du sacerdoce ou de formes féminines de carrière religieuse[3]. On peut lire le désir d'entrée en religion comme un moyen d'échapper au destin d'homme ou de femme marié·e, à une période où le célibat non religieux est stigmatisé[4]. Comment les dirigé·es perçoivent la vie religieuse ? Comment la demande est-elle présentée ? Le directeur de conscience tient une place centrale dans le soutien et la légitimation des vocations qui ne peuvent se réaliser sans lui.

A Un rapport inégal : convaincre le directeur

La direction de conscience doit aider la personne à comprendre le projet et le plan de vie que Dieu souhaite pour elle[5]. Cela donne à l'échange de direction une importance considérable dans la vie des dirigé·es. C'est avec le directeur de conscience que l'on

contraignent fortement ; la seconde serait le sentiment subjectif de l'acteur d'être l'auteur de ses actions. Je remercie Annabelle Rivard et Anne Verjus de m'avoir aidée à éclaircir mon usage de la notion au cours d'une séance de séminaire à l'ENS de Lyon en mai 2016.

[3] Cet aspect a déjà été longuement développé par l'historiographie, mon propos sera donc bien plus rapide pour ce qui concerne les femmes que pour les hommes. Voir Rebecca Rogers, « Le Catholicisme au féminin : Thirty Years of Women's History », *Historical reflections*, tome 39, n° 1, 2013, p. 82-100 ; Linda Woodhead, « Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion », *Travail, Genre et Société*, tome 27, n° 1, 2012, p. 33-54 ; Bruno Dumons et Anne Cova (dir.), *Femmes, genre et catholicisme. Nouvelles recherches, nouveaux objets (France, XIXe-XXe siècles)*, Lyon, Laboratoire LARHRA, Chrétiens et Sociétés Documents et Mémoires n° 17, 2012 ; Claude Langlois, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Paris, Cerf, 1984.

[4] L. Couailhac et Henry Monnier, *Physiologie du célibataire et de la vieille fille*, Paris, J. Laisné, 1841. Voir toutes les analyses de Jean-Claude Bologne, *Histoire du célibat et des célibataires*, Paris, Fayard, 2004.

[5] Voir l'article « Direction spirituelle », Charles Baumgartner et Michel Olphe-Gaillard, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1959, vol. 45, p. 1002-1210.

détermine quelle vie choisir. Plus ou moins approfondie selon les correspondances, cette question de « l'état[6] » est toujours abordée, que ce soit pour une prise de décision ou pour des ajustements visant à rendre compatibles perfectionnement spirituel et vie quotidienne. Plusieurs correspondant·es s'interrogent directement sur l'éventualité d'entrer en religion : Émilie Serpin, Lucien Laveur, Emily Bengough y réfléchissent et en parlent. Pour d'autres, c'est plutôt le mode de vie qui suscite discussion : faut-il ou non continuer de se soumettre aux devoirs mondains quand on est une femme mariée ? Est-il envisageable d'intégrer un tiers-ordre[7] ?

Emily Bengough évoque à plusieurs reprises un éventuel noviciat dans ses lettres à Monseigneur d'Hulst. Issue d'une famille protestante, elle décide, ainsi que sa mère, de se convertir au catholicisme après avoir rencontré le prêtre à Rome en 1870. La conversion provoque une rupture nette avec le reste de la famille et les cercles de sociabilité qui l'entourent[8]. Pour Emily, la conversion compromet sérieusement la possibilité d'un mariage, dans un contexte où les unions s'inscrivent dans une endogamie confessionnelle. Le choix du catholicisme correspond à une rupture complète avec l'entourage dont le célibat est une conséquence. Le désir de vie religieuse peut être lu comme une réponse à cette situation de rupture, puisque l'entrée en religion signifie tout à la fois l'entrée dans une nouvelle famille et l'accès à une place sociale respectable. Mais, pour son directeur, d'autres critères doivent être considérés. Il lui répond que son rôle est de prendre soin de sa mère malade[9]. C'est ici que les questions spirituelles croisent les questions matérielles : lorsque la personne a une famille, le directeur cherche toujours à privilégier les devoirs filiaux ou parentaux. Par ailleurs, l'entrée en religion ne doit en aucun cas être une solution à des problèmes financiers. La santé de la personne doit être solide pour être capable de supporter l'austérité exigée par certains ordres religieux ou l'activité physique requise par les congrégations qui soignent et enseignent. Une mauvaise santé est un motif suffisant pour refuser un noviciat. Ainsi, une relation privilégiée à Dieu et une sincère motivation ne suffisent pas.

La réponse du directeur peut évoluer avec la situation de l'aspirant·e à la vie religieuse. Un

[6] « Ensemble des obligations qui découlent d'un état de vie, d'une profession, d'une charge. », voir http://www.eglise.catholique.fr/glossaire/devoir-detat.

[7] Voir glossaire : « tiers-ordre ».

[8] Pour mettre en perspective les phénomènes de conversion, l'ouvrage de Frédéric Gugelot offre plusieurs clefs bien qu'il se concentre sur les intellectuels. Voir Frédéric Gugelot, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France, 1885-1935*, Paris, CNRS Éditions, 1998.

[9] AICP, fonds Hulst, RH5 314, 21 mars 1872.

changement significatif dans la vie de la personne peut l'amener à revoir son appréciation. Emily Bengough perd sa mère en 1875. Les obstacles à sa vocation sont levés puisqu'elle n'est plus dans l'obligation de la soigner. Monseigneur d'Hulst réagit aussitôt en l'invitant à se rendre à Paris pour une retraite, afin de déterminer quel doit être son avenir :

> Par quel chemin devrez-vous marcher ? Demeurerez-vous au milieu de votre famille protestante ? Vous ferez vous une existence indépendante et isolée ? Où enfin irez-vous demander au cloître un asile pour votre cœur meurtri de douleur et affamé d'affection[10] ?
>
> Le but de ma lettre d'aujourd'hui est de vous inviter formellement à venir passer huit jours à Paris pour y traiter avec moi les affaires de votre conscience [...] je mets à votre disposition, à titre de prêt, une somme de 20 livres sterling que je vous enverrai aussitôt que vous m'aurez répondu et que vous pourrez me rendre plus tard à votre loisir [...] Je me chargerai de vous installer dans une communauté où vous serez bien logée et bien soignée pour l'âme et pour le corps, et où je pourrai vous voir aisément soit au salon soit en Confession[11].

Le directeur s'engage matériellement et symboliquement à prendre en charge l'entrée en religion d'Emily.

On voit donc que jouent, dans la prise de décision, de multiples critères. Le directeur examine la situation matérielle de la personne : son état de santé, sa famille, ses ressources concrètes. Il réfléchit à sa personnalité et à son « profil » spirituel. Une fois toutes ces informations réunies, il oriente les dirigé·es vers les décisions à prendre. Il peut aussi choisir d'avoir recours à des « outils » extérieurs, ces « techniques de soi » décrites par Foucault, « qui permettent aux individus d'effectuer, seuls ou avec l'aide d'autres, un certain nombre d'opérations sur leur corps et leur âme, leurs pensées, leurs conduites, leur mode d'être ; de se transformer afin d'atteindre un certain état de bonheur, de pureté, de sagesse, de perfection ou d'immortalité[12] ». Les *Exercices spirituels*[13] sont l'une de ses techniques. À l'issue d'une retraite et d'un cycle de méditations et prières, l'exercitant·e[14] trouve la réponse recherchée, en collaboration avec le directeur de la retraite. C'est une technique spirituelle qui a pour objectif direct de déterminer le plan de Dieu pour soi. De façon générale, la retraite semble recommandée en cas de décision importante à prendre : plusieurs directeurs[15] du corpus invitent leurs dirigé·es à entrer en retraite lors de moments de questionnements au sujet de leur vie. Pendant quelques jours, on se retire de son quotidien pour réfléchir à sa situation.

[10] AICP, Fonds Hulst, RH5 323, 6 février 1875.
[11] AICP, Fonds Hulst, RH5 328, 28 février 1875.
[12] Michel Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 2001, tome 2, p. 1604.
[13] Voir glossaire, « Exercices spirituels ».
[14] C'est-à-dire celui qui s'engage dans les exercices spirituels ignatiens.
[15] Voir par exemple la correspondance de Monseigneur d'Hulst ou celle d'Alfred Baudrillart.

C'est un moment privilégié de réflexion sur soi. Cela permet aussi de rencontrer des prêtres qu'on ne connaît pas qui peuvent apporter un autre regard sur la situation, à l'occasion d'une confession par exemple.

Les directeurs de conscience du corpus étudié ne cherchent pas particulièrement de candidats au noviciat. Cela peut s'expliquer par différents facteurs. Entre 1848 et 1914, l'Église catholique possède désormais des effectifs fournis et largement renouvelés. On atteint l'apogée des ordinations entre 1870 et 1880 du côté des hommes[16], et le dynamisme est aussi visible du côté des femmes[17]. Les ressources humaines ne manquent pas, ce qui permet d'être sélectif et de choisir les meilleurs éléments. L'urgence est plutôt du côté des laïcs qui sont invités à exercer un apostolat par le biais de la famille[18]. Un·e catholique est désormais plus utile en préparant l'avenir du catholicisme dans son foyer, en élevant des enfants dans la piété, plutôt que dans les ordres ou les congrégations dont le personnel est déjà pléthorique. Il faut aussi prendre en compte la question de la classe : les hommes et les femmes des élites doivent pouvoir peser de tout leur poids dans le monde grâce à leurs différents capitaux, et non se placer en retrait.

Lorsque la décision du directeur est prise, il paraît difficile de passer outre. Lui seul discerne et décide s'il est en présence d'une véritable vocation[19]. Il concentre les pouvoirs. Il possède d'abord le pouvoir concret de trouver une place dans une congrégation ou un ordre grâce à son réseau. Il peut mettre en contact avec un supérieur et recommander la personne. Sans cette recommandation, il n'est guère possible d'intégrer une maison religieuse. Les directeurs de conscience du corpus sont d'ailleurs eux-mêmes aumôniers de maisons religieuses ou très investis dans l'animation de tiers-ordres. Par exemple, le père Janvier est à l'origine de la restauration du tiers-ordre dominicain. Léopold Beaudenom s'est occupé du Petit Séminaire de Servières avant de devenir l'aumônier des Ursulines de Beaulieu. Tous ont un ancrage dans les lieux qui peuvent ensuite devenir des communautés d'accueil pour leurs dirigé·es. Ensuite, c'est lui qui détient le pouvoir symbolique de discerner le projet divin : à

[16] Denis Pelletier, *Les catholiques en France depuis 1815*, Paris, La Découverte, 1997.

[17] Claude Langlois, *op. cit.*. Voir aussi Gérard Cholvy, *Le XIXe siècle : le grand siècle des religieuses françaises*, Perpignan, Artège, 2012.

[18] Voir chapitre 2.

[19] Dominique-Marie Dauzet développe un cas de conflit entre désir de vocation et hostilité du directeur, celui de Jeanne Schmitz-Rouly (1891-1979). Voir Dominique-Marie Dauzet, *La mystique bien tempérée. Écriture féminine de l'expérience spirituelle (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Cerf, 2006.

lui seul appartient, lorsque les autres obstacles sont levés[20], de distinguer dans ces entrelacs de considérations celles qui indiquent qu'une vocation est possible ou non. Par conséquent, la direction de conscience peut devenir un lieu de négociations entre directeur et dirigé·e au sujet du bien fondé d'un projet d'entrée en religion. Sans accord du directeur de conscience, un tel projet reste sans espoir. Le privilège spirituel peut dès lors devenir un véritable pouvoir de décision du destin des dirigé·es qui aspirent à un autre état que l'état marital. Il s'agit donc, pour la personne dirigée qui souhaite entrer en religion, de convaincre le directeur de la pertinence du projet, ce qui donne lieu à des négociations. Les enjeux de pouvoir font de la direction de conscience un lieu où l'on tente de se convaincre mutuellement. Comment expliquer maintenant un tel intérêt pour la vie religieuse de la part des personnes dirigées ? Qu'ont en commun les différent·es intéressé·es ? Quelles sont les justifications données au projet de noviciat[21] ?

B La vie religieuse, contournement possible des normes de genre

Devenir religieuse ou prêtre sont deux alternatives au mariage et aux devoirs associés : la sexualité hétérosexuelle, la nécessité de la procréation, la prise en charge d'une famille et ses pesanteurs matérielles et symboliques. Dans les milieux catholiques, le stigmate social du célibat se redouble du stigmate spirituel : trouver un « état » est un devoir rendu à Dieu. Le célibataire catholique est une anomalie. Pour les hommes et les femmes qui n'aspirent pas à la vie conjugale et familiale, ou qui ne sont pas matériellement en mesure de se marier, la carrière religieuse est un moyen de donner du sens à son parcours et de trouver une place dans la société.

Le choix du célibat peut s'expliquer par différentes raisons. La perspective du mariage apparaît peu enthousiasmante pour certaines femmes, comme le montrent les journaux de jeunes filles :

> Et dire que presque toutes les jeunes filles suivent cette destinée, dire qu'un jour vient où il leur faut quitter leurs premières, leurs plus saintes affections de jeune fille, ces affections qu'on ne retrouve plus, il me semble, pour adopter une nouvelle famille[22].

[20] D'autres obstacles peuvent se présenter, à l'exemple l'hostilité des parents à un tel projet.

[21] Voir glossaire, « noviciat ».

[22] Journal de Louise Lafargue, APA, 20 mars 1864. Pour un développement sur la vision que les jeunes filles ont du mariage, voir : Caroline Muller, « « Je crois que je l'aimerai de tout mon cœur.» Le rôle du journal de jeune

L'union conjugale est présentée comme un renoncement à soi :

> C'était aujourd'hui le grand jour ; Marie s'est mariée ce matin, elle a cessé de s'appartenir, elle doit sacrifier ses goûts, ses habitudes, ses plaisirs, aux goûts, aux habitudes, aux plaisirs d'un autre[23].

Une fois mariées, les femmes s'installent dans leur belle-famille, au prix d'un éloignement vécu douloureusement. Elles dépendent ensuite étroitement de leur mari, qui peut décider seul du lieu de résidence et des déplacements de la famille. L'arrivée des enfants apporte une contrainte supplémentaire. Le mariage est le passage sous la tutelle d'un homme souvent peu connu - et de la réussite de l'union dépend ensuite la vie toute entière de la mariée[24].

La vocation religieuse a pu constituer pour de nombreuses femmes une échappatoire aux deux seuls destins qui s'offraient à elles. Rester « vieille fille » n'est pas envisageable : les femmes seules, échappant à l'ordre social fondé sur la famille, sont très mal perçues :

> De la menace à l'injure, quels que soient les traits retenus et le niveau de discours (dictionnaire ou parole scientifique, proverbe ou personnage littéraire), force est de constater que les mots qui désignent la femme sans mari relèvent toujours d'une représentation discriminante des femmes […] jamais à une autre époque, ni pour l'autre sexe, on n'a inventé autant de discours sur sa physionomie, sa physiologie, son caractère ou sa vie sociale[25].

La qualité de religieuse permet de repousser l'horizon des possibles, autorisant un engagement dans le monde grâce aux missions qui pouvaient être menées au sein des congrégations enseignantes, soignantes, missionnaires.

Du côté des prêtres, on s'est peu posé la question des contraintes liées à la masculinité pour comprendre l'engagement en religion. Je fais l'hypothèse qu'il existe un lien entre les régimes de masculinité[26] à l'œuvre dans la France du XIXe siècle et les courbes de recrutement des prêtres. J'ai tenté de croiser la chronologie des formes de masculinité

---

fille dans la préparation des mariages (XIXe siècle, France) » dans Stéphane Gougelman et Anne Verjus (dir.), *Écrire le mariage au XIXe siècle*, Rennes, PUSE, 2017, 311-328.

[23] Journal de Louise Lafargue, APA, 25 novembre 1867.

[24] Les couples n'appliquent pas tous à la lettre la domination légale du mari sur l'épouse ; il est clair cependant que les jeunes filles, lorsqu'elles parlent du mariage, mettent en avant cet aspect en priorité. Au-delà donc de la réalité des pratiques, c'est la perception majoritaire avant le mariage.

[25] Georges Duby, Michelle Perrot et Geneviève Fraisse (dir.), *Histoire des femmes en Occident. IV. Le XIXe siècle*, Paris, Plon, 1992, p. 530.

[26] Raewyn Connell, *Masculinities*, Berkeley, University of California Press, 1995.

dominantes[27] et des moments de succès ou de recul du recrutement des prêtres. Il ne s'agit pas de dire que cette question du genre a été le seul facteur mais de l'intégrer dans le schéma explicatif.

Entre 1826 et 1835, on note une très grande vigueur des recrutements, près de 2000 ordinations par an[28]. Les historien·nes ont montré la mobilité sociale permise par le sacerdoce, expliquant son succès auprès des milieux de la moyenne paysannerie et de l'artisanat. J'ajouterais deux formes d'explication de ce pic. La première est la consécration du modèle de masculinité qui n'a pas pu convenir à tous. Ce modèle de masculinité visible et expansive est adossé à des marqueurs tels que l'occupation de l'espace sonore et public, des formes de violence ritualisées[29]. En conséquence :

> Il est aussi possible que les jeunes gens attirés par le sacerdoce soient les plus timides et effacés, qui n'étaient pas à l'aise avec les valeurs machistes et agressives de domination qui prévalaient dans l'entre-soi masculin[30].

Ce modèle concerne en priorité les milieux populaires du monde rural. À la même période, le catholicisme romantique des élites les plus pieuses dévalorise le mariage au profit du célibat religieux, état le plus parfait[31].

Après une stagnation entre les années 1850 à 1870, le recrutement sacerdotal ralentit et commence à montrer des signes de difficulté. Les historien·nes ont souligné les logiques sociales du recrutement[32] : les milieux qui fournissaient le vivier de candidats au sacerdoce trouvent à ce moment d'autres formes de débouchés (administration, enseignement) alors

---

[27] Arthur Vuattoux et Meoïn Hagège précisent cette notion de « modèle de masculinité » dans les travaux de sociologie autour de Raewyn Connell : « Connell propose de distinguer plusieurs formes de masculinités. L'une d'entre elles est la masculinité hégémonique, que Connell définit comme une configuration des pratiques de genre visant à assurer la perpétuation du patriarcat et la domination des hommes sur les femmes. Cette forme de masculinité n'épuise pas cependant le répertoire des masculinités « disponibles » (au sens de « susceptibles d'être incarnées »). Elle définit en creux d'autres modalités d'expression de la masculinité, telles que la masculinité « complice » (lorsque les individus légitiment la masculinité hégémonique, sans nécessairement en tirer bénéfice, la masculinité « subordonnée » (à l'instar de celle des homosexuels, culturellement exclus de la masculinité hégémonique en tant que figure repoussoir de l'hétérosexualité) ou encore la masculinité « marginalisée » (placée sous l'emprise ou la dépendance de la masculinité hégémonique. Or, comme il s'agit de configurations de pratiques et non d'identités figées, ces modalités de la masculinité sont soumises au changement et à l'histoire : elles peuvent se reconfigurer. ». Raewyn Connell, Meoïn Hagège et Arthur Vuattoux, *Masculinités enjeux sociaux de l'hégémonie*, Paris, Éd. Amsterdam, 2014, p. 11.

[28] Ralph Gibson, *A social history of French catholicism (1789-1914)*, Londres-New York, Routledge, 1989, p. 62-63.

[29] Anne-Marie Sohn, *« Sois un homme ! » : la construction de la masculinité au XIXe siècle*, Paris, Seuil, 2009.

[30] Ralph Gibson, *A social history of French catholicism (1789-1914)…*, *op. cit.*, p. 79. « It may even be true that young boys attracted to the priesthood tended to be those of a timid and retiring disposition, who had difficulty with the dominantly aggressive and macho values of male society. » (je traduis)

[31] Carol E. Harrison, *Romantic Catholics : France's postrevolutionary generation in search of a modern faith*, Cornell University Press, Ithaca/London, 2014.

[32] Ralph Gibson, *A social history of French catholicism (1789-1914)…*, *op. cit.*

même que le métier de prêtre perd en prestige dans le contexte de l'apogée de d'anticléricalisme à partir des années 1850. Or, à ce moment là, plusieurs historien·nes des masculinités identifient des mutations dans les modèles présentés aux jeunes hommes[33]. Les années 1860 voient naître un idéal de masculinité plus apaisé, fondé sur la rétention des affects et non plus leur expression violente. Il est possible que cette mutation ait eu une influence sur le recrutement des prêtres, rendant moins urgent pour certains la nécessité de trouver des lieux de masculinité alternative.

Enfin, le recrutement repart à la hausse à partir des années 1880 jusqu'à atteindre son maximum en 1901. Si nous observons ce qui se produit du côté des modèles de genre dans ces années là, c'est la construction de la masculinité républicaine et citoyenne qui prévaut[34]. D'après Judith Surkis[35], la citoyenneté républicaine masculine repose sur différents piliers ; la famille, fondée sur le mariage et l'hétérosexualité, en constitue le centre puisque sans elle le régime politique ne peut pas subsister. Elle montre comment, à partir des années 1870, on voit se développer une idéologie politique du mariage qui a ses prolongements dans l'éducation des jeunes garçons et le répression de l'homosexualité :

> Je soutiens que philosophes, pédagogues, écrivains, démographes, observateurs sociaux et hygiénistes concevaient l'hétérosexualité conjugale et le modèle familial non seulement comme une association naturelle mais aussi comme un creuset social[36].
>
> La conjugalité émerge comme un moyen d'ancrer les hommes citoyens dans un implicite ordre social genré. Cette valorisation de la complémentarité des sexes a contribué à une conception de la citoyenneté qui garantissait tout à la fois la masculinité du citoyen et son attachement à ses droits civiques. L'hétérosexualité, comme une norme quasi sacrée, lie entre eux les membres de la République laïque[37].

On peut à nouveau relier cette construction d'un modèle de masculinité républicain avec l'attitude de certains hommes devant le mariage et la famille. Soit qu'ils n'aient pas les possibilités financières de se marier (songeons aux déclassés, par exemple), soit qu'ils ne le

---

[33] Anne-Marie Sohn, *« Sois un homme ! » : la construction de la masculinité au XIXe siècle*, *op.cit.* Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine et Georges Vigarello, *Histoire de la virilité le XIXe siècle 2, Le triomphe de la virilité*, Paris, Seuil, 2011.

[34] Robert A Nye, *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*, Oxford University Press, USA, 1993 ; Denis M. Provencher et Luke L. Eilderts, « The Nation According to Lavisse Teaching Masculinity and Male Citizenship in Third-Republic France », *French Cultural Studies*, tome 18, n° 1, 2007, p. 31-57 ; Robert A. Nye, « Fencing, the Duel and Republican Manhood in the Third Republic », *Journal of Contemporary History*, tome 25, n° 2, 1990, p. 365-384.

[35] Judith Surkis, *Sexing the citizen : morality and masculinity in France, 1870-1920*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 2006.

[36] *Idem*, p. 11. « I argue that philosophers and educators, writers and demographers, sociologists and hygienists, conceived conjugal heterosexuality and the familial model that it implied not or not just as a natural association, but as a crucible of sociality. » (je traduis)

[37] *Idem*, épilogue.

souhaitent pas, de nombreux hommes n'ont pas pu réaliser ce modèle de masculinité. Quel choix s'offrait alors à eux ?

Il ne s'agit pas d'écarter les autres explications proposées par les historien·nes à ce succès des engagements masculins en religion. Mais intégrer la question des effets du système de genre sur les hommes est stimulant pour compléter l'analyse. On peut ainsi comprendre plus finement ce succès de la carrière de prêtre en dépit de la violence des tempêtes anticléricales du siècle et du moment révolutionnaire ; comprendre aussi, dans le sillage des travaux en cours sur la masculinité des prêtres, pourquoi une telle violence s'est déployée à l'égard des hommes religieux – qui incarnaient une masculinité alternative jugée dangereuse pour l'ordre politique. Le récit de Lucien Laveur, vers 1911, fournit un bon aperçu de l'enchevêtrement possible des motivations spirituelles et sociales qui conduisent à souhaiter entrer en religion.

Histoire de Lucien Laveur (1874-1956)

Lucien Laveur naît en 1874 à Charenton le Pont, dans le Val de Marne. Son père tient une maison d'édition rue des Saints Pères à Paris. Ses parents ont laissé des traces d'un catholicisme fervent : l'église de Charenton le Pont comporte plusieurs vitraux qu'ils ont financé, laissant leur nom (Louis Laveur et Marguerite Haguelon) gravés dans le verre. Lucien suit la même scolarité qu'Antoine Manilève[38] au collège Massillon où il rencontre Alfred Baudrillart qui devient son confesseur et directeur de conscience. À la fin de sa scolarité, il s'installe à Paris et reprend l'affaire familiale. À partir de 1901, il se met en quête d'une fiancée, aidé par Baudrillart qui joue les intermédiaires. Ces tentatives échouent. Dix années plus tard, il a quarante ans et s'interroge sur la suite à donner à sa vie. Il se convainc progressivement que sa place est au séminaire pour devenir prêtre. Mais son directeur ne l'entend pas exactement de cette oreille… La discussion s'engage et dure plusieurs années.

La lettre du 29 novembre 1911 ressemble à une déclaration de candidature[39] :

> Il y a huit jours à peu près, m'est tombé sous les yeux un article de *La Croix* consacré aux vocations tardives et faisant appel aux adultes, aux hommes dans la force de l'âge, et mon imagination s'est mise à travailler, la pensée d'entrer au séminaire est entrée en moi comme une sorte d'idée fixe, accompagnée d'une sorte de ferveur, d'exaltation religieuse et d'autres sensations et de rêveries folles. Je suis allé deux ou trois fois de suite à Notre Dame des Victoires, j'en suis sorti avec ce mélange de dispositions bonnes et d'état... spécial. J'ai prié, demandé de prier pour moi, pris de bonnes résolutions. Dimanche, je suis allé me confesser à mon Curé, puisque vous étiez absent la veille, j'ai communié. Les circonstances furent telles que je me trouvai communier presqu'en sortant du confessionnal, je crois avoir fait une bonne communion, j'ai passé une bonne journée. Pour me reporter à une communion pareille il me faudrait reculer... de combien d'années ?
>
> Je m'étais dit que peut-être ma communion amènerait la disparition de mes pensées ; précédemment je m'étais toujours vu après confession ou communion, dans un état calme, envisageant ce qui concerne mon salut dans un esprit en quelque sorte positif, réaliste, voyant ma vocation, où elle me paraissait être : vivre en honnête homme, en mari, tâcher de bien élever mes enfants et de faire du bien. Depuis quelques temps je pensais presque pouvoir rester célibataire et m'occuper un peu plus d'œuvres.

---

[38] Voir l'histoire d'Antoine Manilève au chapitre 8.

[39] Toutes les lettres sont extraites d'un corpus d'une vingtaine de lettres conservées aux archives de l'Institut Catholique de Paris, correspondance Baudrillart, RBA23. Je ne citerai dans cette section que la date des lettres. L'orthographe originale est respectée.

Après ma communion, j'ai prié, je me suis offert, mes pensées n'ont pas disparu, je les ai caressées avec plaisir, (et un peu d'énervement) toute la journée. Certaines circonstances m'ont paru en quelque sorte avoir une signification mystique : j'étais allé à l'office du soir à ma paroisse, devant sortir ensuite avec mon père, pour le laisser faire ce qu'il voudrait, il m'a demandé d'aller au salut, je lui propose votre église, où je n'avais pas primitivement l'intention d'aller, et j'assiste à la réservation des promesses sacerdotales des professeurs, au discours de l'évêque, que je trouve le moyen d'appliquer à mon cas. [...] Bref, je suis assez enclin au mysticisme.

Que dois-je voir dans tout cela ?

Une sorte d'auto suggestion, dont je suis très capable ?

Une tentation du démon ?

Ou un appel de Dieu ?

Je viens vous demander de m'aider à trouver ce que je dois faire.

Je crois ne pas me tromper en pensant que nous avons tous une vocation, que les grâces nécessaires y sont attachées, que nous devons la suivre et que ce serait un péril grave, même, pour un homme appelé à faire son salut dans le monde, de rechercher le sacerdoce auquel il n'est pas appelé. Je suis absolument convaincu que l'on peut se sanctifier dans tous les états de vie.

Je n'ai pas besoin d'un grand effort pour voir tout ce qui me manque de courage, de volonté, d'intelligence pour être prêtre. Pour l'intelligence, je vois que j'y arriverais encore, je l'avoue... Je sais combien facilement ma foi se trouble, je n'ai pas besoin d'évoquer le reste, que vous connaissez, à en juger humainement, je ne puis être dans l'armée chrétienne, où nous sommes tous de par notre baptême, qu'un simple soldat.

Mais si Dieu veut m'employer autrement, je crois n'avoir pas à juger de ma capacité, il sait mieux que moi ce qu'il peut faire de moi. De grands saints n'ont-ils pas été assez médiocrement doués. L'un m'a dit que le curé d'Ars [...] disait toujours la même messe ? De plus, sans croire mériter un miracle, je sais bien le croire possible.

Je sais très bien que je ne trouverai peut-être pas le calme *ipso facto* dans le sacerdoce. Je crois même que je pourrais y rencontrer, avec tout ce qui peut venir des hommes, une recrudescence de tentations et de misères, mais avec les grâces nécessaires. Puis, le tout est de faire mon salut, quelque pénible que soit la route à suivre.

J'ai toujours, du moins depuis longtemps, trouvé de l'intérêt aux questions religieuses, les monuments ont toujours exercé sur moi un attrait artistique ; en ce moment je me trouve avec plaisir à l'église, aux cérémonies, lorsque des scrupules ne viennent pas d'agiter. Est-ce un signe favorable au contraire ? Je dois me méfier de tout ce qui touche à la sensibilité.

J'éprouve une réelle satisfaction à faire partie de la Conférence de Saint Vincent de Paul [...]

Par orgueil ou folie mystique, je me demande, s'il n'y a pas pour moi une épreuve, si Dieu n'a pas voulu par l'échec de mes tentatives de mariage, par l'insuccès de mes affaires, me réserver, une [illisible] à ce qu'il veut de moi. La vocation sacerdotale me tirerait d'un métier où je ne fais rien de bon, me dispenserait d'un travail utilitaire dont je m'acquitte si mal. Vous savez qu'à l'heure actuelle, je perds plutôt de l'argent ; ne croyez pas que je risque la faillite, je n'ai qu'un créancier, mon Père, mais je me demande, si les choses continuent, si je ne serai pas obligé de fermer boutique, de constater une grosse perte d'argent... Dans l'avenir mon existence matérielle sera assurée, suffisamment pour mes [illisible] je crois... Etre prêtre serait donc une sortie très flatteuse pour mon orgueil, il se trouverait peut être des gens pour croire que j'ai « renoncé à tout » ! ...

Je viens d'essayer de vous exposer mon état d'âme, j'y ai peut-être mis trop de complaisance, d'orgueil. Ai-je été assez sincère ? Pour me résumer : Dieu veut certainement quelque chose de moi, que veut-il ? Je veux faire ce qu'il veut, même si cela est contraire à mes désirs, à ma raison. Faut-il continuer à vivre dans le monde, y travailler, y réussir

> peut-être, trouver le bonheur dans un mariage tardif et y remplir mon devoir ? Dieu voudrait-il que je reste célibataire, que je m'attende en travaillant toujours le moment où, libre, je pourrais m'occuper plus assidûment d'œuvres ? Je sais le bien qu'on peut y faire.
>
> Veut-il quelque chose de plus ?
>
> Je serais très tenté de trouver, en ce qui me concerne, du sacerdoce, sur la vie de l'homme d'œuvres, cet avantage d'une plus grande libération des nécessités de la vie ; puis de la profession ouverte, d'homme consacré à Dieu. La préparation au séminaire, la prière, la messe, les secours qui en découlent. Aussi le contact de confrères, l'exemple, la règle à suivre, l'habit, qui ne fait pas le moine, mais le signale et le préserve... J'aime mon indépendance, j'en suis jaloux, mais j'ai toujours été soldat discipliné, je me crois capable d'observer une consigne plutôt scrupuleusement, si elle m'est donnée. Mais j'ai moins d'initiative. Il me semble que le prêtre a plus de facilité pour persévérer dans les œuvres de charité que le laïc, qui peut être sans cesse tenté de réduire sa collaboration et de suivre une vie plus facile. Et le prêtre a vaincu une fois pour toutes le respect humain, vous savez si j'en ai. J'ai fini, Monseigneur, je me remets entre vos mains.

Devant son insistance, Baudrillart lui suggère d'abord d'entrer d'abord dans le tiers-ordre franciscain[40]. Cette solution médiane ne satisfait pas Lucien qui insiste sur le manque de régularité et d'ordre de sa vie et finit par réitérer très clairement sa volonté de devenir prêtre en 1913 :

> Oui, je vais mieux, je le crois, et certaines pensées, certains attraits me donnent de l'espoir... en général je suis plus calme.
>
> Mon désir est d'être prêtre ou religieux.
>
> Ma volonté est de faire celle de Dieu et pour cela, de suivre le conseil que vous me donnerez, que ce soit de me marier, d'être homme d'œuvre ou d'entrer au séminaire.

Quelques mois plus tard, et probablement sur la suggestion de son directeur, Lucien entre en retraite pour résoudre la question de sa vocation grâce aux Exercices spirituels. Pour Baudrillart, c'est aussi un moyen d'avoir un avis extérieur et, en un sens, de se déresponsabiliser de la décision finale. Lucien rejoint la communauté jésuite de Clamart et se place sous la direction du Père Flamérion pour la durée de la retraite. Le choix de cette communauté est liée au format adopté pour la retraite : les Exercices Spirituels, qui ont pour but de guider l'exercitant vers une réponse, relèvent de la tradition jésuite.

Il écrit le 22 août que ses Exercices se sont achevés sur un désaccord entre Flamérion et lui. Il ne prend pas la peine de cacher son mouvement d'humeur :

> Le RP Flamérion vous écrira et vous enverra mon élection. J'étais pour, il est contre.
>
> Je vous serai très reconnaissant de m'écrire ce que vous en pensez. Si vous devez être aux environs de Paris au mois de septembre je pourrai aller vous voir, si vous le voulez.

[40] Voir glossaire, « tiers-ordre ».

> Je suis de mauvaise humeur, fatigué, irrité.

Une lettre plus tardive révèle le fondement des réticences du père Flamérion, sans toutefois lever les espoirs de Lucien d'entrer un jour en religion. C'est à nouveau pour lui l'occasion de déployer des stratégies argumentatives qui questionnent le refus du père Flamérion.

> Il n'est peut être pas nécessaire de prendre aujourd'hui un parti. Je comprends la gravité des objections signalées. Ce que je pourrais objecter c'est, peut-être, le point de départ de cette pensée : en effet, qui était précisément une invitation à la vie apostolique... et aussi à [illisible]
>
> Je suis par contre très impressionné par le motif intéressé que j'ai de souhaiter autre chose que la vie commune ; paresse et répugnance pour le travail, crainte des charges d'une famille, répugnance à me créer des attaches à cette vie, maintenant que tant se sont [illisible]
>
> Difficulté aussi de me marier sans les [illisible] quelque peu, au moins pour la fortune ; difficulté de conserver les habitudes, le rang, si je puis ainsi parler de ma famille.
>
> Répugnance aussi à commencer à mon âge, la vie conjugale.
>
> Déjà, j'ai eu la pensée de rester comme je suis et je l'ai considérée [illisible], une tentation.
>
> Je suis aussi frappé par l'agitation que j'ai eue à Clamart, que je suis près de croire une tentation. Depuis j'ai eu des tentations et j'ai commis des fautes d'orgueil de rancune contre le P.F. et des mauvaises pensées contre d'autres... mais j'ai éprouvé après son avis un calme et je me demande si ce calme vient du bon côté.
>
> Je resterais bien volontiers comme je suis, mais serait-ce pour mon bien ?
>
> M'occuper d'œuvres, activement, y consacrer 5 à 6 heures par jour, rester célibataire ?
>
> Je crains que ma vie ne reste stérile. Je crains de me laisser aller à vivre en rentier, ou en égoïste.
>
> J'ai pris à Clamart la résolution de servir Dieu. Je suis convaincu qu'à lui revient le choix de me fixer mon emploi. Reste à le trouver.

En novembre 1913, il comprend qu'il n'aura pas l'aval de son directeur, aval crucial pour poursuivre son projet. Il décide alors d'emprunter une autre piste : celle du tiers-ordre, écartée en 1911.

> Je vous ai parlé de la pensée qui m'est venu bien des fois, de solliciter mon admission dans le tiers-ordre de St François. Le plus souvent cette pensée a été accompagnée de ce que je vous ai dit...
>
> Il me semble qu'entrer dans le tiers-ordre serait bon pour moi.

Dès le deuxième paragraphe, le projet qui sous-tend la demande est perceptible :

> Parce que, si je dois être appelé à une autre vocation, comme je le désire, ce ne serait pas un obstacle mais une aide pour obtenir la grâce de Dieu.
>
> Parce que je crois avoir tiré profit de mon entrée dans la Société de St Vincent de Paul, ce qui me fait espérer bénéficier des grâces accordées aux frères, ainsi que des prières, des exemples et du contact des membres du tiers-ordre.

> Mais n'ai-je pas tendance à donner trop d'importance aux formules, aux confréries ? Ne faudrait-il pas d'abord réformer bien des choses en moi ?
>
> Ma vie présente est elle assez simple ? Devrais-je me livrer à tel ou tel plaisir ? Diminuer mes dépenses (je vais avoir un motif très plausible de [illisible] le train de vie, qui convient à mon Frère) ?
>
> Puis-je sans présomption prétendre observer les engagements de la règle ?
>
> Ne vais-je pas me donner de nouvelles et nombreuses occasions de scrupules ? [...]
>
> Ce n'est pas sans trouble que je pense que la terreur maladive de la mort a tant contribué à me maintenir dans la pratique chrétienne ! Ce n'est pas glorieux pour mon amour-propre, n'est ce pas ?
>
> Enfin, quel que soit l'état de vie que je doive adopter, me conseillez-vous de demander mon admission dans le tiers-ordre ? Même si je dois suivre le conseil du Révérend Père F. ?
>
> Ce que j'éprouve, ce qu'on appelle des attraits, n'est-ce-pas ? Pour une vie pauvre, pour la chasteté ?

« La tactique n'a pour lieu que celui de l'autre[41] »

À partir de 1911, les lettres de Lucien Laveur visent à convaincre Baudrillart du bien fondé du projet de sacerdoce. Ces missives révèlent les stratégies discursives complexes déployées par le dirigé. Elles révèlent sa façon d'envisager le sacerdoce tout autant qu'une fine connaissance des attendus de son directeur à ce sujet. Il a parfaitement conscience qu'on ne devient pas prêtre selon son seul désir. Plus exactement, il se représente le « bon candidat » de manière spécifique et postule qu'il partage cette représentation avec son directeur. Le futur prêtre doit avoir été élu par Dieu : il s'emploie donc à rechercher les signes de l'appel de Dieu pour lui. Il évoque les qualités qu'il attache aux séminaristes : le courage, la volonté, l'intelligence, une foi profonde, la pureté du corps, le plaisir et l'assiduité dans la fréquentation des œuvres caritatives, la virtuosité spirituelle, enfin l'abandon de soi et l'obéissance.

En fonction de ce portrait-type du séminariste idéal, tout l'enjeu est pour lui est de montrer qu'il constitue un bon candidat, sans avoir l'air d'avoir pris une décision irrévocable, car le discernement est le rôle de son directeur. Il s'emploie donc à construire une image de lui-même qui pourrait convenir. Cette notion de « présentation de soi » est essentielle pour comprendre ce qui se joue dans le discours tenu par son dirigé à Baudrillart[42]: « Chacun joue un rôle pour donner aux autres une impression de sa personne qui doit convenir aux

---

[41] Michel de Certeau, *L'invention du quotidien.* 1, 1, Paris, Gallimard, 1990, p. 61.

[42] Ruth Amossy, *La présentation de soi : Ethos et identité verbale*, Paris, Presses universitaires de France, 2010, p. 27.

circonstances et produire l'effet désiré ». Dans cette perspective, « que le sujet en ait ou non le projet, il construit une image de soi qui contribue au bon fonctionnement de l'interaction[43]» .

Le caractère épistolaire de l'échange est essentiel pour cela. L'écrit permet de construire *a posteriori* une signification de l'expérience, de donner une cohérence à des événements mis en série. C'est une « seconde lecture de l'expérience[44] » qui permet d'ajuster la présentation de soi. Selon l'objectif immédiat, chacun module cette présentation de soi. Tout le discours de Lucien, à partir de 1911, vise à donner l'idée à son directeur qu'il est un parfait candidat à la vie religieuse. Les événements vécus prennent un autre sens ; ses défauts et ses qualités également. Dans la lettre du 29 novembre, Lucien Laveur développe une « rhétorique du signe ». Il relie ainsi : une lecture sur les vocations tardives, un état d'esprit jugé particulier, une communion exceptionnelle, le hasard qui l'a poussé dans une église où se déroulait un service destiné aux futurs prêtres. Il cherche à guider l'interprétation de son directeur : la récurrence de ces signes serait un indice de l'issue favorable que réserverait Dieu à son projet. Il mobilise le répertoire de la grâce et du surnaturel, un « arsenal préexistant[45] » de représentations, qui lui semble sans doute le plus propice pour convaincre son directeur. La distance spatiale et temporelle entre Lucien Laveur et son correspondant, permis par le recours à la lettre, lui offre la possibilité de déployer son argumentaire :

> L'écriture épistolaire extériorise, cristallise et accentue la discontinuité de la communication orale en lui conférant une dimension spatiale et temporelle qui permet ainsi de la soumettre à d'éventuelles manipulations[46].

Ici la « manipulation » consiste à présenter à la fois la question et la réponse attendue, sans en avoir l'air ; « d'ajuster et de modeler la présentation de soi[47] ». Il faut d'ailleurs noter que Lucien Laveur préfère écrire malgré la proximité géographique entre les hommes. Le sujet semble trop important pour être traité à l'oral[48].

---

[43] *Idem*, p. 32.

[44] Georges Gusdorf, *Lignes de vie 1*, Paris, Jacob, 1991.

[45] Ruth Amossy, *La présentation de soi*..., *op. cit.*, p. 38.

[46] Roger Chartier et Alain Boureau, *La correspondance : les usages de la lettre au XIXe siècle*, Paris, Fayard, 1991, p. 231.

[47] Cécile Dauphin, « La « mise en scène » épistolaire, le cas d'une correspondance familiale (France, XIXe siècle) », dans *La lettre et l'intime. L'émergence d'une expression du for intérieur dans les correspondances privées (17e-19e)*, Louvain la Neuve, Academia-Bruylant, 2007, p. 21.

[48] « La lettre n'est pas seulement un moyen de s'accommoder de l'absence de l'autre. Elle devient nécessaire chaque fois que le sujet de la conversation est assez grave pour que l'on désire obtenir des assurances plus formelles, des engagements plus positifs que ne le seraient de simples paroles, pour tout sujet délicat qui ne souffre pas l'improvisation, ou encore pour une affaire compliquée : la lettre permet de présenter les faits dans

Lucien Laveur joue avec les armes de l'adversaire : il utilise le cadre classique de sa relation à Baudrillart, l'aveu, et le met au service de son argumentation. Dans la direction de conscience, le contrat tacite (ou explicite) est le suivant :

> « Dis-moi ce que tu es pour que je puisse te dire ce que tu dois faire » : le directeur ne pouvait pas diriger si le dirigé n'examinait pas sa conscience et n'étalait pas devant les yeux du directeur sa conscience[49].

Lucien respecte les codes de cet aveu et affirme sa transparence à l'égard de son directeur à plusieurs reprises : « Je viens d'essayer de vous exposer mon état d'âme ». Il détaille les mouvements de l'âme et du corps et ne cesse de demander à son interlocuteur de les interpréter. Mais, le plus souvent, les réponses sont contenues dans les questions :

> Je resterais bien volontiers comme je suis, mais serait-ce pour mon bien ?
>
> Ce que j'éprouve, ce qu'on appelle des attraits, n'est-ce-pas ? Pour une vie pauvre, pour la chasteté ?

Tout en respectant les « codes » de la lettre de direction (affirmer son obéissance, questionner son directeur, faire lumière sur soi), Lucien altère la finalité de l'aveu qui vise désormais à convaincre son directeur de le laisser devenir prêtre. Il commence par masquer sa conviction profonde pour jouer le jeu du discernement[50], pivot de la direction de conscience.

Une question demeure : pourquoi cette insistance à vouloir entrer en religion au risque d'un conflit avec son directeur ? Pourquoi une telle attirance pour une voie qui exige de grands sacrifices ? Mon propos n'est pas ici de juger de l'honnêteté de Lucien Laveur mais de comprendre les éléments objectifs qui ont pu le pousser à envisager un tel choix. Il me semble que le problème des coûts de la masculinité se pose ici dans toute son acuité. Dans un système qui définit les places et les devoirs de chaque genre, des contraintes lourdes pèsent aussi sur les hommes. Un passage de la lettre de novembre 1911 met en évidence les difficultés rencontrées par Lucien pour se conformer aux contraintes liées à la masculinité. Il évoque en particulier « l'échec de [s]es tentatives de mariage », « l'insuccès de [s]es affaires », deux domaines essentiels qui structurent la masculinité. Ne pas fonder un foyer, ne pas réussir dans

---

un certain ordre, avec un enchaînement nécessaire pour en tirer certaines conséquences, pour les rendre plus frappants. » dans Roger Chartier et Alain Boureau (dir.), *La correspondance*, op. cit., p. 221.

[49] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants : cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris, EHESS, 2012, p. 231.

[50] Voir glossaire, « discernement ».

l'entreprise de son père sont deux échecs symboliques considérables.

Le sacerdoce devient alors une voie différente du mariage et de son prix, en termes symbolique et financier ; c'est une alternative au coût élevé de la masculinité pour un homme bourgeois du début du XXe siècle. « Etre appelé » à devenir prêtre offre ainsi plusieurs avantages. Le premier est psychologique ; cela retire à Lucien la responsabilité de ses échecs : puisque sa vocation est ailleurs, Dieu a voulu ces échecs. D'autre part, cela lui permet d'échapper au regard très dur de la société sur les célibataires[51] et de restaurer une image positive (« Etre prêtre serait donc une sortie très flatteuse pour mon orgueil, il se trouverait peut être des gens pour croire que j'ai « renoncé à tout » ! … »). C'est le sens des objections d'Alfred Baudrillart et du père Flamérion : ils perçoivent le peu d'attirance de Lucien pour le mariage, qui constitue le devoir de tout laïc. Enfin, c'est une solution au risque du déclassement lié à son manque de réussite professionnelle. Le sacerdoce résoudrait brusquement la plupart des difficultés de Lucien qui résident toutes dans l'incapacité à faire correspondre son vécu au modèle de masculinité de son milieu. Le sacerdoce offre la possibilité d'expérimenter une masculinité alternative :

> On peut en effet penser que la vie cléricale ou religieuse ont été des trajectoires perçues comme « naturelles » pour des hommes socialisés dans la foi catholique mais ne se sentant pas « appelés » à une vie hétérosexuelle active et stable dans le cadre du mariage chrétien ou cherchant consciemment à y échapper[52].

Et le directeur de conscience a perçu cela : c'est la raison pour laquelle il ne cesse de s'opposer au projet de Lucien. En effet, l'entrée en religion ne doit jamais être un échappatoire à ses devoirs. Le sacerdoce ne peut en aucun cas être une issue de secours en cas de difficultés matérielles et psychologiques. Le père Baudrillart juge ici que les motivations de son dirigé sont insuffisantes pour répondre favorablement à sa requête. D'autres sources révèlent cependant que Lucien a eu gain de cause puisqu'il devient prêtre et chanoine de Notre-Dame de Paris quelques années plus tard[53]. Il a donc triomphé des résistances de son directeur, à moins qu'il en ait changé entre-temps.

---

[51] Judith Surkis, *Sexing the citizen*..., *op. cit.*, p. 50.

[52] Josselin Tricou, « Ainsi sont-ils ! Les prêtres catholiques et la masculinité hégémonique », Working papers du Labtop, no 4, juin 2015.

[53] Ces informations sont données par le Bulletin de l'Institut Catholique de Paris du 25 juin 1928, qui détaille la liste des membres de l'Association des Amis de l'Institut Catholique de Paris, en précisant leur titre. Voir http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k64989556 .Le journal *La Croix*, daté du 7 octobre 1933, nous apprend qu'il est nommé second vicaire de la paroisse de Saint-Georges à Paris. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4137951.

Lucien Laveur et Emily Bengough ont en commun de vivre une situation sociale particulièrement inconfortable qui pourrait se résoudre et prendre un sens par l'entrée dans une communauté religieuse. Cet inconfort est directement lié aux contraintes de genre qui s'exercent sur les hommes comme sur les femmes, par le biais du destin marital et conjugal. Mais c'est le directeur qui détient la clef du changement de voie. La direction de conscience peut alors devenir un lieu où il est possible de négocier une sortie du système de genre qui s'applique aux laïcs, pour entrer dans le régime d'exception offert par la vie religieuse catholique. Ce régime d'exception trouve des prolongements dans le cadre même de la direction de conscience des femmes laïques. Dans la seconde partie de ce chapitre, je souhaite montrer comment les femmes dirigées peuvent exploiter le lien de direction pour légitimer des attitudes qui contreviennent aux modèles de féminité, notamment à l'égard de l'écriture et de la lecture. Lorsqu'écrire et lire sont présentés comme des moyens de moralisation, comme des formes d'engagement au service de l'Église, alors les femmes dirigées parviennent à faire repousser par leur directeur l'horizon de l'acceptable.

II Lire et écrire : repousser l'horizon intellectuel

> Les événements de 1848 — ceux de juin plus encore que ceux de février — furent interprétés par l'opinion catholique et conservatrice — on le sait et nous n'avons pas à le démontrer ici — comme l'explosion au grand jour qui résultait fatalement du travail de sape poursuivi de longue date, dans les fondements de la société, par les « mauvaises » doctrines du socialisme et de l'irréligion. De leur diffusion, on rendait avant tout responsable les livres, les journaux, les colporteurs. Aussi allons-nous assister au cours des années suivantes (celles de la Seconde République et de l'Empire autoritaire) à une recrudescence d'activité de la part des catholiques, pour propager les « bons » livres dans toutes les régions du pays et dans toutes les classes de la société[54].

À partir des années 1860, et bien plus encore dans les années 1880, la société française entre dans l'ère de la culture de masse, ce qui se traduit par le développement prodigieux de l'imprimé, rendu possible par les innovations industrielles[55]. Cet accès à l'imprimé est favorisé par la diffusion de l'alphabétisation et la baisse des prix des journaux et ouvrages. Partout, la « fureur de lire[56] » s'empare de la société française. Les autorités catholiques observent d'abord cette évolution avec effroi : « La proto-histoire de la culture médiatique est vécue par l'Église comme une agression dont chaque chrétien doit se prémunir[57]», avant de prendre conscience des opportunités offertes par cette diffusion massive de l'imprimé, et de se jeter dans la bataille, produisant des « torrents de papier », selon l'expression de Loïc Artiaga[58].

Aux différents bouleversements sociaux et politiques des années 1840 aux années 1910 répondent des millions d'ouvrages polémiques, pamphlets, défenses, essais en tout genre. La seconde partie du XIXe siècle est indubitablement l'époque de controverses écrites violentes. Les principaux débats, qu'il s'agisse de la forme du régime politique, de la bataille

---

[54] Claude Savart, *Les Catholiques en France au XIXe siècle : le témoignage du livre religieux*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 411.

[55] Michel Lagrée *et al.*, *Religion et modernité : France, XIXe-XXe siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002.

[56] D'après l'expression de Rousseau dans les *Confessions*.

[57] Loïc Artiaga, *Des torrents de papier: catholicisme et lectures populaires au XIXe siècle*, Limoges, PULIM, 2007, p. 31.

[58] Loïc Artiaga, *Des torrents de papier...*, *op. cit.*

scolaire, des avancées scientifiques, de la « question sociale » (c'est-à-dire ouvrière) se donnent à voir dans la multiplication des publications[59]. Le clergé est loin d'être en reste dans cette arène qu'il investit avec vigueur par la production de milliers d'essais, de manuels de morale, de biographies de saint·es ou des prêtres, tout autant de formats qui permettent aux autorités catholiques de prendre part aux polémiques du temps. L'exemple de la *Vie de Jésus* de Renan et des réponses que l'ouvrage a suscitées est à cet égard significatif[60]. Ainsi,

> Le catholicisme et le monde de la librairie se répondent et s'opposent, mais ne peuvent faire abstraction l'un de l'autre [...] leurs histoires présentent des synchronies et montrent une volonté identique : (re)conquérir et s'étendre[61].

L'attitude de l'Église à l'égard de l'imprimé oscille entre condamnation et intégration à la stratégie de reconquête des âmes, et il en va de même pour le roman si décrié par le clergé : « Littérature « parallèle », « production dégradée », l'édition catholique de romans s'installe en marge de la culture lettrée. Elle s'ancre volontairement dans le champ de la consommation culturelle de masse, se posant comme « dérivatif » des romans mis à l'Index, comme riposte aux romanciers populaires[62]. » Les moyens massifs mobilisés disent l'enjeu pour l'Église de cette guerre de l'imprimé. Dans le même temps se multiplient les discours condamnant les femmes « intellectuelles » prenant la plume :

> Malgré la part importante que prennent certaines femmes aux événements de 1848, […] la République s'avère en ce domaine majoritairement conservatrice, moraliste et hostile à leur émancipation, du moins si celle-ci implique autonomie économique et indépendance par rapport à l'homme. Pour une majorité de républicains, la place des femmes est au foyer, et la préoccupation dominante la protection de la famille. Les années 1848-1849 voient un déchaînement satirique contre les aspirations intellectuelles des femmes, et pour elles l'heure des déceptions n'attend pas le Second Empire[63].

La peur du « bas-bleu » connaît un très grand développement. Cette expression désigne une « femme savante, d'une pédanterie ridicule[64] » : les femmes instruites ayant des prétentions littéraires seraient incapables de remplir leurs devoirs domestiques voire d'avoir des enfants. Elles menaceraient la famille et « menacer la vie de famille, c'est au XIXe siècle menacer les

---

[59] Roger Chartier, *Les Usages de l'imprimé: (XVe-XIXe siècles)*, Paris, Fayard, 1987.

[60] Voir la thèse de Robert Priest, *The production, reception and legacy of Ernest Renan's Vie de Jesus in France 1845-1904*, Oxford University, Oxford, soutenue en 2011.

[61] Loïc Artiaga, *Des torrents de papier*..., *op. cit.*, p. 14.

[62] *Idem*, p. 121.

[63] Christine Planté, *La petite sœur de Balzac : essai sur la femme auteur*, Nouvelle éd. révisée, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2015, p. 41.

[64] Selon la définition du Trésor de la Langue Française Informatisé (T.L.F.I).

fondements de la vie en société, et l'humanité même[65]. » Ce discours émerge parfois de l'entourage même des auteures : Louis Veuillot, grand détracteur de l'écriture féminine, est lui-même un proche de la Comtesse de Ségur[66].

Une femme qui écrit menace l'ordre social pensé comme le miroir de l'ordre naturel. Pourtant, à enquêter dans les lettres de direction, on se rend compte que beaucoup manifestent ce désir et que toutes écrivent. Plusieurs espèrent une publication. Comment expliquer cette contradiction entre un discours sur la femme auteure qui barre la route à toute aspiration à écrire et la fréquence des pratiques d'écriture visibles dans les lettres de direction ? Ces formes d'écriture sont multiples : elles sont les « petites mains » de leur directeur mais aussi des auteures à part entière dont les manuscrits sont publiés. Comment est-ce possible dans un contexte où l'écriture féminine est jugée menaçante pour l'ordre social ? Pourquoi les directeurs de conscience acceptent, voire encouragent ces collaborations et dans quelle mesure représentent-ils des ressources pour des femmes dirigées qui voudraient écrire ? Il semblerait que tout l'enjeu soit que les activités intellectuelles féminines soient tournées vers la moralisation de la société. Cette manière de présenter l'activité scripturaire neutralise le soupçon d'émancipation et de subversion.

A Un lieu de « domptage » ? L'encadrement de la lecture

La question de l'éducation des filles devient extrêmement sensible à partir des années 1840[67]. L'enjeu est de déterminer qui de l'État ou de l'Église éduquera les filles, et le clergé s'investit intensément dans une campagne visant à protéger ses intérêts et sa mainmise sur l'enseignement des filles. À cette question de la tutelle s'ajoute celle du contenu : que faut-il enseigner aux femmes ? Dans quel but ? Les discours sur la lecture, qui se multiplient[68], participent à la réflexion au sujet des corpus de savoirs nécessaires aux filles et aux garçons. Apprendre, lire, écrire sont tout autant d'activités que le clergé juge devoir

[65] Christine Planté, *La petite sœur de Balzac*..., *op. cit.*, p. 50-51.

[66] Maialen Barasategui, *La Comtesse de Ségur ou l'art discret de la subversion*, Rennes, PUR, 2012, p. 64-67.

[67] Françoise Mayeur, *L'éducation des filles en France au XIXe siècle*, Paris, Hachette, 1979 ; Rebecca Rogers, *Les bourgeoises au pensionnat*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007.

[68] Anne-Marie Chartier et Jean Hébrard, *Discours sur la lecture: 1880-2000*, Paris, BPI-Centre Pompidou : Fayard, 2000.

encadrer étroitement. La littérature, quelque soit sa forme, est dangereuse pour la moralité car elle enrichit l'imaginaire et donne des espoirs impossibles[69]. L'Église cherche à contrôler les pratiques de lecture de la population. La direction de conscience est un dispositif idéal pour cela : c'est l'occasion de rappeler la définition de la « bonne » lecture et de montrer aux lecteurs et lectrices comment ils peuvent mobiliser leur goût pour le livre pour moraliser leur entourage. Les hommes et les femmes qui lisent sans ordre sont en danger à plusieurs titres : tous risquent de négliger leurs devoirs sociaux en espérant des destinées romanesques, celles des héros et héroïnes des romans et feuilletons affectionnés. Judith Lyon-Caen décrypte longuement ce discours sur les effets délétères de la lecture[70] :

> Entré dans les familles sous le couvert respectable du journal politique, le roman feuilleton corrompt l'ordre privé en donnant « le dégoût de ce qui est simple, et par conséquent de ce qui est vrai », ou la « haine d'une vie tranquille » aux imaginations vulnérables des femmes et des jeunes gens.

Le risque principal de la lecture autonome est de mal choisir ses lectures et de s'identifier aux personnages. Le lecteur en liberté menace l'ordre social puisque ses goûts pourraient le conduire à délaisser la famille. Le clergé édicte en réponse à la « fureur de lire » toute une série de prescriptions[71] pour forger et transmettre le modèle de la « bonne lecture ». Les femmes dirigées sont particulièrement visées par ce contrôle : les effets dangereux de la lecture seraient d'autant plus graves qu'elles sont impressionnables et promptes à s'égarer dans l'imagination. Face à ces restrictions de lecture, elles développent des formes de résistance.

1 Une « prophylaxie de la lecture » : le directeur et la lectrice

Les échanges de direction de conscience permettent de réformer et de corriger les mauvaises lectures. Le cadre est idéal car les dirigé·es doivent rendre compte de leur quotidien aux directeurs qui ne manquent pas de les interroger. La marquise de Châteaurenard reçoit la consigne de faire « quelque lecture sérieuse d'histoire et non pas de romans[72] ». Le chanoine Beaudenom, de son côté, détaille les rythmes et le rituel qui doit encadrer la lecture. La lecture ne doit pas être trop rapide et doit être placé sous le signe de la piété :

---

[69] Judith Lyon-Caen, *La lecture et la vie : les usages du roman au temps de Balzac*, Paris, Tallandier, 2006.
[70] *Ibidem*.
[71] Loïc Artiaga, *Des torrents de papier…*, *op. cit.*
[72] AICP, fonds Hulst, RH5 334, 14 juillet 1881.

> Il m'a semblé aussi que vous ne vous dominiez pas suffisamment; je fais allusion à ce livre lu en un jour, au détriment de choses meilleures[73].
>
> Pour les lectures profanes, ne vous laissez pas aller à les prolonger au-delà du temps laissé par vos devoirs. Prenant le livre, ce serait bien de dire : je ne dépasserai pas telle heure, pas même d'une minute. Il y a là prudence et mortification[74].
>
> Quant aux autres lectures de simple agrément, la première règle est d'écarter tous les livres dangereux, et la seconde d'en lire peu : autant qu'il est nécessaire pour se distraire. Je vous conseille de commencer même cette sorte de lecture par un signe de croix, et de la terminer de même[75].

Si les femmes sont jugées plus fragiles que les hommes face au livre, les lectures masculines sont également encadrées[76] et les suggestions de « bonnes » lectures sont aussi présentes dans les écrits à destination des hommes. Le mauvais livre est dangereux pour les jeunes hommes :

> Où donc, en effet, le jeune homme, ballotté entre toutes les passions, poussé à droite et à gauche, excité par les uns, tourné en ridicule par les autres, ayant à lutter au dehors et encore plus au dedans, attaqué à la fois par les yeux et par les oreilles, victime d'une société qui fait tout pour le corrompre, qui emploie à cet effet le dessin, le livre, la photographie, la musique, le théâtre, comme si elle était faite pour tuer et non pour sauver ses membres, où donc ce jeune homme trouvera-t-il quelque appui, si ce n'est dans la piété[77] ?

Il faut reconnaître cependant que, dans les différents manuels consultés[78], la question de la lecture est beaucoup moins abordée que dans les ouvrages destinés aux jeunes filles et aux femmes. On retrouve cette dissymétrie dans les lettres de direction destinées aux hommes. Antoine Manilève commente certaines des lectures qui lui conseillées par ses professeurs[79]. On ne sent pas particulièrement percer de défense ou d'encadrement, tout juste des suggestions de son directeur qui ne sont pas toujours de son goût :

> J'ai lu « L'offrande » que je vous fais remettre. Je ne crois pas que la lecture de ce livre serait profitable à ma pauvre sœur, au contraire peut être. Quant à moi, il ne m'a rien appris, je sais, je devine très bien *la fin lamentable* de ceux qui se mettent absolument en travers des

---

[73] Léopold Beaudenom, *Lettres de direction*, Paris, Saint-Paul, 1919, p. 130.

[74] *Idem*, p. 96.

[75] *Idem*, p. 37.

[76] Loïc Artiaga, *Des torrents de papier...*, *op. cit*., p. 111.

[77] Ferdinand Hervé-Bazin, *Le Jeune homme chrétien*, Paris, V. Lecoffre, 1892, p. 5.

[78] Edmond About, *Lettres d'un bon jeune homme à sa cousine Madeleine*, Paris, Michel Lévy, 1861 ; M.-J.-G Debeney et Pierre-Marguerite Nové-Josserand, *Guide du jeune homme dans le monde*, Josserand, 1866 ; Ferdinand Hervé-Bazin, *Le Jeune homme chrétien*, Paris, V. Lecoffre, 1892 ; Dr Noslin, *Ce qu'il faut que tout jeune homme sache*, Paris, Nilsson, 1912 ; Silvio Pellico, *Des devoirs des hommes : discours à un jeune homme* , Limoges, E. Ardant, 1886 ; Élie Puffeney, *La morale d'un bon jeune homme*, Dôle, Ch. Blind, 1882. *Lettres à un jeune homme sur la direction de la vie dans les temps actuels*, Dallet, Langres, 1872.

[79] « J'ai lu ces jours ci, quelques pages du P. Gratry de son livre « De la connaissance de l'âme » qu'on m'a donné à l'école », AICP, fonds Baudrillart, RBA 26, Manilève à Baudrillart, 7 septembre 1900.

> lois de Dieu. Il est dans la vie des choses qu'on sait inévitables, sans en avoir fait l'expérience. Je me demande d'ailleurs aujourd'hui quel roman m'apprendrait les douloureux drames de famille que la vie peut comporter ; aussi je n'en lis plus, sauf exception[80].

L'encadrement pèse bien plus lourd sur les femmes que sur les hommes. Les dispositifs de contrôle peuvent cependant être assouplis lorsque l'activité de lecture s'insère dans le projet de moralisation de soi et des autres.

2 La lecture au service de la reconquête des âmes

L'hostilité du clergé à l'égard de l'imprimé prévoit un certain nombre d'exceptions. Mis au service de l'apostolat laïc, le livre peut être très efficace afin de remplacer la parole du prêtre dans les foyers. Le « bon livre » permet de créer des liens avec la population et de convertir par le biais d'un autre support[81]. Les filles, mères, épouses et sœurs sont invitées à partager leurs lectures avec les hommes de leur entourage[82]. Au sein du corpus, plusieurs directeurs perçoivent l'efficacité d'une telle circulation et invitent les femmes à lire pour pouvoir ensuite converser avec les hommes. Le chanoine Beaudenom laisse l'une de ses dirigées mener des études d'apologétique qu'elle présente comme nécessaires pour convertir son frère. Il la laisse notamment lire Bergson : « c'est pour ramener l'âme de votre frère que, vous étant lancée dans les études d'apologétique, vous avez subi le vertige des grands problèmes[83]. »

Monseigneur Dupanloup pousse plus loin ce questionnement puisqu'il théorise l'éducation des femmes des élites au contact de ses dirigées. Pour lui, il est nécessaire d'offrir une formation intellectuelle très solide aux femmes, incluant la philosophie et le latin, de façon à ce qu'elles puissent encadrer l'éducation de leurs fils, réduire l'écart avec leur mari, et combattre l'idée selon laquelle la foi est la caractéristique des esprits faibles[84]. Encadrer cette

[80] *Idem*, 11 janvier 1912.

[81] Loïc Artiaga, *Des torrents de papier…*, *op. cit.*, p. 103. : « le prêt d'ouvrages est un moyen, par procuration, de pénétrer les maisons. »

[82] *Idem*, p. 113.

[83] Léopold Beaudenom, *Lettres de direction…*, *op. cit.*, p. 152.

[84] Pour l'évêque, les femmes ont un droit à l'éducation intellectuelle. Son livre *Femmes savantes, femmes studieuses* est une véritable charge contre les conceptions défendues par Joseph de Maistre. Le travail intellectuel est présenté comme nécessaire pour échapper à l'ennui et à la frivolité. L'étude est aussi nécessaire pour accompagner l'éducation des enfants et participer aux travaux du mari ; pour être en mesure de repousser les doctrines impies ; pour réduire les heures d'activité mondaine et pour moraliser les conversations. Ainsi le travail

éducation est essentiel pour éviter les écueils de l'imagination ou cette culture « excessive » qui détourne des devoirs. Le père Didon s'amuse du désir de Thérèse Vianzone de lire Augustin et Thomas d'Aquin :

> Je ne vois aucun inconvénient à ce que vous lisiez les *Confessions* de Saint Augustin. Je crois même que, si l'Esprit vous y pousse, vous trouverez là une source vive d'élan religieux pour le bien. Quant à saint Thomas, ma chère Fille, je ne connais que deux ouvrages traduits en français [...] Cela m'a toujours fait sourire quand j'ai entendu conseiller la lecture de saint Thomas à des femmes. Évidemment la femme lettrée est aussi intelligente que l'homme, mais ce n'est pas une question d'intelligence. Saint Thomas d'Aquin parle non seulement en latin, il parle en scolastique, c'est-à-dire en une langue d'école dont les termes sont ignorés de ceux qui n'en ont pas été instruits spécialement. Autant, je vous le répète, dire à un homme qui ne connaît pas le style architectural : lisez donc cet ouvrage classique sur l'architecture. Dans ce cas, il faut un *glossaire*. Voilà ce qu'il faut dire à ceux que l'on engage à la lecture de saint Thomas. Sinon, on n'est qu'un *blagueur*[85].

Tous partagent une vision utilitaire de la lecture qui permet de donner des armes pour la reconquête des âmes. Mais, du côté des dirigées et de leurs aspirations de lectrices, les prescriptions des directeurs n'épuisent pas l'inventivité.

3 Et pourtant, elles lisent. Une lecture bien dirigée ?

La prétention des directeurs à encadrer la lecture n'est pas toujours bien accueillie, que la contestation soit explicite ou plus discrète, dans un jeu de contournement des consignes reçues. L'exemple d'Arthémine de Menthon et de son échange avec Monseigneur Dupanloup est révélateur des formes de résistance que les dirigées peuvent opposer. Netty Du Boÿs, une autre dirigée de Dupanloup, raconte les premiers temps de la direction d'Arthémine :

> Mais quand Dieu jetait ainsi une âme vers la sienne, l'évêque d'Orléans agissait par un procédé radical. Il fallut qu'elle remit entre ses mains sa chère liberté et qu'elle acceptât toutes ses décisions. Un grand combat se livra dans cette femme passionnée pour le monde intelligent qui existait encore à Paris, et qui était transportée dans une solitude des Alpes où pour se faire une vie intellectuelle elle avait abordé des études philosophiques et historiques dans lesquelles sa raison ferme et droite se faussait, et qui menaçait d'altérer sa foi.

---

intellectuel des femmes ne risque pas, bien encadré, « d'exalter l'imagination » : « une culture excessive est dangereuse, une culture insuffisante ne l'est pas moins » : Félix Dupanloup, *Femmes savantes et femmes studieuses*, Paris, C. Douniol, 1867.

[85] Henri Didon, *Lettres du R. P. Didon, de l'ordre des frères prêcheurs, à mademoiselle Th. V.*, Paris, Plon-Nourrit, 1901, p. 307. 29 mars 1881.

> À Monseigneur qui lui enlevait tous ses livres : « vous allez anéantir mon intelligence, disait-elle. - Non, je la sauve, et c'est pressant ; car si vous continuez dans cette voie, vous la perdrez. » La dureté de cette parole était une épreuve décisive : elle y résista, elle obéit. Monseigneur la tint au jeûne quelques mois pour l'humilier et l'assouplir ; puis il lui redonna une nourriture, mais toute autre[86].

Les lettres d'Arthémine offrent une autre vision que celle de Netty Du Boÿs. On voit effectivement la dirigée demander à plusieurs reprises la levée de l'interdiction, mais pas seulement : Arthémine poursuit certaines lectures, voire cherche à contourner certaines consignes. Le « domptage » n'est pas complet. Une longue lettre de février 1851 révèle des lectures peu conformes aux exigences de l'évêque :

> Lorsque je vous ai écrit l'autre jour, Mon Père, j'étais assez triste et en mauvais train j'en ai découvert la cause, ou plutôt je le savais mais je ne me l'avouais pas. Vous savez que je me suis mise à lire un livre de Mr Ampère, c'était déjà contre mes plus formelles résolutions de rien lire, au moins de considérable, sans votre permission. Mais ce qui est plus mal encore, c'est que les premières pages je me suis aperçue que le livre était dangereux pour moi ! Ma conscience me criait de le laisser, mais d'un autre côté j'y tenais par tout l'attrait de l'orgueil et de la curiosité, et j'ai trouvé mille prétextes pour m'autoriser à le continuer […] Enfin j'ai été lâchement au bout de trois gros volumes, sur la fin seulement et j'ai sauté un chapitre de l'hérésie de Béranger, j'avais communié le matin[87] !

Elle s'appuie sur son incapacité à respecter la consigne donnée pour demander un assouplissement :

> Ce n'est qu'après avoir renvoyé ces livres et écrit à l'amie qui me les prêtait que je n'en voulais plus que j'ai regretté ma faute et retrouvé la paix du cœur. Maintenant, mon Père, j'ai besoin d'une règle de conduite positive qui mette ma conscience à l'aise. Puis-je lire sans votre permission les livres qui me semblent manifestement bons ?
>
> Levez-vous pour cela la rigueur des résolutions que vous m'aviez imposées il y a bientôt un an à Orléans ?

Elle présente ensuite la lecture comme une activité partagée avec son mari et qui contribue à la bonne entente du ménage :

> Vous permettez sans doute que j'écoute les lectures que me fait Mr de M. C'est ordinairement lui qui choisit ce qu'il aime et son jugement le conduit à ce qui est bon, il me lit tous les jours deux heures. C'est pour nous l'occasion de nous réunir dans une pensée commune et d'échanger quelques idées. Je tiendrais beaucoup à ces lectures faites avec lui !

---

[86] Netty Du Boÿs et Henri-Louis Chapon, *Souvenirs de La Combe (Mgr Dupanloup à la Combe)*, Paris, Téqui, 1912, p. 130-131.

[87] ASS, Fonds Dupanloup, 19 février 1851. Tous les extraits cités dans cette section proviennent de cette lettre.

Elle met en avant l'autorité et la sagesse de son mari dans le choix des livres. Interdire ces lectures placerait Dupanloup dans une situation délicate : contester l'autorité d'Alexandre de Menthon et l'affaiblir, ou prendre le risque de fragiliser le lien conjugal. Elle termine en demandant le droit à lire :

> Quant à celles que je fais seule j'y tiendrais aussi en dehors de ce qui est exclusivement religieux, je ne puis m'empêcher de vous demander une heure, quelquefois deux, de lectures instructives ; car à la campagne, ici surtout où je n'ai pas mes pauvres, la peinture, l'ouvrage, et un peu de prière ne suffisent pas à remplir tout un jour et pour être bien il faut que je n'aie pas une minute d'inoccupation.

L'argumentation qu'elle déploie s'adosse à une connaissance parfaite des conceptions de son directeur au sujet des occupations féminines. L'oisiveté est considérée comme le pire des maux car elle offre la possibilité de rêver et fait craindre l'oubli de ses devoirs. Pour gagner le droit de lire, Arthémine souligne qu'elle risque de s'ennuyer ; elle joue des attentes et convictions de son directeur et les retourne contre les directives qu'il donne.

Cette liberté prise avec les consignes des directeurs se retrouvent chez d'autres dirigées. Emilie Serpin fait peu de cas des condamnations du roman par ses directeurs et confesseurs successifs. A l'occasion d'un changement de confesseur, elle écrit :

> 21 avril [1864] – […] Il faudra à ma première confession que je pense à lui demander son avis sur les livres de Walter Scott. Mr le curé de Mélay m'avait conseillé, sans défense, de ne pas les lire, mais il ne les connaissait pas, m'a-t-il dit[88].

Or, elle rapporte à plusieurs reprises avoir lu des romans de Walter Scott, malgré les préventions de son premier confesseur. Quand il n'y a pas de défense absolue et explicite, elle choisit de lire les romans concernés. Pourtant, elle soutient et défend la croisade de l'Église contre les romans :

> 16 octobre 1864 — […] L'aumônier du couvent a fait un court sermon sur les mauvaises lectures. Voici à peu près ce qu'il a dit : Aujourd'hui l'esprit court les rues, le génie, la science se donnent presque pour rien, et tous ceux qui savent lire et écrire se croient savants et sont fiers de leurs mérites ; ils se croient obligés de lire et de lire n'importe quoi : du reste ils allègueront toujours de bonnes raisons si on leur observe qu'ils ne doivent pas lire de mauvais livres. J'ai ce livre, disent-ils, il faut bien que je voie s'il est mauvais. Bref il a défendu les romans, que St Jérôme appelle le banquet du diable. J'ai retenu tout le sermon, et

[88] Journal d'Émilie Serpin, APA. Tous les extraits de cette section proviennent de ce journal.

> s'il m'était utile je pourrais l'écrire presque en entier, mais, Dieu merci, je n'ai pas de mauvais livres et ne désire pas en avoir.

Mais l'attitude qu'elle dénonce est exactement la sienne : elle lit et apprécie les romans décriés par les sermons[89].

Ce goût de la lecture fait naître en elle le goût de l'écriture :

> 8 juillet 1864 - Écrire serait mon ambition. Oh ! Si je savais écrire ! Si je n'étais pas si stupide, si j'étais poète ! Comme je passerais de délicieux moments. Mais d'où vient ce désir, n'est-ce pas de l'envie de m'attirer des louanges, de la gloire, une certaine réputation ? Mon Dieu, je ne le sais pas moi-même, mais je le crains. Quelle absurde folie !

Elle partage cette « ambition d'écrire » avec plusieurs femmes du corpus étudié. Les femmes dirigées peuvent trouver dans la direction de conscience des formes de légitimation d'une activité d'écriture et de publication et le directeur peut devenir une véritable ressource pour cela.

[89] Ce type d'attitude est très courante chez les lectrices croisées au fil de mes lectures de journaux intimes et de correspondances. On retrouve souvent un écart entre les principes affichés et la réalité des pratiques. D'autre part, même lorsque les lectures correspondent parfaitement aux prescriptions, les lectrices ont la capacité de tordre le projet initial d'édification. L'amour sublime et spirituel développé dans les vies édifiantes devient l'occasion de rêveries – elles lisent les ouvrages édifiants comme elles liraient les romans défendus. Louise Lafargue, jeune bourgeoise bordelaise de seize ans, tient son journal en 1865. Elle lit le *Récit d'une sœur* de Pauline Craven. Pauline Craven y raconte l'histoire de ses sœurs, femmes catholiques remarquables. L'écriture prend des accents mélodramatiques car elle raconte l'histoire d'amour de la sœur de Pauline avec Albert, sublimée par l'amour spirituel: Albert, le fiancé, meurt le jour de la conversion d'Alexandrine au catholicisme. L'ouvrage fait partie des lectures autorisées. Or, Louise s'intéresse finalement peu à la dimension spirituelle de l'œuvre. Elle s'attache plutôt à la romance d'Albert et d'Alexandrine. Le 13 mai 1865, elle écrit : « Je lis en ce moment le récit d'une sœur, dont le père Roux a recommandé la lecture à ses auditeurs de Notre-Dame. Ce jeune Albert de la Perronays aime d'un amour si fort mais si pur son Alexandrine. Je me trouve un peu exaltée ». Cette capacité à prendre un autre parcours de lecture que celui qui était prévu est également décrite par Loïc Artiaga lorsqu'il évoque les pratiques de lecture des catholiques (voir Loïc Artiaga, *Des torrents de papier: catholicisme et lectures populaires au XIXe siècle*, Limoges, PULIM, 2007, p. 151, « le piège du bon roman »). On retrouve là l'inventivité des lecteurs et des lectrices révélée par Michel de Certeau : « Les lecteurs sont des voyageurs : ils circulent sur les champs d'autrui, nomades braconnant à travers les champs qu'ils n'ont pas écrits, ravissant les biens d'Egypte pour en jouir. » (Michel de Certeau, *L'invention du quotidien. 1*, Paris, Gallimard, 1990, p. 251.)

B Ecrire pour Dieu, c'est toujours écrire

1 Un régime d'exception : construire la légitimité des auteures catholiques

On peut faire l'hypothèse que, dans cette urgence à contrer l'irréligion sur le terrain de l'imprimé, les femmes des élites catholiques constituent une réserve de main d'œuvre particulièrement appréciable puisqu'elles maîtrisent lecture et écriture[90]. Plusieurs obstacles doivent cependant être levés. Comment faire tenir ensemble un discours de l'effacement de soi, de l'humilité, de la condamnation du moi et le geste auctorial ? De plus, la figure de la femme auteure cristallise les multiples craintes de l'Église : elle est non seulement accusée de menacer la famille mais aussi d'être le suppôt de la démocratie honnie des milieux légitimistes[91]. Les logiques internes au catholicisme du temps rendent *a priori* impossible l'avènement d'une figure de femme auteure catholique[92]. En dépit de cela, les femmes catholiques disent à leur directeur leur goût d'écrire et ceux-ci ne les découragent pas toujours. Deux personnalités paraissent essentielles pour comprendre ce qui se joue dans ce lien entre l'écriture et les femmes catholiques dans les années 1850 à 1860 : celle de Monseigneur Dupanloup, celle de Pauline Craven.

C'est tout d'abord Monseigneur Dupanloup qui affirme, dans les années 1850, l'opportunité pour les femmes des élites d'écrire. Il encourage l'écriture d'étude : le travail doit être accompagné de la plume qui discipline la pensée et permet un meilleur apprentissage. Elles peuvent aussi mener des traductions, et même « publier si les convenances de [l']intérieur, [du] mari et [des] enfants ne s'y opposent pas et l'évêque encourage ses dirigées à le faire[93]». Sous réserve de l'accord de l'époux, l'évêque d'Orléans,

---

[90] Le corpus ne permet pas de savoir précisément quelle type d'éducation a été reçu. Seule la Vicomtesse d'Adhémar décrit précisément dans ses mémoires ses apprentissages intellectuels. Il est certain en tout cas que toutes montrent une appétence pour l'écriture et la lecture, et paraissent capables de lectures d'un très bon niveau, notamment en philosophie et en rhétorique.

[91] Christine Planté, *La petite sœur de Balzac*..., *op. cit.*, p. 55.

[92] Pour une femme catholique, l'acte d'écrire peut être légitimé par le désir de décrire une expérience mystique. C'est le directeur de conscience ou le confesseur qui médiatise l'expérience et contrôle l'écriture. Il existe donc des religieuses qui écrivent sans se présenter comme des écrivains. C'est la thèse importante de Claude Langlois dans son travail sur Thérèse de Lisieux. Voir Claude Langlois, *Lettres à ma mère bien-aimée, juin 1897 : lecture du manuscrit C de Thérèse de Lisieux*, Paris, Cerf, 2007.

[93] Bernard Bodinier *et al.*, *Genre & Education : former, se former, être formée au féminin*, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2009, p. 360.

personnalité catholique de premier plan, soutient la légitimité de l'auteure catholique, à l'heure où les discours dénonçant les bas-bleus se déchaînent[94]. Son réseau de dirigées a joué un rôle central dans l'élaboration de sa pensée[95].

Une autre personnalité se détache dans ce processus de légitimation de l'écriture des femmes catholiques : celle de Pauline Craven. Dans un chapitre stimulant, Carol Harrison détaille le processus éditorial qui a abouti au succès du *Récit d'une sœur*, véritable *best-seller* de la littérature catholique[96]. Pauline Craven se donne pour mission, dans les années 1860, de raconter l'histoire de ses frères et sœurs. Elle peint leur piété, leurs dévotions tout au long de leurs vies, leurs mariages et leurs morts. L'ouvrage est publié en 1866 et connaît un immense succès : une véritable communauté de lecture se crée autour du *Récit d'une sœur*[97] et Pauline Craven et sa famille deviennent le centre de l'admiration de tout un lectorat qui écrit sans discontinuer à l'auteure. Carol Harrison analyse la manière dont Pauline Craven a déjoué les possibles accusations d'immodestie :

> La carrière littéraire de Pauline Craven et son lien avec ses lecteurs et lectrices suggère que, plutôt que d'avoir à choisir entre la figure de la femme catholique effacée et dévouée et celle de la femme auteure, les deux ne s'excluent pas. Pauline et Alexandrine sont, après tout, toutes les deux auteures et croient dans l'idée que l'écriture peut poursuivre des objectifs variés. Écrire est une discipline spirituelle qui encourage le renoncement à la volonté personnelle en même temps qu'elle développe une subjectivité chrétienne individuelle[98].

C'est bien au nom de ces multiples objectifs que les femmes du corpus s'autorisent à écrire et sont autorisées à écrire : leur prise de plume est légitimée par l'engagement au service de l'Église catholique et de ses intérêts. Ces écritures se déploient dans différentes configurations : elles peuvent être mise au service des projets littéraires du directeur, mais

---

[94] Christine Planté, *La petite sœur de Balzac…*, *op. cit.* Voir aussi Christine Bard, *Un siècle d'antiféminisme,* Paris, A. Fayard, 1999.

[95] « Cette direction spirituelle et intellectuelle par lettres et par visites apporta beaucoup, on peut presque dire tout, à ces deux femmes, mais aussi à Mgr Dupanloup lui-même. Il y trouva l'expérience d'éducation des femmes qui lui manquait, la confirmation de leur capacité intellectuelle et de l'heureux équilibre qui pouvait en résulter pour leur personnalité », Jacques Gadille et Françoise Mayeur, *Éducation et images de la femme chrétienne en France au début du XXe siècle, à l'occasion du centenaire de la mort de Mgr Dupanloup*, Lyon, L'Hermès, 1980, p. 54.

[96] Carol E. Harrison, *Romantic Catholics…*, *op. cit.*

[97] Pauline Craven, *Récit d'une sœur, souvenirs de famille*, Paris, Didier et Cie, 1867.

[98] Carol E. Harrison, *Romantic Catholics…*, *op. cit.*, p. 186. « Craven's literary career and her interaction with her readers suggest that rather than having to choose between the self-effacing devout Catholic on the one hand and the woman writer on the other, Catholic women could choose both. Pauline and Alexandrine were both, after all, writers, and they believed that the written word could serve a variety of purposes. Writing was a spiritual discipline that encouraged the abandonment of individual will at the same time that it developed an individual, Christian subjectivity. » (Je traduis)

aussi d'initiatives personnelles.

2 Écrire avec et pour le directeur

Les femmes dirigées sont les « petites mains » du développement de la littérature catholique, occupant des fonctions essentielles, à l'ombre de leur directeur. Elles sont mises à contribution dans le développement de l'imprimé catholique : plusieurs directeurs du corpus leur demandent de se charger de secrétariat, de relectures, de recherches documentaires. La préface des lettres de direction de Léopold Beaudenom indique qu'« au fur et à mesure de la composition, une de ses filles spirituelles, qui considéra comme une grâce de lui avoir servi de secrétaire pendant de longues années, recopiait les précieuses pages pour l'imprimerie[99]. » Le recours à la secrétaire est répandu chez les ecclésiastiques. C'est le rôle tenu par Netty du Boÿs auprès de Monseigneur Dupanloup : elle relit les épreuves des ouvrages et recopie son journal intime[100]. Agnès Siegfried, dirigée de l'abbé Frémont, en fait de même : c'est elle qui écrit ensuite sa volumineuse biographie[101].

Sans être la secrétaire attitrée, les femmes dirigées peuvent être chargées de différentes tâches. Monseigneur Dupanloup demande à Arthémine de Menthon de rédiger la biographie des filles de Sainte-Chantal[102]. Son mari est également sollicité pour la traduction d'un livre italien[103]. Arthémine est aussi mise à contribution dans l'écriture des ouvrages de Dupanloup sur l'éducation des femmes. Le 28 août 1862, elle lui envoie les pages qu'il demande :

> Voici encore quelques pages : je voudrais m'excuser de ce que c'est mal fait sur le peu de temps que j'y mets ; mais pour dire le vrai je n'aurais pu mieux faire avec plus de temps, sauf écrire plus proprement ! Maintenant, j'arrive à des questions qui me semblent difficiles : les arts, l'instruction religieuse, les caractères[104].

À lire la façon dont il mobilise son entourage, et notamment son entourage féminin, on peut

---

[99] Léopold Beaudenom, *Lettres de direction…*, *op. cit.*

[100] Cela nous invite d'ailleurs à reconsidérer le caractère « intime » du journal personnel au 19e siècle : comme pour celui des jeunes filles, le journal des ecclésiastiques est souvent lu, avant même son éventuelle publication.

[101] Agnès Siegfried, *L'abbé Frémont: 1852-1912 : pour servir à l'histoire religieuse*, Paris, Alcan, 1932.

[102] Alexandre de Menthon, *Les deux filles de Sainte Chantal: Marie Aymée de Rabutin-Chantal, baronne de Thorens et Françoise de Rabutin-Chantal, comtesse de Toulonjon*, Annecy, Monastère de la Visitation, 1913. L''ouvrage est d'abord paru sous le nom de Dupanloup, puis sous le nom du mari de la comtesse. On trouve de multiples mentions du processus d'écriture dans la correspondance.

[103] ASS, fonds Dupanloup, 4 novembre 1855.

[104] ASS, fonds Dupanloup, lettre du 28 août 1862.

émettre l'hypothèse qu'une partie de sa pléthorique production a été soutenue et élaborée avec ses dirigées, bien que leurs noms n'apparaissent pas.

On trouve d'autres cas de femmes écrivant pour leur directeur : la Vicomtesse d'Adhémar relit et commente les conférences données par l'abbé Frémont, bien qu'elle se défende absolument du rôle de conseillère[105]. Le père Baudrillart met à profit les compétences linguistiques de Marie Rakowska à plusieurs reprises. Travaillant à une traduction anglaise, il la sollicite :

> Puisque vous avez la bonté de faire cette traduction, je vous envoie le livre ; il s'agit de traduire les passages où il est question de Mgr D'Hulst ; ces passages sont marqués à l'index du volume[106].

Un peu plus tard, il lui demande de traduire les pères Faber et Gratry[107], deux personnalités catholiques de premier plan :

> Je continuerai à traduire le P. Faber avec le P. Gratry, ce sont les auteurs spirituels les plus aimés ! Ce travail me passionne, mais voilà : *il est inutile, complètement inutile*, c'est pour cela que je m'en dispense facilement. Une *perte de temps* ; vaut mieux repriser des bas[108] !

Pour le directeur, proposer — ou contraindre — les femmes dirigées à participer à leurs travaux offre un triple avantage : lutter contre l'oisiveté et occuper utilement leur temps[109] ; encadrer l'activité intellectuelle auxquelles ces femmes aspirent ; tirer le meilleur parti de leurs compétences pour leurs propres projets éditoriaux. Cela s'inscrit par ailleurs dans des pratiques d'écriture et de publication courantes, qui mobilisent des équipes plutôt qu'un seul auteur. On retrouve là ce que Loïc Artiaga décrit au sujet du roman édifiant :

> Le nom de l'auteur n'est qu'une image pour des romanciers n'intervenant ni dans le monde des Lettres ni dans la sphère publique, et parfois même une bannière collective pour plusieurs écrivains […] Différents des grandes œuvres romantiques dont les auteurs mettent en avant la dimension singulière, les romans édifiants apparaissent plutôt comme des produits collectifs. Interviennent successivement l'auteur, le traducteur, le correcteur, l'abbé

---

[105] Georges Frémont, *Histoire d'une direction, correspondance. 1884-1892 et 1893-1912*, Paris, Bloud et Gay, 1931, p. 157. « Les femmes comme moi ne donnent pas de conseils. Si j'étais une Madame Swetchine, si j'avais une tête de diplomate, d'homme d'état, c'est différent. Mais moi, une pauvre carmélite, que voulez-vous que je vous dise ? », 14 septembre 1887.

[106] AICP, fonds Baudrillart, RBA 26, Baudrillart à Rakowska, carte non datée du 9 mai.

[107] Olivier Prat, *Alphonse Gratry marginal ou précurseur ? 1805-1872*, Paris, les Éd. du Cerf, 2009.

[108] AICP, fonds Baudrillart, RBA 26, Rakowska à Baudrillart, lettre du 9 juin 1911.

[109] Pour n'en citer qu'un, voir Louis Bautain, *La chrétienne de nos jours : lettres spirituelles. La jeune fille et la jeune femme*, Paris, Hachette, 1859, p. 137. « L'oisiveté est présentée comme « la mère féconde de tous les vices, qui affaiblit les esprits et trop souvent pervertit les âmes. »

> directeur de collection qui choisit les œuvres, l'archevêque qui donne son imprimatur, les éditeurs qui apposent un discours d'escorte[110].

Mais, bien souvent, ces femmes tendent aussi à des productions indépendantes. Les directeurs leur proposent des biographies de pères, des vies de saintes, des ouvrages de morale destinés aux jeunes gens. Leur conception de l'écriture féminine limite fortement les formats et thématiques qu'elles abordent. Il s'agit pour eux d'une traduction écrite du rôle de moralisatrice et d'apôtre dans la famille, qui aurait simplement une plume à la main. Les autres champs sont réservés aux auteurs hommes. Que veulent-elles écrire de leur côté ? Leurs désirs débordent l'horizon fixé par le directeur. Plusieurs entreprennent d'écrire en prenant pour matière leur propre vie ou leurs propres intérêts.

3 Un "je non soussignée" : écrire sur soi ?

L'attention à soi est toujours suspecte et « il faut toujours se faire pardonner d'écrire[111] ». Mais, à l'exemple de Pauline Craven, écrire ses mémoires ou celles de sa famille peut poursuivre un but édifiant qui neutralise le soupçon d'immodestie ou de recherche de prestige personnel. C'est bien la manière dont les femmes dirigées présentent leurs projets, entre stratégies discursives et véritable désir d'effacement. Pour elles, l'aval du directeur est indispensable, pour éviter un conflit portant sur les questions morales mais aussi parce qu'il est la clef de l'accès au marché éditorial du fait de son réseau. Ce constat a déjà été établi par Dominique-Marie Dauzet au sujet de l'écriture des religieuses[112] qui sollicitent approbation et soutien à toutes les étapes, jouant parfois sur les présupposés des confesseurs pour parvenir à leur fin[113]. Étudiant la constitution du corpus d'écrits de Thérèse de Lisieux, Claude Langlois montre que les processus de légitimation de la prise de plume naît de la commande de la supérieure[114]. Ces formes de négociations sont nettes dans les correspondances de direction.

---

[110] Loïc Artiaga, *Des torrents de papier*..., *op. cit.*, p. 122-124.

[111] Dominique-Marie Dauzet, *La mystique bien tempérée. Ecriture féminine de l'expérience spirituelle (XIXe-XXe siècles)*..., *op. cit.*, p. 193.

[112] *Idem*, p. 58.

[113] « Le professeur jésuite est culturellement incapable d'imaginer une femme autonome en écriture », *Ibidem*.

[114] Claude Langlois, *Lettres à ma mère bien-aimée, juin 1897 : lecture du manuscrit C de Thérèse de Lisieux*, Paris, Cerf, 2007.

Plusieurs des dirigées préparent la publication de la correspondance échangée avec le directeur au moment même où celle-ci se déploie[115]. La Vicomtesse d'Adhémar écrit qu'elle note ses impressions après ses communions et les transmet à son directeur pour que son entourage en ait connaissance plus tard. Après la mort de l'abbé Frémont, la Vicomtesse publie non seulement les lettres échangées mais aussi ses mémoires[116]. On retrouve le même processus dans le cas de l'échange entre Monseigneur Dupanloup et Netty du Boÿs, qui conserve les lettres puis écrit ses mémoires et celles de sa famille tout en présentant l'ouvrage comme des souvenirs liés à Monseigneur Dupanloup[117]. Dans ces deux cas, la perspective d'une publication est déjà présente pendant la direction mais les mémoires ne sont publiés qu'après la mort du directeur.

D'autres projets n'aboutissent pas faute de soutien. La comtesse de Menthon souhaite écrire un ouvrage à destination des visiteurs d'Annecy, afin de leur indiquer des lieux à visiter autour du personnage de François de Sales, et de faire découvrir sa région aux voyageurs. Cela prendrait la forme d'une sorte de guide de géographie spirituelle :

> Vous déciderez, mon Père, s'il faut s'arrêter à ce projet, ou le laisser là. Je tiens à ce que vous vous prononciez : votre commandement peut tout enrayer ou tout faire marcher, car vous avez la conduite. Je me sens d'autant plus docile que je n'aime précisément pas le travail[118].

Au moment où elle lui parle de son projet, elle a déjà rédigé l'avant-propos qu'elle joint à sa lettre. Dupanloup laisse un peu de temps passer avant de lui indiquer qu'elle doit abandonner :

> Quant à mon petit travail je savais bien que nous ne serions pas du tout d'accord, permettez- moi de vous le dire mon Père, en toute liberté et avec joie, car cela me donne d'abord la satisfaction d'en rester là. Quoique dans votre lettre vous ne vous soyez pas expliqué, je me doute que je n'ai pas l'esprit assez précis pour bien faire le peu que vous voudriez qui fut fait, qui est un précis très succinct et très net. Je n'ai pas non plus l'esprit assez appliqué pour bien faire ce que j'imaginerais qui est de faire connaître aux étrangers, et encore mieux aux gens du pays, tous les points par lesquels nos saints ont touché le sol de notre patrie[119].

Comme Arthémine, je n'ai pas les moyens de connaître les raisons exactes du refus de

---

[115] Voir le processus éditorial des lettres de Marguerite Ubicini décrit dans l'introduction.

[116] Marie-Blanche-Angeline d'Adhémar, *En quête d'une église, ma jeunesse protestante : souvenirs (1849-1884)*, Paris, Beauchesne, 1934. Plus de détails concernant cette publication dans l'histoire qui clôt ce chapitre.

[117] Netty Du Boÿs et Henri-Louis Chapon, *Souvenirs de La Combe (Mgr Dupanloup à la Combe)…*, *op. cit.*

[118] ASS, fonds Dupanloup, 22 octobre 1862.

[119] ASS, fonds Dupanloup, 6 avril 1863.

l'évêque, qui signe la fin de la tentative de la dirigée. Pourtant, cette dernière avait proposé un dispositif visant à dissimuler son activité d'écriture : « ce que je tiendrais par dessus tout comme nécessité, si je faisais ce livre, c'est que vous m'en gardiez le secret : je considère cela comme un péché et il y faut un coffre à part. Je chercherais un abbé assez humble et assez discret pour en être le parrain, et je le laisserais courir sans plus m'en occuper[120]… » Arthémine semble avoir compris que prendre la plume n'est acceptable qu'à la condition de renoncer à toute publicité de l'activité d'écriture.

Il y a là des pistes suggestives à suivre pour comprendre l'essor du champ de l'imprimé catholique : les femmes y sont certainement occupé une place importante, difficile à déceler désormais en raison de cette invisibilisation. Cette disparition des auteures ne tient pas seulement à l'exigence de discrétion qui pèse sur l'écriture des femmes. Cela doit aussi être relié aux conditions même de production des ouvrages vers 1850 et de la construction du statut d'auteur. Loïc Artiaga souligne les difficultés d'attribution posées par ces textes : « il est difficile de donner une image précise des auteurs de romans catholiques édifiants. Les sources sont maigres, les témoignages rares[121] », et la plupart des ouvrages publiés sous pseudonymes. Cette difficulté renvoie à un contexte plus général dans lequel la propriété intellectuelle, les rôles de l'éditeur et de l'auteur ne sont pas encore clairement définis[122]. Réfléchissant à la modélisation du réseau littéraire de Solger, Anne Baillot montre que les catégories « d'auteur » et « d'éditeur » sont insuffisantes pour comprendre le processus de production d'un texte jusqu'au milieu du XIXe siècle. Elle évoque « la multitude de positions occupées par les femmes de manière le plus souvent invisible dans le monde de la production littéraire : copiste, lectrice, correctrice notamment, trois activités qui sont au plus près, au cœur même, de la production du texte. Mais dans le texte lui-même, elles s'effacent pour n'apparaître dans aucun geste auctorial. […] C'est là un mode de co-écriture et co-publication stable de la fin du XVIIIe au milieu du XIXe siècle[123]. »

[120] ASS, fonds Dupanloup, 6 avril 1863.
[121] Loïc Artiaga, *Des torrents de papier*..., *op. cit.*, p. 123.
[122] Anne Baillot, *La lettre à l'œuvre : modèle du réseau, archive du texte*, Mémoire d'habilitation à rédiger des recherches, 2016, p. 105
[123] Anne Baillot, *op. cit.*, p. 57.

Pour certaines femmes, tout l'enjeu est dans « l'affirmation de la légitimité de [leur] voix et la recherche d'un public[124]. » C'est le projet de Madame d'Adhémar qui construit un véritable parcours d'auteure avec l'aide de l'abbé Frémont, collaboration que je vais maintenant relater.

[124] Carol E. Harrison, *Romantic Catholics*..., *op. cit.*, p. 186.

Histoire de Madame d'Adhémar et de l'abbé Frémont

« Nous ferons ainsi d'excellente besogne : vous verrez »

La Vicomtesse d'Adhémar se convertit au catholicisme après sa rencontre avec l'abbé Frémont en 1883 dans un train[125]. Rien ne les prédisposait à se rencontrer : la Vicomtesse réside alors dans les environs d'Avignon, dans le château de sa famille protestante, entourée de ses quatre enfants. De son côté, l'abbé Frémont habite Paris où il est vicaire d'Auteuil puis chargé des conférences de Saint-Philippe du Roule, qui commencent à rencontrer un grand succès, rue Faubourg Saint-Honoré, dans le 8e arrondissement. La conversation s'engage pour ne plus cesser jusqu'à la mort de l'abbé en 1912. La Vicomtesse a trente-quatre ans et l'abbé trente-et-un ; la correspondance les accompagne tout au long de leur vie.

Pour travailler sur leur histoire, j'ai réuni des documents de différents types : la correspondance publiée, de la correspondance manuscrite mais aussi les multiples ouvrages que tous deux ont produit ou qui ont été publiés par leur entourage. L'abbé et la Vicomtesse ont véritablement organisé le passage à la postérité de leur lien par le biais de ces publications. Voici donc une aristocrate protestante, très occupée de ses quatre enfants et de son mari, mais aussi de lectures, qui correspond avec un abbé de plus en plus en vue dans les milieux mondains parisiens. De quoi parlent-ils ? De Dieu, certes, mais ce n'est pas toujours le centre de l'échange : la conversation porte aussi sur des événements politiques, littéraires. On échange des points de vue sur les lectures, on se raconte quotidien et pensées. Se tisse un lien intime qui fait peu de cas du cadre de la direction de conscience qui pourtant légitime et

---

[125] Ces deux personnages ne sont pas inconnu·es des chercheur·es. Des historiennes se sont intéressées au parcours et à l'engagement intellectuel de Madame d'Adhémar : Hélène Charron et Rose-Marie Lagrave, *Les formes de l'illégitimité intellectuelle les femmes dans les sciences sociales françaises, 1890-1940*, Paris, CNRS Éd., 2013 ; Florence Rochefort, « La revue *la Femme contemporaine*, quel féminisme catholique ? » dans Bruno Dumons et Anne Cova (dir.), *Femmes, Genre et catholicisme. Nouvelles recherches, nouveaux objets (France XIXe-XXe siècles)*, Lyon, Laboratoire LARHRA Chrétiens et Sociétés Documents et Mémoires n° 17, 2012, p.117-130. Je remercie d'ailleurs vivement Florence Rochefort de m'avoir suggéré cette piste de travail. Françoise Mayeur croise aussi la Vicomtesse à plusieurs reprises dans ses travaux : Françoise Mayeur, *L'éducation des filles en France au XIXe siècle*..., *op. cit.* Enfin, la thèse de Rachel Marie Wimpee consacre une quarantaine de pages à un portrait, la présentant comme une « dévote » à l'issue d'une lecture très rapide des ouvrages laissés par la Vicomtesse. Rachel Marie Wimpee, *Reactionary or Modern ? The Devote in Fact and Fiction in Late Nineteenth-Century France*, New York University, New York, 2011.

Le projet de mon étude n'est donc pas de reprendre tous ces angles d'analyse, mais plutôt de comprendre le rôle joué par le lien de direction de conscience dans l'élaboration d'une prise de parole publique et d'une carrière littéraire.

justifie leur échange.

Lien spirituel, lien amical, autre ?

Tous deux ont le sentiment que le lien qui les unit est spécifique. Chacun soutient l'autre dans ses entreprises. C'est à elle qu'il pense lorsqu'il monte en chaire :

> J'ai besoin d'entendre une voix qui m'anime […] Vous avez ce don. Nul désormais ne remplit dans ma vie sacerdotale le rôle qu'y joue votre piété. […] Eh bien ! Moi, pauvre prêtre de 33 ans, dans tout le feu d'un ministère qui me dévore, je n'ai pas d'autre âme que la vôtre, avec laquelle je puisse un instant me rafraîchir en parlant de Celui que je sers. Ma solitude religieuse est immense. Dans trois heures, je serai en chaire. Puissent « vos fleurs » être sur mes lèvres et leur parfum dans mon cœur[126].

Un lectorat peu familier de cette correspondance serait tenté d'y voir la confirmation des soupçons de Michelet au sujet des relations entre directeurs et pénitentes : « On peut mener de front les deux choses, mêler les deux langages, parler amour et dévotion tout ensemble. Si vous écoutiez, témoin invisible, la conversation des belles ruelles, vous ne sauriez pas toujours distinguer qui parle, de l'amant ou du directeur[127]. ». Il ne nous appartient pas d'évaluer la nature des sentiments qui ont pu exister entre eux, et tenter de démêler le spirituel de l'amical et de l'amoureux aurait certainement peu de sens. Il m'apparaît par contre important de préciser que les documents ne portent aucune trace d'une quelconque liaison. L'une des clefs de compréhension de la correspondance réside peut-être dans un passage dans lequel la Vicomtesse expose sa vision des relations amoureuses :

> Ma fille, au bal, a vu le monde, elle l'a jugé et bien jugé. Parmi les nombreux jeunes gens venus de la ville ou des villes voisines prendre part à nos fêtes, elle n'a distingué que ceux qui méritaient de l'être. Et parmi les plaisirs du bal, elle n'a goûté que le plus délicat, celui qui naît de l'échange des pensées supérieures mais qui est singulièrement dangereux. Le cœur surpris par ces intimités n'obéit pas sans effort quand la raison conseille de les réprimer. La crise est redoutable. En certains cas on ne peut sauver la jeunesse du désespoir ou des coups de folie, qu'à la condition de surnaturaliser les sentiments. Ne me blâmez donc pas de dire que les sympathies des âmes, pâles ébauches de la communion éternelle des saints, au lieu de commander l'oubli, imposant au contraire aux cœurs nobles et purs la fidélité du souvenir, mais du souvenir religieux. Ce langage seul est compris. Seul il console, seul il préserve. Il est insensé de prêcher l'oubli de l'amour avant l'heure. Mon système est tout autre : j'ai de longue date travaillé à surnaturaliser le cœur de mes filles. Le jour où elles aimeraient sans que leur amour put aboutir raisonnablement au mariage, je crois que je les

[126] Georges Frémont et Marie-Blanche-Angeline d'Adhémar, *Histoire d'une direction, correspondance de l'abbé Frémont et de la comtesse d'A (1893-1912)*, Paris, Bloud et Gay, 1931, tome 2, 13 mars 1885.
[127] Jules Michelet, *Du prêtre, de la femme, de la famille*, Paris, Comptoir des imprimeurs-unis, 1845, p. 53.

> mènerais au sacrifice en leur prêchant la fidélité en Dieu par la prière pour l'âme chère que rien ne les oblige à abandonner.

Elle présente la « surnaturalisation » comme le moyen qui permet de combattre un amour impossible et de le mettre au service de Dieu. Plutôt que le déni, elle choisit d'affronter le sentiment et de lui donner une utilité ; cela se traduit par l'usage d'un vocabulaire qui dit l'attachement tout en le soumettant au divin. Tous deux mobilisent régulièrement ce registre : ils évoquent leur « communion absolue[128] », insistent sur leur intimité d'âme (« il n'y a guère que vous avec qui je puisse m'épancher[129] »). La première année ressemble à un coup de foudre spirituel. Les émotions envahissent la Vicomtesse et l'abbé, qui n'en dort plus la nuit :

> L'harmonie de nos pensées m'a frappé vivement et plus d'une fois, depuis que j'ai l'honneur très immérité d'être votre guide religieux, dans la carrière sacrée de l'amour divin : mais l'accord absolu et parfait de nos deux âmes ne m'avait jamais ému comme hier. La lettre que je vous avais précédemment écrite est l'une des plus graves et la première de cette nature qui soit sortie de mon cœur sacerdotal. Elle a désormais mis le sceau à nos relations saintes. Je ne vous tromperais pas au péril même de ma vie [...] ma sécurité est sans bornes et le bonheur intime que j'en ressens est inexprimable[130].

> La lecture de votre lettre m'a tellement impressionné la veille, que je n'en avais pas dormi[131].

Cette intimité ne souffre pas l'intervention d'un tiers. Le confesseur de la Vicomtesse est rapidement jugé inapte à la comprendre. Alors qu'il aurait du tenir une place centrale dans sa vie spirituelle, puisque seul habilité à lui délivrer l'absolution en l'absence de l'abbé Frémont, il est rapidement relégué au rang de personnage secondaire :

> Quant à mon confesseur, il m'ignore absolument. Dès mes premiers entretiens avec lui j'avais senti qu'il me serait presque impossible de lui découvrir ce qui se passe dans mon âme et j'en avais eu quelques scrupules, aussi m'avez vous délivrée d'un véritable tourment en m'imposant le silence […] je ne dirai jamais qu'à vous seul ces grands mystères de l'action de Dieu en moi[132].

Le directeur répond sans attendre le 2 décembre 1884 :

---

[128] *Idem*, p. 157.
[129] *Idem*, p. 168.
[130] *Idem*, p. 32-33.
[131] *Idem*, p. 43.
[132] *Idem*, p. 31.

> Il n'est pas nécessaire que vous préveniez votre confesseur : toutes les grandes choses doivent n'être connues que de Dieu et de nous – (je m'identifie avec vous, en ce moment)

Cette proximité est enrichie par des échanges intellectuels denses qui les conduit à considérer que leur correspondance doit être publiée. On trouve trace de ce projet dès septembre 1884, soit un an après la conversion de la Vicomtesse : « Vous n'êtes pas une de ces âmes débiles qu'on entraîne. Votre correspondance que je publierai un jour (dans vingt ou trente ans) en est la preuve sans réplique[133]. » La Vicomtesse prépare elle-même explicitement cette publication en conservant les lettres. Leur correspondance intime est aussi très rapidement pensée comme un objet littéraire qui dépasse le lien qui les unit.

Ecrire à l'autre, écrire à qui ?

Dans cette perspective, peut-on toujours dire que les lettres échangées sont « intimes » ? Bien qu'elles n'aient été publiées qu'en 1914, deux ans après la mort du directeur, elles sont bel et bien devenues publiques du vivant de la Vicomtesse. Le projet de publication a certainement infléchi la manière d'écrire de chacun et les sujets abordés au fil des vingt années de correspondance. C'est la Vicomtesse qui s'est ensuite chargée du tri et, sans doute, de l'élimination de ce qu'elle jugeait gênant. C'est un élément qu'il est nécessaire de garder en tête pour l'étude historique. En l'absence des originaux, il reste un doute sur les transformations subies par les documents.

Comment écrit-on quand on a conscience que les lettres seront ensuite publiées ? De quelle façon cela modifie le théâtre épistolaire ? Quelle est l'influence du projet de publication dans la construction d'images de soi[134] ? « L'intimité » de la correspondance s'inscrit alors dans un jeu de double énonciation : écrivant à l'autre, la Vicomtesse d'Adhémar et l'abbé Frémont savent aussi qu'ils s'adressent potentiellement à un public. Comment ajustent-ils leurs discours ? Construisant leur lien intime, ils construisent aussi la mise en scène de leur intimité et le futur objet littéraire qu'ils présenteront au public. La

[133] *Idem*, p. 5.

[134] Il faudrait pouvoir peser ici l'influence des modèles de relation de direction spirituelle dans lesquels les protagonistes cherchent à mettre leur pas. En effet, directeur et dirigée ont lu et connaissent bien les correspondances du XVIIe siècle, par exemple celle échangée par François de Sales et Jeanne de Chantal entre 1604 et 1622.

direction de conscience devient le lieu de production d'un matériau littéraire auquel la Vicomtesse mettra la dernière main ; le cœur même de la relation intime permet de construire un pont vers une activité littéraire et publique.

« Nous ferons ainsi d'excellente besogne : vous verrez[135] » . Une association intellectuelle

À ce projet de publication de leur correspondance s'ajoutent d'autres formes de collaboration intellectuelle : leurs échanges accompagnent la construction, pour l'un comme pour l'autre, d'une reconnaissance publique, l'abbé Frémont comme prédicateur, la Vicomtesse comme spécialiste de l'éducation des femmes.

Chacun s'appuie sur les compétences de l'autre pour mener à bien ses projets. Le directeur requiert régulièrement les avis de sa dirigée au sujet du texte des prêches qu'il donne à Saint-Ambroise pour les ouvriers, à Saint-Philippe du Roule pour les classes les plus aisées. Il se fait la plus haute idée de sa mission. Il ne tarde pas à connaître un très grand succès qui le conduit à écrire dans son journal qu'il pressent « une carrière vaste et remplie », sans pouvoir « confier à personne [s]es désirs et [s]es rêves[136]. » Son ami l'abbé Mugnier souligne son succès : « Vous êtes en ce moment le prêtre le plus en vue dans Paris. De tous côtés on parle de vous, de vos conférences, de vos travaux et vous devez vous attendre, pendant le Carême prochain, à un auditoire immense, auquel se mêleront de très nombreux ecclésiastiques[137]. »
Les deux prêtres sont très proches ; il faut dire qu'ils ont le même profil social : ils gagnent tous deux, grâce à leurs talents de direction et de prédication, le respect et l'admiration d'un public aisé dont ils ne sont pas issus[138].

À partir de 1883, il semble avoir trouvé une confidente en la personne de la Vicomtesse. Cette dernière lui confie elle aussi ses ambitions.

> J'ai hâte de vous confier des choses impossibles à exprimer d'Avignon où mon âme s'échappe […] Je veux vous confier des projets d'avenir lointains dont l'idée se précise à mesure que je m'y attache. Je désire entreprendre un travail utile quand l'éducation de mes

[135] Georges Frémont, *Histoire d'une direction, correspondance. 1884-1892 et 1893-1912…*, *op. cit.*, p. 97.
[136] Journal de l'abbé, 17 novembre 1883, cité dans Agnès Siegfried, *L'abbé Frémont…*, *op. cit.*, p. 171.
[137] Lettre de l'abbé Mugnier, citée dans *Idem*, p. 173.
[138] Le père de l'abbé Frémont est charron.

> enfants ne m'occupera plus. Or, Marie a quatorze ans. Dans sept ou huit ans ma tâche maternelle sera terminée. J'y aurai travaillé pendant vingt-neuf ans. J'aurais alors cinquante ans. […] Mais quel sera ce travail ? Je me le demande depuis longtemps. Mes idées commencent à se classer et je vois que je me consacrerai à l'éducation de la jeunesse. J'avais pensé donner quelques conseils écrits. C'eut été le moyen le plus facile. Mais qu'aurais-je ajouté à tout ce qui existe déjà ? Mgr Dupanloup a dit aux jeunes filles tout ce qu'on peut leur dire de bon, de beau, de juste, d'actuel. Prendre la plume après lui, quelle ambition ! […] D'ailleurs, la transformation que j'entrevois dans l'éducation des jeunes filles ne s'accomplira pas par un livre. Depuis que l'enseignement sans Dieu, s'attaquant à la femme, sème sur notre sol français les lycées de filles et prépare à Sèvres des femmes professeurs dont quelques-unes — j'en connais — sont extrêmement redoutables, par l'intelligence, le savoir et une absence de principes sur laquelle se greffe le mépris du catholicisme […] Mais, suis-je appelée à cet apostolat ? Je n'en sais rien. J'y pense jour et nuit. Vous êtes mon directeur. Dites-moi seulement si je peux continuer à y penser[139].

La Vicomtesse souhaite réformer l'enseignement supérieur des filles en créant une formation d'institutrices qui, sans être religieuses, pourraient donner une instruction supérieure aux jeunes filles des élites, contribuant à former des intelligences plus solides et plus aptes à assurer leur mission de mère dans le monde. Une part de son programme, la plus controversée, consiste en une « dogmatique de l'amour », c'est à dire offrir une première éducation à la sexualité aux jeunes filles afin qu'elles soient au courant des réalités physiologiques du mariage[140].

Le 17 juillet 1891, il dit approuver son projet sans en comprendre la forme : « Vous êtes très capable de composer un ouvrage de valeur sur l'éducation, mais comment ferez vous pour fonder un pensionnat et le diriger[141] ? » Le directeur joue un rôle important dans la réflexion de la Vicomtesse : elle vient chercher auprès de lui une voix qui légitimera son projet. Prendre la plume pour débattre de sujets intellectuels et polémiques, envisager de porter cette parole sur la place publique, sont autant de gestes qui ne sont pas habituels pour elle et pour son entourage. Le soutien de son directeur a deux vocations, interne et externe : lui permettre de se sentir légitime, lui permettre d'apparaître légitime au regard extérieur. L'ouvrage, comme les conférences de l'abbé, apparaît comme le produit de discussions nourries entre directeur et dirigée.

Il est sollicité à chaque étape de la réflexion et de la rédaction : il relit, suggère,

---

[139] Georges Frémont, *Histoire d'une direction, correspondance. 1884-1892 et 1893-1912*..., *op. cit.*, p. 155.

[140] Je renvoie ici à un billet Hypothèses qui traite de ce sujet : Caroline Muller, *« L'ignorance n'est pas l'innocence » L'engagement d'une femme catholique pour l'éducation sexuelle des filles (1896)*, http://consciences.hypotheses.org/754, (consulté le 31 juillet 2016). Voir aussi Yvonne Knibiehler, « L'éducation sexuelle des filles au XXe siècle », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n°4, 1996.

[141] Georges Frémont, *Histoire d'une direction, correspondance. 1884-1892 et 1893-1912*..., *op. cit.*, p. 256.

corrige, tire de l'ornière. En janvier 1894, la Vicomtesse dit ses difficultés d'écriture :

> J'ai commencé à travailler à tracer les grandes lignes de mes programmes puisque nous ne comptons pas adopter ceux de l'université et je ne vous cache pas que j'éprouve un certain embarras à formuler des précisions. Le détail est une série de petites pierres d'achoppement auxquelles je me heurte [...] Mais je ne sais si dans l'ouvrage que je prépare il conviendra d'expliquer par le menu ce que je me propose de faire. C'est si nouveau que je crains d'effaroucher le public. Proposer un institut d'éducatrices missionnaires, en quelque sorte religieuses et vivant dans les familles avec toute la liberté des laïques, ne sera-ce pas un défi jeté à l'opinion ? Et vous savez combien je suis timide, combien j'ai peur des incompréhensions, des hostilités, et de tout ce branle-bas qui agitera mon entourage. […] Réfléchissez à tout cela en vous remémorant tout ce que je vous ai dit dans nos dernières conversations et venez à mon aide[142].

La réponse ne se fait pas attendre :

> Madame,
>
> Il me semble que vous ne sauriez trop détailler vos programmes. C'est l'analyse, là, qui est utile. Des lignes trop générales, en pareilles matières, sont nécessairement vagues. Faites donc ce que je vais vous indiquer. Dressez vos programmes comme vous les entendez, envoyez-les moi pendant le Carême […] j'aurai en semaine tout le temps de les étudier et de les compléter. Puis vous réviserez le tout, que je vous remettrai moi-même à Paris au commencement d'avril. Nous ferons ainsi d'excellente besogne : vous verrez[143].

C'est enfin lui, fin août 1895, qui accorde son feu vert pour la publication.

> Madame,
>
> Votre lettre m'est arrivée ce matin, sur un rayon du soleil levant. J'y réponds, en commençant par la fin, c'est-à-dire par l'appréciation de votre ouvrage dont je viens d'achever la lecture. Je n'ai fait à votre manuscrit que de rares et insignifiantes retouches : il est superbe, et vous pouvez, selon moi, le publier sans crainte. Je suis convaincu que si Dieu s'en mêle, ce que je souhaite vivement, ce beau travail fera sensation et qu'il produira un très grand bien. Il sera, sans doute, fort discuté. La dogmatique de l'amour, qui est magnifique et de tout point irréprochable, ne peut pas ne pas frapper l'attention ni ne pas soulever, çà et là, des critiques. On affectera de crier à l'utopie. Vous laisserez dire […] Mais vous portez aux préjugés des deux camps, matérialistes et ultraspiritualistes, des coups prodigieux. J'ai hâte de savoir ce qu'en pensera l'opinion publique. Je voudrais que votre livre eût un immense succès, tant j'ai la conviction profonde qu'il est appelé à faire le plus grand bien.

Il est d'ailleurs fort probable qu'il lui ait permis de trouver une maison d'édition car, en 1893, il a déjà plusieurs ouvrages à son actif et un carnet d'adresses d'éditeurs bien rempli.

---

[142] *Idem*, p. 27.
[143] *Ibidem*.

Directeur de conscience et chargé de communication

Le livre paraît en 1896. L'abbé Frémont se mue alors en agent littéraire et un chargé de communication, faisant jouer ses relations pour obtenir une plus large diffusion des idées de sa dirigée : « L'an prochain à Rome, j'en parlerai au cardinal Rampolla, et je le prierai de soumettre au Saint-Père votre idée. J'irai voir même le Pape dans ce but : je vous le promets[144]. » On discute des personnes à qui envoyer l'ouvrage en priorité. L'éditeur lui-même comprend qu'il a affaire à une équipe. Annonçant une seconde édition à la Vicomtesse, preuve du succès du livre, il l'informe en avoir envoyé dix copies supplémentaires à l'abbé. Ce dernier fait profiter la Vicomtesse de l'audience considérable que lui valent ses prédications, qui rassemblent plusieurs milliers de personnes :

> Je me propose de traiter en chaire : De l'éducation des filles en France. Je montrerai le péril des lycées et l'utilité de votre institut. C'est un fort beau thème et que je veux méditer et approfondir. Nous ferons imprimer la brochure qui se vendra au profit de l'œuvre. Allons, tout se dessine[145].

Il la conseille aussi dans la gestion de la polémique qui éclate :

> Madame,
>
> Votre humilité profonde sera le plus ferme des remparts dans toutes ces discussions. Evitez le plus possible toute controverse dans les salons. Renvoyez à votre livre, purement et simplement. Et avec votre confesseur, pas d'observation. Laissez-le dire[146] !

La publication de 1896 propulse brusquement la Vicomtesse dans la sphère du débat intellectuel public. C'est le point de départ d'un parcours d'intellectuelle engagée, au prix de l'apprentissage de ce que signifie, pour une femme aristocrate, d'occuper une position dans le débat public de la fin du XIXe siècle.

[144] *Idem*, p. 28.
[145] *Idem*, p. 89.
[146] *Idem*, p. 80.

La Vicomtesse d'Adhémar, femmes de lettres. L'apprentissage de la parole publique

Insistant sans cesse sur son identité de mère, au nom de laquelle elle prend la plume, elle n'en devient pas moins une interlocutrice pour de nombreuses personnalités qui lui écrivent au sujet de son livre qui fait grand bruit[147]. Citée, critiquée, louée par de multiples revues (*La Réforme sociale*, le *Correspondant*, la *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, la revue *Études*), elle reçoit des lettres d'Albert de Mun et de Stanislas du Lac. En quelques mois, elle commence l'apprentissage d'une forme de vie publique, qui implique d'accepter les louanges – son livre reçoit le prix de l'Académie des Sciences Morales en 1897 – mais aussi des critiques virulentes de la part d'une frange hostile des catholiques.

Au fil de cet apprentissage, elle met à profit sa fine connaissance des réseaux de sociabilité des élites, connaissance acquise par la répétition de ses devoirs mondains, dîners et visites[148]. On la voit étudier les possibles retombées de l'envoi d'un ouvrage, jauger la critique à venir. Le livre a des effets directs sur sa réputation : il lui vaut une proposition de direction d'un institut d'éducation mais aussi l'hostilité féroce des dames du couvent du Sacré-Cœur qui se sentent attaquées par l'ouvrage. L'apprentissage de la parole publique est aussi l'apprentissage de ses retombées privées. Comme son directeur l'avait prévu, l'ouvrage est beaucoup discuté, ses détracteurs multipliant les attaques personnelles à l'encontre de la Vicomtesse. Au-delà même du contenu de l'ouvrage, c'est l'exposition publique de l'auteure qui est en cause, dans un contexte où une femme doit éviter d'être à l'origine de tapages : on parle du livre dans les salons[149], dans les conversations quotidiennes et jusqu'au confessionnal, lors de ses confessions mais aussi de celles de ses filles[150]. Elle conclut en rappelant à l'abbé que les discussions autour du livre faisaient partie du projet initial : « Vous

---

[147] Je n'étudierai pas ici en détail la réception de la *Nouvelle éducation de la femme dans les classes cultivées* dont l'analyse est menée dans *Rachel Marie Wimpee, Reactionary or Modern?..., op. Cit.*

[148] Magali Della Sudda fait déjà ce constat de la circulation des compétences dans sa thèse, montrant que, dans la lutte politique, les femmes des associations catholiques mobilisent, adaptent et ajustent des compétences acquises dans une autre sphère. Voir Magali Della Sudda, Laura Lee Downs et Lucetta Scaraffia, *Une activité politique féminine conservatrice avant le droit de suffrage en France et en Italie. Socio histoire de la politisation des femmes catholiques au sein de la Ligue patriotique des Françaises (1902-1933) et de l'Unione fra le donne cattoliche d'Italia (1909-1919)*, EHESS, Università degli studi La Sapienza, Paris, Rome, 2007.

[149] Georges Frémont et Marie-Blanche-Angeline d'Adhémar, *Histoire d'une direction, correspondance de l'abbé Frémont et de la comtesse d'A (1893-1912)…*, *op. cit.*, p. 76. « Dans les salons, le « scandale » soulève des tempêtes. J'en conclus que l'opinion publique a besoin d'être orientée et que vos articles dans les revues et les journaux feront une mise au point utile à beaucoup de mes lecteurs. » (13 février 1896)

[150] *Ibidem*. « Quelle émotion chez les miens et dans les couvents ! Mon confesseur, aumônier d'un pensionnat, m'a fait le rapport des critiques violentes dont mon livre est l'objet, critiques auxquelles il s'associait sans du reste m'avoir lu. Chez le confesseur de mes filles, autre interview. » (13 février 1896)

avez voulu du bruit et de la discussion, vous voilà exaucé[151]. »

Un parcours de femme de lettres

Paru en 1896, la *Nouvelle éducation de la femme dans les classes cultivées* constitue une première étape de la construction d'un riche parcours d'écriture. La Vicomtesse publie ensuite en 1900 *La femme catholique et la démocratie française*[152], puis en 1909 la biographie de la religieuse[153] avec qui elle avait tenté de mettre en place l'institut de formation décrit dans la *Nouvelle éducation*. Cinq ouvrages suivent, dont deux autobiographiques[154]. Elle s'intéresse aussi à d'autres formats, en témoignent plusieurs articles signés de sa plume et parus dans *Le Correspondant* ou encore *L'Action sociale de la Femme*. Elle a parfaitement conscience du caractère inhabituel de sa position d'auteure, ce qui la conduit à adopter des stratégies de justification. Comment présente-t-elle l'acte d'écriture et ses objectifs ? On trouve trace de ces justifications dans la préface de ses mémoires, *En quête d'une église, ma jeunesse protestante : souvenirs (1849-1884)*.

Il s'agirait tout d'abord une écriture de loisir, qui ne serait pas un projet littéraire :

> Les rayons obliques du soleil couchant descendent d'un jet au plus lointain passé, la plume se lance à toute allure sur ces lignes directes, secouant les langueurs du présent, et s'abandonne à l'inoffensif plaisir de reconstituer une histoire toute personnelle que nul, bien entendu, ne lira jamais[155].

Si cette écriture reste un pur loisir, sans recherche de lectorat (« nul ne lira jamais ») alors le reproche d'exposition publique, et plus grave encore, le reproche d'exposition de la vie privée n'est plus fondé. Elle cherche ensuite à montrer la dimension moralisatrice et spirituelle de son œuvre, en insistant sur son statut d'arrière-grand-mère, se présentant ainsi dans un rôle au-dessus de tout soupçon :

---

[151] *Idem*, p. 79.

[152] Marie-Blanche-Angeline d'Adhémar, *La femme catholique et la démocratie française*, Paris, Perrin, 1900.

[153] Marie-Blanche-Angeline d'Adhémar, *Une religieuse réformatrice : la mère Marie du Sacré-Cœur, de 1895 à 1901*, Paris, Bloud, 1909.

[154] Marie-Blanche-Angeline d'Adhémar, *En quête d'une église, ma jeunesse protestante : souvenirs (1849-1884)*, Paris, Beauchesne, 1934. *Madame Barat : vues sur le passé et sur l'avenir*, Paris, Bloud et Gay, 1925. *Aux veuves de la guerre, les premières heures*, Paris, Perrin et Cie, 1917. *Histoire d'une conversion, correspondance de M. l'abbé Frémont avec une protestante 1883-1884*, Paris, Bloud et Gay, 1914.

[155] Marie-Blanche-Angeline d'Adhémar, *En quête d'une église, ma jeunesse protestante*..., *op. cit.*, p. 7.

> Les leçons du temps n'appartiennent-elles pas à tous ? […] Une arrière-grand-mère ne se reporte au temps jadis que pour louer Dieu des grâces reçues gratuitement, pour en mieux prendre conscience elle-même et montrer comment, à travers les rencontres ordinaires ou extraordinaires, Dieu mène au ciel les petites âmes et les grandes[156].

Elle indique vouloir écarter toute anecdote amusante ou distrayante – affirmation contredite par le contenu de l'ouvrage qui décrit largement des scènes de vie enfantines. Comment ensuite justifier l'intérêt de ses souvenirs ? Comme l'historien·ne, elle porte une vive attention aux documents qui permettent d'écrire l'histoire :

> Quand les basses curiosités enfoncent les portes vermoulues des repaires où les bandits ont perpétré leurs crimes et célébré leurs saturnales, quand il est permis de fouiller les tiroirs pleins de feuilles maculées de boue et de sang, serait-il défendu de franchir le seuil des vieilles maisons familiales et d'interroger les vieux papiers, confidents et témoins de ce que l'on y pensait et faisait ? L'histoire n'est pas facile à élaborer. On ne lui apportera jamais assez de documents pour l'aider à rendre un corps et une âme aux êtres perdus dans des milieux dont nous ignorons presque tout. L'histoire procède par prises et reprises. Mieux informée, elle s'enrichit du vrai et se dégage du faux, elle substitue aux interprétations individuelles, souvent fantaisistes, les jugements confirmés par l'étude impartiale. Jamais close, jamais arrêtée, l'histoire en avançant s'élargit et s'émancipe. Elle ouvre des routes, trace des sentiers, remanie ses fiches, modifie ses points de vue, adapte ses méthodes à un public lui aussi renouvelé,, et qui discute et qui critique. Elle défend ses droits contre les velléités saugrenues qui prétendraient se débarrasser d'elle en l'excluant de l'enseignement officiel ; elle proteste contre des raccourcis tendancieux qui volontiers la réduiraient à une partie d'échecs menée par d'habiles joueurs. Elle remonte à ses origines, retrouve et réintègre le surnaturel dans ses droits. Elle explore les dessus, les dessous, elle interroge les âmes. En dehors des écoles et des renommées, elle groupe des intelligences libres et suscite des vocations d'apôtre. Elle utilise les ressources locales, saisit les rencontres fortuites, crée des talents et des genres, si bien que la grande histoire se complète et se confirme par la petite[157].

L'idée du livre serait donc d'être utile aux historien·nes. Enfin, elle dénie à ses *Souvenirs* tout caractère *littéraire* :

> J'aurais voulu présenter la mienne dans un ouvrage mieux composé, mais l'heure fuit, le temps me manque et je veux aboutir. Est-il d'ailleurs désirable qu'un livre de souvenirs soit composé, alors que la vie est un tissu d'imprévu, de tours et de détours, de pas en avant et en arrière ? Et quand on a la bonne fortune de pouvoir ajouter à ses souvenirs personnels des notes intimes et des lettres d'amis exactement datées, des arrangements littéraires deviennent impossibles[158].

C'est un point très sensible du discours contre les « bas-bleu », femmes qui écrivent : les détracteurs soulignent l'incapacité littéraire des femmes. La préface de ses mémoires

[156] *Idem*, p. 7-8.
[157] *Idem*, p. 10.
[158] *Idem*, p. 11.

constitue une sorte d'argumentaire qui répond point par point aux critiques que ses contemporains pourraient lui adresser. Si nous faisons mine de la croire sur parole, nous devrions penser que la Vicomtesse est une grand-mère inconnue du public, écrivant sans plan ni organisation, afin de faire plaisir à sa famille et d'édifier ses enfants.

Or, à l'issue de cette histoire, on voit bien que la Vicomtesse est une écrivaine consciente de son statut d'auteure ; mais aussi parfaitement lucide quant aux limites que son genre et sa situation sociale lui imposent, ce qui explique le déploiement de telles justifications.

Conclusions

> Et je ne marche courageusement à la Madeleine que parce que je sais que mon coadjuteur[159] lèvera ses mains sur la montagne pendant que je lutterai dans le vallon[160].

Achevant ce portrait de la Vicomtesse d'Adhémar, il me semble qu'il est légitime de considérer qu'elle fut une femme de lettres à part entière, dans toute la multiplicité des gestes d'écriture : épistolière, essayiste, mais aussi journaliste, mémorialiste, biographe et autobiographe. Dans le sillage de Claude Langlois qui nous invite à voir en Thérèse de Lisieux une écrivaine développant des stratégies littéraires conscientes et complexes[161], la Vicomtesse d'Adhémar doit être considérée comme telle. Cette construction de soi en auteure a été accompagnée et encouragée par son directeur l'abbé Frémont, pour qui elle fut une muse et une interlocutrice intellectuelle. Ce dernier n'a jamais cessé de légitimer ses démarches, dans lesquelles il a lui-même trouvé ses intérêts.

Grâce à cette histoire, on comprend que la direction de conscience peut être un lieu de co-construction de véritables carrières intellectuelles et littéraires des femmes mais aussi des ecclésiastiques. Pour accéder à une forme d'expertise publique en matière d'éducation féminine, la Vicomtesse devait apporter les preuves de sa légitimité : mariée, mère et grand-mère, aristocrate, déjà âgée au moment de son premier livre, elle réunissait un certain nombre

---

[159] Le « coadjuteur » est, initialement, un évêque ou un supérieur adjoint quand la charge de travail était trop lourde. Plus généralement, d'après le TLFI, c'est une « personne qui assure des fonctions d'aide et de remplacement ».

[160] Georges Frémont et Marie-Blanche-Angeline d'Adhémar, *Histoire d'une direction, correspondance de l'abbé Frémont et de la comtesse d'A (1893-1912)…*, *op. cit.*, p. 6.

[161] Claude Langlois, *Le poème de septembre : lecture du manuscrit B de Thérèse de Lisieux*, Paris, Cerf, 2002.

de conditions nécessaires à la légitimation de son travail intellectuel[162]. Le soutien de son directeur en est une supplémentaire, aussi bien interne (à l'égard de son entourage et des milieux catholiques) qu'externe.

Le lien au directeur rend possible le passage à une parole publique et l'insertion dans les débats réformistes du temps ; ce dernier peut y gagner de son côté des formes de prestige et enrichir ses propres projets à l'aide de sa dirigée. C'est le prolongement du modèle de femme catholique écrivain construit par Pauline Craven avec le *Récit d'une sœur*, mais la Vicomtesse d'Adhémar et l'abbé Frémont franchissent un nouveau pas. La publication d'ouvrages ne concerne plus uniquement la construction d'une mémoire spirituelle et familiale, pont vers le public ; la Vicomtesse d'Adhémar assume désormais un apostolat qui aborde directement les questions politiques et éducatives, ce qui lui vaut des hostilités et l'oblige à assumer une pensée individualisée. Dirigée et directeur participent ainsi de ces « essais de « modernisation » des modèles de féminité, justifiant « l'implication des femmes des classes sociales supérieures dans le vaste champ de la réforme et de l'assistance sociale[163] ».

[162] Hélène Charron et Rose-Marie Lagrave, *Les formes de l'illégitimité intellectuelle. Les femmes dans les sciences sociales françaises, 1890-1940...*, *op. cit.*, p. 416.
[163] *Idem*, p. 418.

Conclusions. La direction de conscience, une ressource pour contourner les normes de genre

La direction de conscience apparaît comme une ressource pour contourner les normes de genre qui pèsent sur les hommes et les femmes. En des temps où les rôles de genre sont sans cesse rappelés par la médecine, les autorités politiques, religieuses et les pairs, le lien au directeur peut ouvrir des perspectives. Il peut rendre possible un changement complet de mode de vie et de place au sein de la société : la vocation religieuse. Pour les femmes, il peut permettre l'accès à des activités intellectuelles sans que celles-ci ne risquent de subir le stigmate du « bas bleu » . Ce n'est pas sans rappeler les conclusions de Linda Timmermans pour la direction spirituelle du XVIIe siècle : cette pratique a été un vecteur d'accès des femmes à la lecture et à l'écriture[164]. La voix du directeur légitime la prise de plume et rend finalement compatible effacement de soi, confinement dans le monde domestique *et* accès aux débats publics.

On voit ainsi que le discours et les positions publiques et dogmatiques de l'Église ne reflètent pas toujours la réalité des pratiques pastorales. Dès lors que la transgression des normes de genre est mise au service de l'idéal religieux, elle paraît recevable. La direction peut servir à justifier l'écart à la norme auprès des pairs. Les lettres de direction révèlent de la sorte l'écart permanent entre les normes et les pratiques, et le jeu introduit par le directeur dans le système de genre qui prévaut dans ces milieux élitaires.

[164] Linda Timmermans, *L'accès des femmes à la culture (1598-1715) : un débat d'idées de Saint François de Sales à la Marquise de Lambert*, Genève, H. Champion, 1993.

Chapitre 5. Des affections bien dirigées ? Vies conjugales & direction de conscience

Le chapitre 4 a montré comment les dirigé·es pouvaient mobiliser la direction de conscience pour aménager les contraintes liées au genre. Je voudrais maintenant évoquer une autre facette de l'influence de la direction de conscience sur la construction des identités sexuées chez les catholiques : sa place dans l'élaboration et la régulation du lien conjugal au sein des couples mariés. Les lettres de direction offrent un point de vue original sur le fonctionnement des couples catholiques entre 1848 et 1914 (I). Le directeur de conscience, tiers exerçant une influence sur mari et femme, introduit du jeu dans l'exercice de l'autorité au sein de ces couples car il est sollicité pour arbitrer les conflits (II). Sa place d'observateur des consciences le conduit à être investi du rôle d'arbitre et de médiateur par les couples en crise, rôle dont les ecclésiastiques s'acquittent dans le sens des intérêts de l'Église (III).

I « L'important dans un mariage est que l'amour soit possible et l'estime bien assurée[1] » : la perception du mariage dans les couples étudiés

Les lettres de direction offrent à l'historien·ne un point de vue inédit sur les relations conjugales en cela qu'il ne s'agit ni de correspondances intrafamiliales[2], ni de discours normatifs ou juridiques. Le directeur est en droit de poser des questions sur l'intimité de la vie du couple. C'est un observatoire de l'évolution du lien conjugal à une période jugée charnière

[1] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 6 février 1862.

[2] Les correspondances familiales ont été une voie d'accès privilégiée pour l'étude du mariage : voir Cécile Dauphin et Danièle Poublan, « De l'amour et du mariage. Une correspondance familiale au XIXe siècle », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n°34, 2011, p. 125-136.

par les historien·nes : la diffusion du mariage « d'inclination » fondé sur le sentiment[3]. La citation liminaire qui donne son titre à cette première partie me paraît emblématique de la conception du lien conjugal pour les années étudiées : c'est le mariage arrangé qui devrait, s'il a été correctement préparé, aboutir à de l'amour, sans que ce dernier ne préexiste[4]. J'aborderai d'abord cette question de l'amour et de l'affection dans les couples étudiés afin de réinterroger le degré de pénétration d'une conception « romantique » du mariage dans les élites catholiques et les inflexions liées à la définition religieuse du sentiment (A). L'autre point saillant est la question de la sexualité conjugale qui est évoquée explicitement dans trois correspondances sur les six émanant de femmes mariées : cette discussion de l'intime d'entre les intimes traduit des désaccords entre mari et femme au sujet du juste usage de la sexualité dans le couple (B). Ces désaccords sont produits par les effets combinés d'une pédagogie de l'ignorance et de l'érotisation du lien conjugal (C).

A Sur quoi fonder le lien marital ?

La réflexion de l'Église sur le couple et la spiritualité débute au moment du Concile de Trente dans le contexte de la Réforme catholique du XVIe siècle. C'est le point de départ, d'après Agnès Walch[5], d'une pensée qui présente le mariage comme une voie possible de sanctification : le couple est investi d'une mission religieuse. Le catéchisme du Concile de Trente indique les objectifs du mariage : l'aide mutuelle dans l'existence terrestre, la procréation, la lutte contre la concupiscence, c'est-à-dire la régulation du désir sexuel. Pas de mariage sans famille, donc : cette construction se poursuit dans la première moitié du XVIIe siècle qui voit s'élaborer un modèle spirituel familial centré sur la cellule conjugale. Le mariage est désormais une voie d'accès au salut, l'amour et l'engagement entre les époux reflétant et incarnant l'amour de Dieu. Ce salut dans le mariage est possible à condition de se

[3] *Ibidem* ; Cécile Dauphin, Arlette Farge, *Séduction et sociétés : approches historiques*, Paris, Seuil, 2001 ; Patricia Mainardi, *Husbands, wives, and lovers : marriage and its discontents in nineteenth-century France*, New Haven, Yale University Press, 2003. Ces différents ouvrages insistent sur les mouvements de flux et reflux de l'amour « romantique » dans les mariages. Les ouvrages historiens proposent souvent une approche réductrice de l'amour, tendant à simplifier le problème en raidissant l'opposition entre « mariage arrangé » et « mariage d'amour ». Or, comme le montrent les sociologues, l'amour est d'abord une configuration des pratiques sociales et non un « pur sentiment » abstrait des situations concrètes dans lesquelles s'inscrivent les acteurs et actrices. L'objet historique étudié glisse alors de « l'amour » à la « liberté de choix du conjoint », alors que ces deux objets ne sont pas forcément synonymes. Pour la sociologie de l'amour, voir les travaux d'Alain Eraly, d'Eva Illouz ou encore de Michel Bozon.

[4] Sur cette question des régimes d'affectivité, et leur évolution, voir Eva Illouz, *Pourquoi l'amour fait mal : l'expérience amoureuse dans la modernité*, Paris, Seuil, 2012.

[5] Agnès Walch, *La spiritualité conjugale dans le catholicisme français* (XVIe-XXe siècle), Paris, Cerf, 2002.

conformer à la définition légitime de l'amour : un « amour tendresse qui unit dans l'affection[6] » et non un amour passion qui conduit le couple au désordre du cœur et des sens.

Une nouvelle thématique émerge dans le discours catholique au début du XIXe siècle : celle du sacrifice nécessaire de l'un à l'autre, du dévouement absolu que mari et femme se doivent. Mais cette réflexion se referme dans le dernier tiers du siècle alors que le temps est à la stagnation démographique et au contrôle des naissances ; le propos de l'Église « se resserre peu à peu, entre 1880 et 1900, sur la nécessité d'avoir des enfants[7]. » L'aide mutuelle, cœur de la spiritualité conjugale élaborée dans le Catéchisme de Trente, est reléguée au second plan.

Cette conception de l'amour et du fonctionnement du couple est visible dans les correspondances de direction. Les directeurs de conscience jouent un rôle important dans la régulation des émotions : interrogeant les dirigé·es sur leurs vies intimes, ils désignent quels sentiments doivent être cultivés et pourquoi. Ils sont un relais de l'institution dans le façonnage des relations de couple. Certains d'entre deux ont écrit des traités[8]. Que disent-ils du mariage dans leurs lettres ? Dans le recueil de lettres du chanoine Beaudenom[9], les vocables d'« amour » et « époux » sont strictement réservés au lien qui unit à Dieu. Une seule mention est faite du lien qui doit unir au mari et il est assimilé à l'amour plus général de la famille : « Dieu se plaît à vous voir aimer naturellement vos enfants et votre mari avec confiance et tendresse[10]. » Pour dire le sentiment humain, tous préfèrent le terme ancien et généraliste « d'affection[11] », qu'il s'agisse des directeurs ou des dirigé·es. Ce mot désigne aussi bien la tendresse qui peut exister entre mari et femme[12] que le lien entre directeur et dirigé[13]. Le terme recouvre différentes formes de soin de l'autre : la solidarité matérielle, la tendresse. Le dictionnaire Littré insiste sur la dimension d'attachement que recouvre le mot[14].

---

[6] *Idem*, p. 480.

[7] *Idem*, p. 389.

[8] Félix Dupanloup, *Le mariage chrétien*, Paris, Douniol, 1869 ; Jacques Monsabré, *Le mariage*, Paris, Lethielleux, 1887. Ces deux traités ont connus un grand succès et de multiples rééditions.

[9] Léopold Beaudenom, *Lettres de direction*, Paris, Saint-Paul, 1919.

[10] *Idem*, p. 263.

[11] Voir http://www.littre.org/definition/affection.

[12] « Ma chère femme est pleine d'affection et d'attentions pour moi ce qui me réjouit », Maurice de Lestrange au père Janvier, 15 novembre 1910, APDF, V- 4, Janvier, 300.

[13] C'est le terme favori d'Antoine Manilève lorsqu'il écrit au père Baudrillart et qu'il veut lui dire son amour filial et sa reconnaissance. Voir AICP, Fonds Baudrillart, RBA 26.

[14] Émile Littré, *Dictionnaire de la langue française,* Paris, L. Hachette, 1873-1874. Version électronique créée par François Gannaz. http://www.littre.org

Les discours explicites tenus par les épistolier·es vont dans ce sens et signalent par ailleurs une très lente progression de la notion de « mariage d'amour » dans ces milieux catholiques d'élite, constat déjà établi par Cécile Dauphin au sujet des bourgeoisies[15]. C'est ce qui conduit la comtesse de Menthon à écrire à Dupanloup au sujet du mariage de son neveu que « l'important dans un mariage est que l'amour soit possible et l'estime bien assurée[16]. » On les voit insister sur cette nécessité d'assortir d'abord les unions selon les intérêts des familles. Les contraintes qui pèsent sur le choix des conjoint·es sont bien plus lourdes dans les élites que dans les couches populaires, car le mariage est le principal vecteur de circulation du patrimoine. Il serait néanmoins bien trop rapide d'opposer « mariage d'amour » et « mariage arrangé » puisqu'on voit bien que, dans la conception de la comtesse de Menthon, il s'agit de rendre l'amour « possible » après son arrangement par l'entourage : le régime d'affectivité qui prévaut définit l'amour comme la conséquence d'une union réussie sur les plans matériel, social, culturel : il en est la conséquence et non la condition préalable[17]. Tou·tes s'accordent sur cette définition[18].

Au tournant du vingtième siècle, une nouvelle exigence, qui n'existait pas dans les lettres des années 1850-1880, se manifeste : celle d'aimer et d'être aimé·e dans le mariage. Dans plusieurs correspondances, l'amour est désormais considéré comme une condition de l'épanouissement dans un mariage. Henriette de Lestrange s'écrie à propos de son mari : « Au fond c'est un égoïste inconscient. Moi je n'en peux plus ! Le porter depuis 17 ans, une vie, sans amour, je suis à bout[19] ».

Les historien·nes ont déjà longuement débattu des explications possibles de cette

---

[15] Cécile Dauphin et Danièle Poublan, « De l'amour et du mariage. Une correspondance familiale au XIXe siècle », *loc. cit.* Sur le mariage d'amour, voir aussi Agnès Walch, « Les facteurs d'évolution de la conjugalité », *Problèmes politiques et sociaux.*, n° 948, 2008, p. 31 ; Maurice Daumas, *Le mariage amoureux: histoire du lien conjugal sous l'Ancien Régime*, Paris, Armand Colin, 2004 ; Adeline Daumard, « Affaire, amour, affection : le mariage dans la société bourgeoise au XIXe siècle », *Romantisme*, tome 20, n° 68, 1990, p. 33-47 ; Jean-Louis Flandrin, *Les amours paysannes: amour et sexualité dans les campagnes de l'ancienne France (XVIe-XIXe siècles)*, Paris, Gallimard/Julliard, 1975. Denise Z. Davidson, « "Happy" Marriages in Early Nineteenth-Century France », *Journal of Family History*, tome 37, n° 1, 2012, p. 23-35.

[16] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 6 février 1862.

[17] Eva Illouz, *Pourquoi l'amour fait mal…*, *op. cit.*

[18] Au sujet de ses filles, la Vicomtesse d'Adhémar écrit : « Le jour où elles aimeraient sans que leur amour put aboutir raisonnablement au mariage, je crois que je les mènerais au sacrifice en leur prêchant la fidélité en Dieu par la prière pour l'âme chère que rien ne les oblige à abandonner ». Georges Frémont et Marie-Blanche-Angeline d'Adhémar, *Histoire d'une direction, correspondance de l'abbé Frémont et de la Vicomtesse d'A (1893-1912)*, Paris, Bloud et Gay, 1931, tome 2, p. 231, 14 février 1891.

[19] APDF – V – 4 – Janvier – 300 – Lestrange, Henriette de Lestrange au père Janvier, 23 août 1912.

émergence d'une nouvelle définition de l'amour, soulignent ses liens avec la construction de l'individualité des femmes[20]. Dans les milieux catholiques, la situation est complexifiée par un double phénomène. D'un côté, l'essentiel du discours du clergé tend à écarter la notion de couple pour l'intégrer dans celle de famille et de parentalité ; de l'autre, on observe une forme de renaissance d'une spiritualité conjugale qui insiste sur l'affection qui doit unir mari et femme[21]. Dans le corpus de lettres étudiées, les directeurs donnent la priorité à la famille : je ne trouve pas mention d'un discours qui évoquerait l'amour entre conjoint·es[22]. L'érotisation du mariage est une autre évolution notable : le couple est invité à partager du plaisir et à se soucier de la satisfaction de l'autre. Comment se traduit cette érotisation dans les couples catholiques des élites ?

B La sexualité des élites catholiques entre 1850 et 1914 : l'érotisation manquée

> Fallait-il déclarer forfait ? Se taire au motif que le passé nous est livré de façon lacunaire et biaisée[23] ?

Étudier la sexualité vécue : problèmes méthodologiques

L'étude des sexualités se heurte à des nombreux problèmes méthodologiques et archivistiques soulignés par Anne-Marie Sohn et bien d'autres historien·nes[24]. Comment étudier un objet sur lequel ont pesé tant de « procédures de mise en silence[25] » ? Le problème principal est celui des sources. Anne-Marie Sohn, comme Sylvie Steinberg, montrent

---

[20] Voir les conclusions de la thèse d'état d'Anne-Marie Sohn, Anne-Marie Sohn, *Chrysalides : femmes dans la vie privée : XIXe-XXe siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1996.

[21] Agnès Walch, *La spiritualité conjugale dans le catholicisme français (XVIe-XXe siècle)...*, *op. cit.* L'historienne montre le glissement d'un modèle plaçant le couple au centre de la spiritualité du mariage vers un modèle qui se concentre sur la famille. Elle signale un regain de spiritualité conjugale insistant sur l'amour à partir des années 1830-1840, autour des couples Ozanam et La Ferronays, puis le recul de cette notion à partir des premières années du Second Empire.

[22] Alors que cette notion d'amour est au centre de la construction des couples catholiques des années 1830. Voir le chapitre consacré au couple Ozanam dans Carol E. Harrison, *Romantic Catholics : France's postrevolutionary generation in search of a modern faith*, Ithaca/London, Cornell University Press, 2014.

[23] Anne-Marie Sohn, *Chrysalides : femmes dans la vie privée : XIXe-XXe siècles...*, *op. cit.*, p. 735-736.

[24] Sylvie Steinberg, « Quand le silence se fait : bribes de paroles de femmes sur la sexualité au XVIIe siècle », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 31, 1 mai 2010, p. 79-110 ; David M. Halperin, « Is There a History of Sexuality ? », *History and Theory*, tome 28, n° 3, octobre 1989, p. 257 ; Anne-Claire Rebreyend, « Comment écrire l'histoire des sexualités au XXe siècle ? », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 22, 2005, p. 185-209. Sur toutes ces questions d'histoire et de sociologie des sexualités, je remercie vivement Anne Verjus qui m'a offert de mener avec elle un séminaire de socio-histoire des sexualités à l'Institut d'Etudes Politiques de Lyon (2013-2014).

[25] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. 1, La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

comment les sources judiciaires et médicales peuvent être mobilisées. Mais reconstituer la sexualité vécue des élites de la seconde partie du XIXe siècle serait, d'après ces historien·nes, une gageure : « La chambre bourgeoise reste hermétiquement close[26] ». Si, dans le sillage de Michel Foucault, les chercheurs ont abandonné « l'hypothèse répressive[27] », l'histoire des sexualités des élites reste largement à écrire et pose un certain nombre de difficultés spécifiques[28].

Malgré la démocratisation de la culture de l'écrit, les élites restent les principales productrices d'écrits privés, journaux personnels et correspondances. Cela signifie que leur absence généralisée des sources judiciaires peut être compensée par d'autres documents. Sur ces modes d'expression pèsent néanmoins de multiples contraintes[29], surtout chez les femmes pour lesquelles le modèle de « l'oie blanche », ignorante des réalités physiologiques, s'impose à partir des années 1850[30]. Ce déni du corps se retrouve dans les ego-documents. Étudiant les journaux personnels de jeunes filles[31], je n'ai trouvé que des mentions extrêmement minces de la réalité des corps. Dans cette perspective, les lettres de direction constituent une source d'une très grande richesse pour, justement, passer la porte de la chambre conjugale des élites.

Il convient cependant de prendre des précautions archivistiques. Comme l'écrit Anne-Marie Sohn, « l'amour non partagé ou contrarié se dit plus facilement que l'amour béat, le grand oublié d'archives qui grossissent la rupture et ignorent le bonheur paisible[32] ». L'un des manques de mon corpus est d'ailleurs ces couples catholiques harmonieux, qui auraient les mêmes pratiques religieuses et la même conception de la conjugalité. Ces couples existent pourtant, bien qu'ils soient plus visibles dans la première partie du siècle, sans doute parce qu'ils se donnent davantage à voir et à lire, dans une génération romantique qui valorise l'expression du moi et du sentiment[33] : les Ozanam, ou encore les La Ferronays et les

[26] Anne-Marie Sohn, *Chrysalides : femmes dans la vie privée : XIXe-XXe siècles…*, *op. cit.*, p. 757.

[27] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. 1, La volonté de savoir…*, *op. cit.*

[28] Plusieurs historien·nes ont commencé à explorer cette histoire. Voir par exemple Elizabeth C MacKnight, *Aristocratic families in republican France, 1870-1940*, Manchester; New York, Manchester University Press, 2012. On peut aussi consulter Peter Gay, *Education of the senses*, New York, Oxford University Press, 1984.

[29] Toutes sortes de normes scripturaires encadrent les lettres qui sont des productions socialement et culturellement très codifiées, auxquelles les enfants des élites sont souvent formés dès le plus jeune âge.

[30] Yvonne Knibiehler, « L'éducation sexuelle des filles au XXe siècle », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 4, 1996 ; Yvonne Knibiehler, *La virginité féminine : mythes, fantasmes, émancipation*, Paris, O. Jacob, 2012 ; Marie-Françoise Levy, *De mères en filles, l'éducation des françaises 1850-1880*, Paris, Calmann Lévy, 1984.

[31] Caroline Muller, *La plume et le chapelet. Visions de la vie religieuse des jeunes filles à travers des écrits personnels (1830-1890)*, Mémoire de Master 1, ENS de Lyon, Lyon, 2010.

[32] Anne-Marie Sohn, *Chrysalides : femmes dans la vie privée : XIXe-XXe siècles…*, *op. cit.*, p. 741.

[33] Carol E. Harrison, *Romantic Catholics…*, *op. cit.*

Montalembert[34]. Un peu plus tard, on trouve aussi les couples de catholiques militants étudiés par Marie-Emmanuelle Chessel[35]. Il ne faut donc pas conclure trop vite au malheur conjugal généralisé des couples catholiques entre 1848 et 1914. Cela ne doit pas cependant empêcher de mener une réflexion sur les facteurs d'explication de ces mésententes.

Quels modèles pour les conjoint·es ?

Pour l'Église,

> Le modèle catholique se fonde donc sur un « devoir conjugal », auquel on ne peut se dérober, mais qui nécessite cependant, de la part des laïcs, une maîtrise. Il s'agit de canaliser ses pulsions dans le cadre unique du mariage[36].

Le mariage est le lieu de sublimation et de régulation du désir sexuel. Chacun se doit d'assurer à l'autre la satisfaction de son désir, dans la mesure où cela reste modéré et soumis à la finalité procréative. C'est une obligation juridique de l'époux et de l'épouse. Ainsi que l'explique le *Catéchisme des gens mariés* (1880) , ils doivent « se souvenir des droits réciproques qu'ils se sont donnés l'un à l'autre en se mariant : c'est-à-dire, que la femme a mis son Corps dans la puissance du mari le sien dans la puissance de femme selon que l'Apôtre s'en explique, il faut qu'ils se rendent mutuellement le devoir conjugal, à la première réquisition qui en est faite de part ou d'autre, soit de vive voix, soit par des signes qui expriment suffisamment les désirs et le besoin[37]. » Cette définition de la sexualité légitime a donné lieu à des interprétations différentes selon les périodes historiques, entre pessimisme augustinien et vécu apaisé du plaisir sexuel dans le mariage[38].

La pensée catholique de la seconde partie du XIXe siècle est marquée par un retour à un grand silence autour de la sexualité conjugale : « il devient impossible de parler des problèmes de la sexualité des gens mariés[39] ». Cette conception est en décalage avec l'érotisation du lien conjugal qui se met progressivement en place partout ailleurs dans les

---

[34] *Ibidem*.

[35] Marie-Emmanuelle Chessel, *Consommateurs engagés à la Belle Époque la Ligue sociale d'acheteurs*, Paris, les Presses de Sciences Po, 2012.

[36] Agnès Walch, *La spiritualité conjugale dans le catholicisme français (XVIe-XXe siècle)...*, *op. cit.*, p. 85.

[37] Le P. Féline, *Catéchisme des gens mariés*, Rouen, J. Lemonnier, 1880, p. 4. Ce catéchisme date d'avant les années 1830 et a été réédité plusieurs fois à partir de 1880.

[38] Voir l'*Introduction à la vie dévote* de François de Sales, dont la première édition date de 1608.

[39] Agnès Walch, *La spiritualité conjugale dans le catholicisme français (XVIe-XXe siècle)...*, *op. cit.*, p. 381.

représentations et les discours médicaux[40]. Comment est vécue cette tension entre modèles contradictoires ? Quels sont les choix des couples ? Quelle perception de la sexualité conjugale ressort des échanges de direction de conscience ?

Un sujet de plaintes

La sexualité est abordée dans trois sur six correspondances de femmes mariées, en sus d'autres fonds secondaires, composés de quelques lettres, sur lesquels je reviendrai un peu plus tard. Les correspondances Lestrange et d'Adhémar portent trace des mécontentements des épouses face aux exigences des maris. Dans la correspondance échangée entre la Vicomtesse d'Adhémar et l'abbé Frémont, le thème du mariage revient à de nombreuses reprises. La comtesse rédige de longs développements qui analysent la situation des jeunes filles et des femmes dans le mariage, évoquant indirectement sa propre expérience. Elle critique l'écart entre les exigences qui pèsent sur les hommes et sur les femmes. Le thème provoque des discussions animées :

> On voit bien des femmes, conscientes de leur devoir, accepter les souffrances répétées de la maternité pendant toute leur jeunesse mais on ne voit guère d'hommes envisager comme un devoir la chasteté relative qu'exigerait pourtant, en certains cas, la monogamie chrétienne, et c'est à cause des suites désastreuses de cet égoïsme invincible que tant de mères, permettez-moi de le dire non pour leur justification mais pour leur excuse, se laissent aller à incliner leurs filles du côté du couvent[41].

Madame d'Adhémar critique l'attitude des hommes : pour elle, ces derniers préfèrent satisfaire leurs désirs quitte à faire subir des grossesses répétées et épuisantes à leurs jeunes épouses. Elle-même donne naissance à quatre enfants pendant ses quatre premières années de mariage. L'abbé perçoit le lien entre l'expérience de la Vicomtesse et ses propos théoriques[42]. Les conversations aboutissent à l'écriture d'un ouvrage défendant le principe de l'éducation sexuelle minimale des filles[43]. De son côté, Henriette de Lestrange se plaint des exigences de son mari Maurice (1907) :

> Mon Révérend Père, je viens vous demander un conseil. Je suis bien ennuyée en ce moment-ci à cause de Maurice. Vous savez que deux médecins avaient dit que nous ne devions plus avoir d'enfants. Maurice va mieux et il me tourmente, je lui refuse, parce que je crois qu'il

[40] Rachel Mesch, « Housewife or Harlot ? : Sex and the Married Woman in Nineteenth-Century France », *Journal of the History of Sexuality*, tome 18, nº 1, 2008, p. 65-83.

[41] Léopold Beaudenom, *Lettres de direction*..., *op. cit.*, p. 181. Lettre du 31 mai 1888.

[42] *Idem*, p. 185. Lettre du 15 septembre 1888.

[43] Marie-Blanche-Angeline d'Adhémar, *Nouvelle éducation de la femme dans les classes cultivées*, Paris, Perrin, 1898.

> est de ma conscience de le faire ; *mais il m'en veut*, il ne croit pas ce qu'ont dit les médecins, ce que je lui ai répété le tenant de mon père. Maurice me fait de la peine et il a été jusqu'à me dire, qu'il finirait par aller trouver des bonnes. Que dois-je faire[44] ?

Ces deux exemples montrent une sexualité vécue sur le mode du rejet par les femmes[45].

C Expliquer le rejet : des effets combinés d'une pédagogie de l'ignorance et de l'érotisation du lien conjugal

D'après Elisabeth C. Macknight[46],

> Au-delà du devoir de procréation, il reste difficile de tirer des conclusions au sujet de la qualité de la vie intime et du degré de satisfaction dans les mariages aristocratiques. Les lettres échangées entre conjoint·es offre une perspective sur les moments d'accord, de compromis et de complicité au jour le jour. Mais les secrets les plus intimes ne sont jamais couchés sur le papier. Pour la noblesse française, comme pour les couples de la bourgeoisie victorienne, les indices de la sexualité conjugale sont « si épars et contradictoires qu'on pourrait tout autant conclure à la norme de la confiance et de l'engagement qu'à la frustration ». Sans prétendre à des conclusions définitives, qui ne représenteraient certainement pas la complexité des réalités, il reste possible d'explorer les « conditions contradictoires qui orientent le vécu de la sexualité maritale dans différentes directions ».

Ces conditions sont de deux types : la place de l'éducation préalable, ainsi que celle de l'amour « romantique » et de l'attirance entre les conjoint·es[47] qui fait l'objet d'une attention croissante à la fin du XIXe siècle[48]. Si cette dernière condition paraît à nos yeux de contemporain·es une condition indispensable, il n'en est pas de même au XIXe siècle. On peut rappeler le propos de Pierre-Joseph Proudhon dans *De la justice dans la Révolution et dans l'Église* (1876) :

> Quelle part faire à l'amour en contractant le mariage ?
>
> La plus petite possible. Lorsque deux personnes se présentent au mariage, l'amour est censé chez elles avoir accompli son œuvre ; la crise est passée, l'orage s'est dissipé, la passion a fui, *hyems transiit, imber abii*t, comme le dit le Cantique des cantiques. C'est pour cela que le mariage de pure inclination est si près de la honte.

---

[44] APDF, V-4, correspondance Janvier, 300, Lestrange à Janvier, 14 novembre 1907.

[45] Anne-Marie Sohn fait remarquer que c'est une constante dans la manière dont les femmes présentent la sexualité conjugale : voir Anne-Marie Sohn, *Chrysalides : femmes dans la vie privée : XIXe-XXe siècles*..., *op. cit.*

[46] Elizabeth C. MacKnight, *Aristocratic families in republican France, 1870-1940*..., *op. cit.*, p. 52. Les citations sont issues du livre de John Tosh, *A man's place masculinity and the middle-class home in Victorian England*, New Haven, Yale University Press, 1999.

[47] Rachel Mesch, « Housewife or Harlot ? », *loc. cit*.

[48] Alain Corbin, *L'harmonie des plaisirs : les manières de jouir du siècle des Lumières à l'avènement de la sexologie*, Paris, Perrin, 2008.

Pour Madame de Lestrange et Madame d'Adhémar, il est possible que la découverte de la sexualité ait été une épreuve en l'absence d'éducation aux réalités physiologiques. L'écart préalable entre l'expérience des jeunes femmes et des jeunes hommes[49] peut avoir pour conséquence une entrée traumatique dans la sexualité conjugale[50]. L'insistance de Madame d'Adhémar sur la nécessaire éducation des filles aux réalités du mariage en est un indice[51]. Sans connaître leurs conditions exactes d'éducation, il est probable que les femmes croisées dans le corpus soient entrées dans la sexualité sans information préalable. C'est encore plus plausible pour Henriette de Lestrange : née en 1874, elle a été élevée pendant l'apogée du modèle de « l'oie blanche », après le tournant moraliste des années 1850[52] et avant les évolutions éducatives de la fin du siècle[53].

L'éducation des jeunes filles fait disparaître le corps et les transformations physiologiques de la puberté n'apparaissent nulle part dans les sources du for privé. Ce silence est le fruit d'une longue intériorisation de la honte et de la pudeur [54]. Il suffit d'observer l'immense embarras des diaristes lorsqu'elles doivent désigner des phénomènes physiologiques, qui disparaissent derrière des euphémismes. Sur un corpus d'une vingtaine de journaux de jeunes filles, je n'avais trouvé par exemple qu'une seule mention des règles, sous la plume de Claire Pic qui, regrettait les dates de voyage choisies par sa famille pour « des raisons qui ne s'écrivent pas[55]. » Ce rapport au corps s'accentue encore lorsque l'éducation

---

[49] Lola Gonzalez-Quijano, « Entre désir sexuel et sentiments : l'apprentissage amoureux des étudiants du Quartier latin du second XIXe siècle », *Mutations*, n° 1, 17 mars 2010, p. 180-187.

[50] Dans une lettre, la comtesse Bibesco, parlant de lune de miel, écrit : « l'union physique de deux personnes est comme un meurtre. Tout est oblitéré ; rien ne demeure sauf la douleur. » (cité dans Elizabeth C. MacKnight, *Aristocratic families in republican France, 1870-1940*…, *op. cit.*, p. 54). Voir Ghislain de Diesbach, *La princesse Bibesco*, 1886-1973, Paris, Libr. académique Perrin, 1986.

[51] Plusieurs voix dénoncent l'ignorance des jeunes femmes. Philippe Berthier détaille l'analyse de Stendhal à ce sujet : « il faut dire que tout s'ingénie à faire de la future épousée une oie blanche, comme si sa séduction tenait à son ignorance, idée révoltante que Stendhal dénonce fermement ». Philippe Berthier, « Le mariage stendhalien » dans Stéphane Gougelman, Anne Verjus (dir.), *Écrire le mariage en France au XIXe siècle*, Saint-Étienne, PUSE, 2017.

[52] Gabrielle Houbre montre qu'avant 1850, l'oie blanche n'est pas si blanche : « à la fin de la Monarchie de Juillet, les pédagogues et les moralistes s'accordent pour remettre en question le bien-fondé du dogme de l'innocence absolue des demoiselles et tenter de les responsabiliser quelque peu. » (p. 264). Le Second Empire marque le retour à une conception plus restrictive de l'éducation des filles (p. 374). Voir Gabrielle Houbre, *La discipline de l'amour : l'éducation sentimentale des filles et des garçons à l'âge du romantisme*, Paris, Plon, 1997.

[53] Yvonne Knibiehler, « L'éducation sexuelle des filles au XXe siècle », *loc. cit*.

[54] Odile Arnold, *Le corps et l'âme. La vie des religieuses au XIXe siècle*, Paris, Seuil, 1984 ; Richard Burton, *Holy Tears, Holy Blood, Women, Catholicism and the culture of suffering in France (1840-1970)*, Ithaca, Cornell University Press, 2004 ; Sarah Ann Curtis, *Educating the faithful : religion, schooling, and society in nineteenth-century France*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 2000.

[55] Journal de Claire Pic, APA.

s'est déroulée dans une institution religieuse[56]. Les tabous persistent jusque dans les couples, bien après la nuit de noces. Henriette de Lestrange désigne le chantage de son mari par l'expression « il me tourmente et je lui refuse » : le complément d'objet a disparu. Les conditions éducatives sont ainsi bien peu propices à l'érotisation du lien entre les conjoint·es.

Pour Elisabeth C. Macknight, la naissance d'un « amour romantique », né pendant la période qui précède le mariage et fondé sur une proximité entre les fiancé·es, constitue la seconde condition à l'épanouissement intime des couples. Dans les milieux aristocratiques étudiés, ce temps de découverte et de préparation est souvent court et si encadré que l'éclosion d'une attirance est limitée[57]. À lire les propos de la comtesse de Menthon au sujet du mariage de sa nièce Marie et de son neveu René, on comprend que la norme est pour elle un mariage très rapide avec la première personne qui est conforme aux attentes de la famille[58].

Un dernier élément a pu encore creuser l'écart entre hommes et femmes dans le mariage : l'érotisation progressive du lien conjugal qui finit par s'imposer à la fin du siècle. Cette érotisation, c'est-à-dire la prise en compte du plaisir des femmes et des hommes dans la sexualité conjugale, aurait pu produire des unions plus équilibrées et promouvoir une forme d'autonomie féminine. Rachel Mesch observe au contraire que cette érotisation a plutôt renforcé l'écart entre mari et femme : « En effet, au lieu d'ouvrir l'horizon de l'identité de l'épouse, l'érotisation du mariage semble avoir, au moins au départ, multiplié les contraintes qui pèsent sur elle, en consolidant les catégories de pensée patriarcales définissant les

---

[56] Rebecca Rogers, *Les bourgeoises au pensionnat*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007. Il faut noter que cette obsession du corps et du désir sexuel n'est pas l'apanage des institutions éducatives féminines ; les collèges et lieux scolaires masculins sont aussi marqués par une architecture qui interdit toute forme d'intimité. A la différences des filles cependant, les garçons connaissent un temps de liberté entre la sortie du système scolaire et le mariage. Voir Judith Surkis, *Sexing the citizen : morality and masculinity in France, 1870-1920*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 2006. Le décalage de l'âge au mariage entre hommes et femmes dans les milieux élitaires accentue encore cet écart genré.

[57] Gabrielle Houbre, « Les influences religieuses sur l'éducation sentimentale des jeunes filles » dans *Foi, fidélité, amitié en Europe à la période moderne : mélanges offerts à Robert Sauzet T. 2*, Tours, Université de Tours, 1995 ; Gabrielle Houbre, « Demoiselles catholiques et misses protestantes: deux modèles éducatifs antagonistes au XIXe siècle », *Bulletin - Société de l'histoire du protestantisme français*, tome 146, n° 1, 2000, p. 49-68. Il faut bien sûr faire une exception pour le « coup de foudre », attirance immédiate détaillée et diffusée par le courant romantique.

[58] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, Toussaint 1858. Dès la première demande qui parvient pour sa nièce Marie, la comtesse écrit : « Il est impossible que ma nièce trouve un mari plus accompli et qui mieux que celui-là mérite d'inspirer un attachement mêlé de respect ce qui est je crois pour elle la première condition du bonheur et de la vertu […] Veuillez mon Père au premier mot qui vous en sera dit par le Père et la fille les encourager dans le sens le plus favorable et presser surtout mon beau-frère d'appeler à son aide tous ses sentiments de générosité et de devoir pour ne rien négliger de ce qui assurerait la solution la plus favorable et la plus prompte. »

comportements sexuels[59]. »

Des contraintes neuves pèsent sur les femmes mariées : elles doivent être capables de ressentir du plaisir, preuve de l'existence de l'amour porté au mari, tout en se soumettant à une sexualité conjugale qui reste enserrée dans de multiples normes. Le peu de goût pour la sexualité est dès lors pathologisé[60]. Cette conception du lien entre amour et sexualité perce dans les lettres d'Arthémine de Menthon et d'Henriette de Lestrange, qui subissent des formes de chantage affectif, leurs maris attendant d'elles non seulement qu'elles se plient au devoir conjugal mais aussi qu'elles y trouvent une forme de plaisir, manifestation de leur amour. Monsieur de Menthon attend de sa femme qu'elle éprouve du désir pour lui – désir qui est absent :

> Je vous répète mon Père que le grand tort doit m'être attribué dans tout ceci ; Mr de M m'a encore répété ce reproche qu'il m'avait déjà fait d'avoir trop cherché à le guérir de sa grande passion... Le jour où je lui ai dit que je n'étais plus faite pour l'amour toutes ses illusions sont tombées et il m'a trouvée gênante et inutile auprès de lui[61] !

On peut d'ailleurs noter que les termes « d'amour » et de « passion » sont à comprendre dans l'unique sens de l'amour charnel. La valorisation du plaisir féminin a ainsi pu renforcer les contraintes pesant sur les femmes, particulièrement dans les milieux catholiques intransigeants peu enclins à une réflexion sur l'éducation physiologique des filles.

---

[59] Rachel Mesch, « Housewife or Harlot ? », *loc. cit*. Je traduis : « Indeed, rather than expand the possibilities for the wife's identity, the erotization of marriage seems, initially at least, to have constrained the wife by reinforcing patriarchal categories determining her sexual behavior. »

[60] Sylvie Chaperon, *La médecine du sexe et les femmes : anthologie des perversions féminines au XIXe siècle*, Paris, La Musardine, 2008.

[61] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 17 novembre 1855.

« Cet espèce de passion à laquelle le cœur prend si peu de part »

Histoire d'Arthémine de Menthon (1821-1871)

> Un après-midi que nous étions assises, ma mère et moi, près de la fenêtre du salon, grande fut notre surprise de voir apparaître à l'entrée de la terrasse une jeune femme qui évidemment venait de monter les rampes à pied, et qui était suivie par un enfant chargé de sa mince valise. En nous voyant, elle s'arrêta et, au regard interrogateur de ma mère, elle répondit d'une voix très douce : « je suis Mme de Menthon… et j'ai bien peur… ». Je m'étais figuré la châtelaine de Menthon imposante comme son manoir féodal. Et je la revois encore, telle qu'elle nous apparut la première fois, pâle, frêle, encore amoindrie par le geste qui serrait autour de sa taille les plis de son vêtement, âme transparente dans un corps presque diaphane. La vie semblait réfugiée dans ses grands yeux bleus pleins de profondeur et de lumière[62].

Arthémine naît en 1821 dans une famille aristocrate vosgienne, les Klinglin[63]. Ces derniers possèdent des terres mais aussi une verrerie réputée, la cristallerie de Vallérysthal[64]. Arthémine passe son enfance au château de Saint-Loup en compagnie de Valérie, son aînée de huit ans. Son mariage avec Alexandre de Menthon en 1841 consolide l'union entre les Klinglin, et les Menthon, qui avait été scellée en 1832 par le mariage de Valérie avec Bernard de Menthon. Le couple s'installe ensuite en Savoie dans le château des Menthon. Pendant les premières années de son mariage, elle s'occupe des deux enfants nés de l'union de son beau-frère et de sa sœur, morte prématurément en 1839, laissant derrière elle René (né en 1832) et Marie (née en 1839[65]). Dans ses lettres, elle en parle alternativement comme « ses enfants » ou ses « neveu » et « nièce ». Sa vie est celle d'une jeune noble de province, qui partage son temps entre Paris, la Savoie et Saint-Loup. Elle aime la lecture, le spectacle et voyager.

En 1848, elle rencontre Mgr Dupanloup à Orléans où il vient d'être nommé évêque.

---

[62] Netty Du Boÿs et Henri-Louis Chapon, *Souvenirs de La Combe (Mgr Dupanloup à la Combe)*, Paris, Téqui, 1912, p. 129.

[63] Christian Sorrel, « Notice "Menthon, Arthémine de" » *dans* Anne Cova et Bruno Dumons (dir.), *Destins de femmes. Religion, culture et société (France, XIXe-XXe siècles)*, Paris, Letouzey et Ané, 2010.

[64] Philippe Picoche, « Une entreprise vosgienne. La verrerie de Portieux (1850-1950) », thèse de doctorat (non publiée), Université Lumière Lyon 2, 16 novembre 2000.

[65] Il est possible que Valérie de Klinglin soit morte en couches. La date concorde, et plusieurs indices le laissent penser, telle que l'insistance de la comtesse lorsqu'elle demande à sa famille de prier pour Marie à la veille de son accouchement, *etc*.

Elle n'est pourtant pas à la recherche d'un guide pour sa conscience. Elle est catholique, se confesse et communie régulièrement, mais les exigences d'une vie mondaine et les devoirs familiaux lui paraissent difficilement compatibles avec un véritable progrès spirituel et l'application scrupuleuse des principes de l'Évangile. Mais, ce jour là, Mgr Dupanloup l'accueille dans une chapelle et lui demande de se confesser. Il devient son directeur de conscience. Lui-a-t-elle demandé ? Lui a-t-il proposé ? Les circonstances de cette rencontre ne sont pas très claires.

Tout est bouleversé. Elle offre désormais le gouvernement de sa vie intime à son directeur de conscience. Cette vie intime a désormais toute légitimité à être dite, analysée, réfléchie. Elle a une oreille attentive à qui confier ses mouvements intérieurs. Arthémine se sent immédiatement très proche de son directeur. Dès lors, elle chérit le souvenir de leur rencontre, dont elle rappelle la date anniversaire au fil des années qui passent, comme on le ferait d'une date de mariage. Ils commencent à s'écrire tous les dix jours et ce rythme, sauf exception, ne sera plus jamais modifié. Elle lui écrit donc, selon la consigne reçue, l'état de son âme, de ses relations avec son entourage, ses occupations, le déroulement de sa vie spirituelle, ce qu'elle appelle ses « confessions un peu détaillées. ». Ce sont ses lettres, plusieurs centaines, qui constituent la base de mon étude : elles sont conservées aux archives de la compagnie de Saint-Sulpice à Paris.

Les débuts n'en sont pas moins difficiles. La conversion dans la chapelle, la décision d'adopter une vie plus conforme aux exigences de la religion catholique, la promesse d'une vie pieuse et morale sont suivies d'une période d'encadrement très serrée et de consignes particulièrement directives de la part de Dupanloup. Il exige d'elle une réforme complète de son mode de vie en plus d'une modification profonde de sa vie spirituelle. Il lui interdit d'abord toute lecture sans autorisation explicite de sa part. Il l'incite à réduire au minimum les réunions mondaines qui offrent trop d'occasions de faire « à l'esprit du monde des concessions[66] » et de pécher par orgueil. Il augmente considérablement la fréquence de ses pratiques religieuses : il la pousse à communier plusieurs fois par semaine, au risque de l'hostilité de son entourage qui craint qu'elle ne devienne « dévote », c'est-à-dire qu'elle ne manifeste une piété excessive et envahissante, qui aurait une incidence sur son rôle dans la famille, en particulier auprès de son mari le comte de Menthon.

[66] 13 août 1850. L'orthographe originale de la comtesse est respectée dans chaque citation.

Des pesanteurs de la vie conjugale : un sujet récurrent

De très nombreuses lettres évoquent les difficultés du couple. Deux sujets de dispute sont récurrents : l'autorité dans la gestion des affaires familiales et de la maisonnée ; la sexualité du couple. Alexandre reproche à sa femme sa volonté de prendre en charge les décisions familiales et de dicter à chacun son comportement. Dès 1850, elle en fait mention à son directeur : « Je commence à éprouver un chagrin très profond lorsque je reçois de Mr de M [sic] des reproches ou des paroles brusques, cela arrive pour de biens légères occasions[67]. » Ce problème subsiste pendant toute la durée de la correspondance. Alexandre de Menthon semble supporter difficilement l'autonomie de sa femme et sa propension à vouloir régenter la maisonnée. Arthémine décrit l'agacement de son mari à de multiples reprises :

> J'ai beaucoup de patience à prendre de plusieurs façons ; Mr de M est violent de plus d'une manière : jamais je ne l'ai vu si peu se contenir, il ne peut sentir la plus petite résistance sans se plaindre vivement, et tous les jours il semble établir son autorité comme si elle était contestée ! Sans cesse nos volontés se heurtent car il ne peut pas souffrir que j'en aie une contraire à la sienne même lorsque j'y mets de la douceur et du ménagement[68].
>
> Il me semble que j'use de patience et de douceur avec Mr de Menthon. Il me reproche souvent de vouloir lui imposer mes volontés. Il est de fait que l'envie ne m'en manque pas et que je sens en moi-même toutes les dispositions pour vouloir fortement, mais il ne m'en laisse pas user, et me résiste dès l'abord et presqu'en tout[69] !

En sus de cette question de la compatibilité des volontés et de l'exercice de l'autorité, leur vie intime est un sujet de conflits sans fin. Arthémine supporte difficilement les « rapports qui [lui] sont pénibles[70] ». Dès la première année de direction, elle en parle à Mgr Dupanloup : « Sa passion est toujours bien extravagante et m'est pénible en plusieurs manières. Je voudrais à défaut de grandes choses lui en inspirer de bonnes et de dignes. Mais il en est tout au contraire : ce rôle là me fatigue jusqu'au dégoût[71]. » Elle décrit à Mgr Dupanloup les formes de chantage affectif et psychologique que son mari fait peser sur elle :

> Sa passion est de plus en plus exigeante... Dès que je montre de la répugnance ou seulement de la lassitude il paraît profondément désespéré, car hors cette manière d'affection, il assure qu'il n'a aucun bonheur, le fait est qu'il est indifférent à tout autre dévouement. J'ai bien reconnu cela mon Père j'y ai vu la volonté de Dieu et je n'entreprends plus de résister hélas il exploite ma complaisance rien ne vous donnera l'idée d'une vie pareille et à ce point

[67] 21 octobre 1850.
[68] 22 juillet 1856.
[69] 19 janvier 1858.
[70] 26 janvier 1856.
[71] 22 décembre 1851.

> dévoyée […] Je vous prie mon Père de beaucoup prier pour lui que le bon Dieu le tire de cette fange ou son salut est en péril[72].

Plus d'une dizaine de lettres traitent de la souffrance que suscitent en elle les sollicitations de son mari qui aboutissent régulièrement à des formes de viol conjugal[73]. Alexandre de Menthon lui reproche sa froideur et menace de l'abandonner si elle ne se prête pas de bonne grâce à ses demandes :

> Mon père je suis souvent triste par rapport au genre d'affection que j'inspire à M de M ; sa passion augmente et l'expression m'en devient tous les jours plus pénible, souvent lorsque je crois avoir fait tout mon possible en étant patiente et douce il se plaint avec violence de ma froideur et menace de m'abandonner[74].

Les lettres permettent de révéler l'écart des attentes du mari et de son épouse concernant la sexualité, et donnent des détails particulièrement intimes auxquels les historien·nes ont rarement accès :

> Je dissimule un moment, je patiente ensuite, mais quand cela menace de se prolonger indéfiniment, ma nature se révolte et il me semble que toutes mes plaintes sont légitimes et permises. Dès que ces plaintes se prononcent il devient irrité, désespéré, me dit que je veux réglementer jusqu'à sa tendresse, que j'en tiens le thermomètre, que je lui témoigne beaucoup d'affection par moment et qu'ensuite je ne puis souffrir sa passion *etc etc* ordinairement mon Père je finis par pleurer car cela me fait sentir que c'est une faute réelle de ma part de ne pas le supporter tel qu'il est. Hélas comment supporter une répugnance si vive qui dans certains moments change en aversion l'affection si bien fondée que j'ai pour lui[75].

Alexandre de Menthon attend d'elle une participation active alors que la sexualité est pour elle « répugnance », « lassitude » et « dégoût ». Il déploie deux formes de chantage : expliquant qu'il « n'a aucun bonheur » hors de la sexualité puisqu'elle n'a pu lui donner d'enfants ; menaçant de la quitter si ses résistances se poursuivent. De son côté, Arthémine mobilise le lexique de la pathologie et de la chute spirituelle pour décrire les désirs de son mari : sa « passion » est « extravagante », jugée déraisonnable et excessive. La gestion de ses élans occupe Arthémine jusque dans les détails du quotidien (« Il me dit que je lui témoigne beaucoup d'affection par moment et qu'ensuite je ne puis souffrir sa passion »), l'obligeant à adopter une forme de distance à son égard pour ne pas ensuite faire l'objet « d'assauts » :

---

[72] 20 octobre 1852.

[73] Caroline Muller, *Retirer les guillemets. A propos de l'étude du viol conjugal et du nécessaire anachronisme*, https://consciences.hypotheses.org/768, (consulté le 9 septembre 2016).

[74] 22 janvier 1853.

[75] 15 décembre 1855.

> En but dans la journée à son excessive irritabilité, je suis sujette ensuite aux assauts d'une affection dont les témoignages me font l'effet d'une insulte et sont un cruel abus de la force et de l'autorité. Il ne comprend pas ou plutôt ne veut pas comprendre, ni la délicatesse de mon âme ni celle de mon corps. La perspective d'être traitée comme sa maîtresse me fait horreur et est un des plus grands dégoûts de ma vie. Je dissimule le dégoût tant que je le puis, mais échappe malgré moi ce qui lui cause un profond mécontentement. Ah mon Père il faudrait être une sainte, se laisser un peu martiriser [sic] et ne jamais crier ni se désespérer[76].

On retrouve ici la question de l'autorité : Alexandre attend de sa femme la soumission à ses désirs, dans et hors la chambre conjugale. La stérilité du couple lève le risque de la multiplicité des grossesses qui freine parfois la sexualité des couples catholiques.

Un dernier sujet émerge de loin en loin : la jalousie que chacun·e porte à l'entourage de l'autre. Le comte ressent une vive jalousie à l'égard de son jeune neveu René, tandis que la comtesse supporte mal la bonne entente de son mari avec sa cousine madame de Sainte-Croix.

Pourquoi en parler à Mgr Dupanloup ?

On s'interroge rapidement, à la lecture de ces documents, sur la réaction du prêtre qui a reçu, mois après mois, année après année, de tels récits et plaintes. On se demande aussi pourquoi la comtesse ressent un tel besoin de partager son malaise, questionnant les prérogatives de son mari, notamment en matière de sexualité. La direction de conscience joue un rôle différent du côté de l'émettrice et du récepteur.

Écouter sa dirigée et la réconforter entre dans les attributions du directeur de conscience. Les lettres de Mgr Dupanloup manquent ; il faut donc revenir à ce qu'Arthémine dit des conseils reçus pour comprendre la façon dont Mgr Dupanloup réagit à ses plaintes. Il console autant qu'il contraint, en rappelant sa dirigée à ses devoirs d'épouse, soumission, douceur et patience :

> Je souffre beaucoup de tout cela, mon Père, cela dépasse d'ailleurs tout ce que j'en puis dire...priez pour lui et aussi pour moi : **vous aviez prévu quelque chose de cela dans votre lettre et me disiez quelques mots qui m'ont servis [sic] bien des fois pour m'imposer la douceur. Je n'y ai guère manqué** et je suis portée à croire très fermement que le Bon Dieu m'aide en cela car ce serait bien impossible de patienter sans sa grâce, et cependant c'est absolument nécessaire car les moindres plaintes de ma part suscitent des reproches et des menaces d'abandon que je dois craindre par dessus tout[77].

[76] 9 novembre 1862.
[77] 2 mars 1854.

> Ce milieu n'est pas très heureux pour reconquérir ce que j'ai perdu dans les sentiments de Mr de M. J'ai peu gagné depuis que je suis ici, le seul progrès est celui que je désirais le moins, c'est à dire l'expression de cet [sic] espèce de passion à laquelle le cœur a si peu de part ; cela est revenu deux fois et j'ai dû en paraître heureuse et je l'étais en effet ! **Mon devoir étant d'attirer son cœur de toutes les manières possibles. C'est ainsi que j'ai compris vos conseils, je ne m'y épargne pas espérant que le bon Dieu me fait la grâce de bien faire ce que je fais pour lui**[78].

Il donne aussi des conseils plus précis. Apprenant qu'Arthémine et le comte envisagent de passer l'hiver chacun de leur côté, il fait part à sa dirigée de son point de vue : « Il [le comte] a été fort touché que vous me conseilliez de ne pas le quitter cet hiver, il me le dit souvent qu'il ne comprend pas comment nous avions imaginé cette séparation qui maintenant lui semble impossible[79]. »

Il lui adresse des lectures, les écrits de Saint Paul, pour l'aider à mieux accepter les exigences de la vie conjugale[80]. Pour Arthémine, l'espace de la correspondance est un sas à l'abri du regard de son entourage, un lieu où elle peut évoquer les problèmes les plus intimes. Elle décrit et reformule son expérience, en essayant de se rendre plus conforme aux attentes de son mari, de se plier plus complètement à son rôle tel qu'il est défini par les autorités civiles et religieuses. La correspondance sert un réagencement de soi dans le sens des contraintes extérieures, afin de rendre ces dernières moins douloureuses à vivre. Enfin, décrire la situation à Mgr Dupanloup peut viser un objectif plus concret : obtenir de lui qu'il intervienne auprès du comte, avec qui le prélat entretient aussi une correspondance.

En effet, Arthémine utilise le lien étroit qu'elle entretient avec Mgr Dupanloup pour protéger et construire son influence dans la famille, pour peser sur son entourage, qu'il s'agisse de son mari, de ses neveux ou même de sa belle-famille.

La direction sans en avoir l'air : Arthémine directrice de conscience

La rencontre de Mgr Dupanloup en 1848 est un tournant dans la vie spirituelle d'Arthémine. Leurs échanges lui font découvrir et approfondir des pans entiers du catholicisme et différentes cultures spirituelles qui lui étaient auparavant étrangères. Elle s'empare des acquis

[78] 27 novembre 1855.
[79] 22 décembre 1851.
[80] 22 janvier 1856.

de sa propre direction pour les réinvestir dans des conseils qu'elle dispense à son entourage. Quelques années après sa propre conversion, elle adopte une posture qui est celle d'une directrice informelle auprès de sa famille. À partir de son expérience de la direction, elle analyse les comportements de son entourage et s'autorise à donner des directives et à suggérer des changements.

Par l'intermédiaire de Mgr Dupanloup, elle conseille sa nièce, tout juste mariée, sur le choix d'un confesseur :

> Mon Père Voilà Marie mariée et bien mariée […] Je vous prie quand vs aurez l'occasion de lui écrire de lui dire que quand elle sera à Rome elle *doit* prendre pour confesseur le Père de Villefort. Peut- être que je me trompe mais je regarde cela comme *très important* dans ces premiers temps. Quand à lui donner ce conseil ou tout autre je ne le lui donnerai pas car moins que jamais il ne faut lui en donner pour être bien vu[81].

Vraisemblablement, le père Villefort est un spécialiste des questions de mariage et de sexualité, dont la consultation est conseillée « dans ces premiers temps » de mariage, jugés dangereux par les traités de médecine et de morale car propices à une découverte excessive du plaisir sexuel.

Elle se mêle également de choisir le conseiller spirituel de son mari :

> Si vous pouvez nous amener Monsieur l'abbé Gérin Mr de M à qui j'ai dit qu'il viendrait avec vous en a paru on ne peut plus satisfait. il me semble que Mr Gérin pourrait trois choses pour lui.
>
> 1er l'obliger à communier tous les mois
>
> 2d qu'il élève ses goûts et le forcer chaque jour à la lecture pieuse et à l'étude. C'est capital à son bonheur
>
> 3e qu'il relève son âme des abattements démesurés et lui fasse chercher d'autres soulagements ds ses peines que les distractions d'un amour sensuel dont l'expression doit être modérée
>
> je vous écris tout cela, mon Père, en cas que vous le trouviez juste et que vous soyez en mesure d'en user ce que j'ignore absolument[82].

Elle formule l'espoir que le nouveau directeur de son mari tempèrera son goût pour la sexualité. Elle lui établit un véritable programme, ainsi que le ferait un prêtre commençant une direction. En sus des prescriptions individuelles, elle cherche à prendre en charge les pratiques collectives : elle pousse la maisonnée à communier au gré des nécessités, selon les

[81] 6 mai 1861.
[82] 1er juillet 1861.

demandes de Mgr Dupanloup ou... son propre jugement :

> Selon votre expresse recommandation je viens de faire confesser le baron d'Eckstein qui communiera demain : cela s'est fait sans peine[83].
>
> Et après demain je les fais tous communier pour ma nièce Marie qui accouche dans ce mois[84].

Cette attitude n'est pas sans rappeler celle d'Adélaïde Mignon et toutes les femmes chargées par l'Église de christianiser leur famille. Sa formulation indique sa perception : elle est à la tête du groupe dont elle est la bergère.

Sa connaissance des réseaux catholiques lui a permis de développer une connaissance fine des compétences des différents directeurs de conscience. Elle fonde ses suggestions sur cette expertise lorsqu'elle propose d'associer tel profil spirituel à tel prêtre. Elle évalue, analyse, voire critique la manière dont certains prélats dirigent. Parlant de la direction de son amie Pauline de Forbin, elle écrit :

> Elle est l'année dernière entrée sous la direction de Mr l'abbé Bautain qui s'est beaucoup occupé d'elle et a je crois par sa sévérité donné de la consistance à son sentiment qui en avait peu et qui assurément se serait usé lui-même : il arrive qu'en soufflant sur une mèche fumante on l'allume, il s'agit d'une sentimentalité bien pâle, je crains bien qu'elle se soit un peu renforcée, et qu'elle ôte à cette âme très croyante toute sa tranquillité[85].

Elle s'estime légitime pour juger des compétences des conseillers spirituels qu'elle connaît. Il faut mesurer ici la dimension transgressive de ces propos dans un contexte où les femmes sont exclues du sacerdoce. Ici, elle se juge mieux à même de comprendre les besoins spirituels de son amie que l'abbé Bautain dont c'est le métier.

Elle va beaucoup plus loin encore à d'autres moments de la correspondance, invitant Mgr Dupanloup à transmettre les prescriptions spirituelles qu'elle élabore en étudiant le comportement de son entourage. Elle établit ainsi des programmes. J'ai déjà évoqué celui qu'elle destinait à son mari, voici maintenant ce qu'elle réserve à son neveu René :

> Je vous demande de ne pas augmenter la dose de sa dévotion, qui me semble au moins suffisante, mais d'en changer totalement la forme […] Soyez donc sûr, mon Père, que la dévotion de René est mal éclairée, il est de ceux qui disent Seigneur Seigneur *etc* et qui

[83] 14 août 1861.
[84] 31 janvier 1862.
[85] 22 mai 1851.

> oublient le principale [sic] ! Il a pris la piété comme un refuge où il abrite toutes les déceptions[86].

Tout comme un directeur, elle identifie les principaux défauts du dirigé, les modalités d'expression de sa foi, enfin ce qu'il faut corriger. La lettre se poursuit sur plusieurs pages, offrant un complet « diagnostic spirituel » du jeune homme à Mgr Dupanloup qui en est pourtant le directeur en titre ! C'est d'autant plus osé que cette lettre constitue une forme de charge contre Mgr Dupanloup : si la dévotion de René est « mal éclairée », c'est que l'éclaireur n'est pas compétent.

En somme, elle s'accorde toutes les prérogatives d'un directeur de conscience. Elle étudie la piété des uns et des autres, identifie leurs problèmes, suggère des solutions (le recours au sacrement ou à la confession), établit des programmes détaillés de pratiques, juge de l'efficacité des directions passées, mobilise toutes ses ressources pédagogiques pour se faire comprendre. Elle se veut la directrice informelle de sa communauté. Elle devient la gardienne d'une culture religieuse acquise tardivement qu'elle se donne pour mission de transmettre à son entourage. En cela, elle incarne une fonction traditionnelle des femmes dans le catholicisme, mais sur un mode nouveau puisque les femmes ne sont pas autorisées à diriger les consciences. Comment faire valoir son point de vue lorsqu'on est une femme et qu'en théorie, il n'est pas question de donner de tels conseils ? Elle passe, et c'est peut-être là la dimension la plus audacieuse de sa démarche, par la voix de son propre directeur de conscience.

En effet, Dupanloup est en lien avec les membres de sa famille : il dirige sa nièce Marie et son neveu René. Il entretient aussi une correspondance avec le comte de Menthon. Arthémine s'appuie sur ces échanges pour transmettre, sans avoir l'air, ses conseils et ses idées. Elle a pleinement conscience de la délicatesse de sa situation et de la prudence nécessaire, au moins rhétorique, face aux reproches qu'on pourrait lui adresser d'outrepasser sa position.

Elle se protège systématiquement de telles accusations, assortissant ses conseils de passages destinés à atténuer l'audace du propos : « peut-être que je me trompe », « je vous écris tout cela, mon Père, en cas que vous le trouviez juste et que vous soyez en mesure d'en

[86] 12 janvier 1863.

user ce que j'ignore absolument ». Elle explique clairement à Dupanloup qu'elle n'est pas en mesure de conseiller directement son entourage qui risque de se froisser :

> Quant à lui donner ce conseil ou tout autre je ne le lui donnerai pas car moins que jamais il ne faut lui en donner pour être bien vu[87].
>
> Veuillez en touchant à ces points délicats prendre les voies détournées car je l'ai déjà attaqué là-dessus par la moquerie et il ne faut pas qu'il y reconnaisse ma griffe[88].

Ce dernier doit pourtant difficilement être dupe de la stratégie de sa dirigée puisqu'elle finit par rédiger une lettre à destination de René, en demandant à Mgr Dupanloup de se faire passer pour l'auteur[89].

Tous ces dispositifs permettent à la comtesse de conserver et conforter une influence lorsqu'elle sent que son pouvoir dans la famille est fragilisé. La situation de la comtesse s'inscrit à l'interface d'une situation générale qui tend à restreindre le champ des possibles des femmes des élites et d'une situation particulière qui pose des problèmes spécifiques. Comme l'indiquent de nombreux travaux d'historien·nes[90], les femmes des élites sont progressivement exclues des activités économiques dans lesquelles elles pouvaient occuper une place centrale auparavant. La famille de Menthon ne déroge pas à cette tendance générale : si Arthémine connaît l'état des comptes, elle ne participe pas directement aux affaires. Sa liberté de mouvement est limitée car son mari exige qu'elle ne se déplace pas sans lui, ce dont elle se plaint régulièrement. Ses obligations domestiques et mondaines sont pour elles autant « d'assujettissements » : « Le temps de mes assujettissements commence, maintenant qu'il y a du monde ici je n'ai plus aucune liberté[91] ». Elle consacre son temps à la prise en charge de la famille et de ses relations sociales.

Ce confinement aux activités familiales explique certainement son refus de voir ses prérogatives contestées : c'est le dernier espace dans lequel il est possible d'avoir une

---

[87] 6 mai 1861.

[88] 12 janvier 1863.

[89] Novembre 1862.

[90] Voir notamment Bonnie Smith, *Les Bourgeoises du Nord : 1850-1914*, Paris, Perrin, 1989. Cet ouvrage, déjà ancien, est le premier à avoir mis en évidence le refermement de l'espace des femmes des élites à partir de la fin des années 1840, dont les libertés – de déplacement, de gestion de leur fortune - sont bien plus restreintes que pour leurs aînées. Voir aussi Georges Duby, Michelle Perrot et Geneviève Fraisse, *Histoire des femmes en Occident. 4, Le XIXe siècle*, Paris, Plon, 1991, p. 120, « le piège de la famille ». Pour une mise au point sur les effets de la Révolution française sur la situation des femmes, voir Lynn Hunt, « Révolution française en vie privée » dans Michelle Perrot *et al.*, *Histoire de la vie privée. 4. De la Révolution à la Grande Guerre*, Paris, Seuil, 1987.

[91] 25 juillet 1856.

influence. Après le mariage de René et Marie, son neveu et sa nièce, elle regrette de voir cette influence réduite :

> Voilà le fait que votre lettre a comme illuminé : je garde un chagrin secret et amer contre Marie et René, parce qu'ayant fait l'occupation et la passion de toute ma vie, je me trouve n'être plus rien pour eux. Les marques de leur tendresse, quand par hasard elles m'arrivent, me sont particulièrement pénibles leur affection est si loin d'être exclusive qu'elle m'est bien plus amère que douce. Il m'est aussi pénible, et vous allez dire que je suis folle, *de n'avoir plus le droit ni l'occasion de les gouverner* aussi j'aime mieux être éloignée d'eux, ne les point voir, parce que de loin l'occasion de ces souffrances est moins fréquente[92].

Comme l'écrit Michelle Perrot, « Les compensations féminines ne sont pas seulement de l'ordre de la passivité et de la réception. Les femmes ont aussi des pouvoirs délégués ou non dont elles tirent parti notamment dans la sphère domestique où elles enracinent leur influence au point d'éprouver du déplaisir ou de la méfiance à l'intrusion des hommes dans la cuisine ou le ménage[93] ». Ce sont ces formes de compensation qu'Arthémine tente de protéger à un moment particulièrement défavorable dans l'histoire des libertés des femmes des élites.

Pour elle, la direction de conscience est tout à la fois un lieu d'assignation à ses devoirs et la possibilité d'aménager la contrainte. Elle s'en sert pour élargir son champ d'action et conforter son influence dans la famille. Si l'Église voulait faire des femmes des apôtres, elle ne songeait certainement pas à les transformer en directrices de conscience. La souplesse de l'échange épistolaire lui permet d'infléchir la direction de conscience dans le sens de ses intérêts et préoccupations immédiates.

Comme pour d'autres correspondances, la question de son couple est au cœur des lettres d'Arthémine à Mgr Dupanloup : elle cherche à influencer son mari via l'autorité de l'évêque. Ce type de dispositif se retrouve à plusieurs reprises dans le corpus étudié. Le directeur y est souvent investi du rôle de médiateur et sollicité pour arbitrer les conflits conjugaux.

---

[92] 1863, sans autre date.

[93] Danièle Voldman *et al.*, « Culture et pouvoir des femmes : essai d'historiographie », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, tome 41, n° 2, 1986, p. 271-293. : « Comment les femmes jouent-elles de ces pouvoirs et de ces failles, de ces portions qui leur sont laissées, de ces missions qui leur sont confiées ? Comment l'identité potentielle du sexe s'y brise-t-elle ? Comment les femmes savent-elles - à tel moment, dans telle circonstance - tourner l'interdit, user de cette ruse, arme des dominés, qu'on leur prête volontiers et dont M.E. Handmann ou Suzan Rogers ont montré qu'elle finit par vider la domination masculine de son contenu réel ? C'est l'articulation fine des pouvoirs et des contre pouvoirs, trame secrète du tissu social, qu'il faudrait ici scruter dans une démarche qui, largement inspirée de Michel Foucault, y introduirait la dimension du rapport des sexes. (…) Elle permettrait de briser les dichotomies trop simples et de faire en somme une histoire intérieure du pouvoir, familial, social et politique. »

II Le directeur de conscience arbitre et médiateur des conflits conjugaux

À rebours des représentations diffusées par la littérature anticléricale, ce sont plutôt les couples qui sollicitent le directeur lorsque des difficultés se présentent, et non le clergé qui s'immisce dans les affaires conjugales contre l'avis du mari. On consulte, on sonde le directeur de la partie adverse, on lui demande d'influencer les décisions prises (A). En retour, les directeurs adoptent des attitudes variées, de la médiation directe au silence (B).

A Les sollicitations des dirigé·es

On ne voit pas, dans le corpus étudié, les maris se mêler de la direction de leur femme au point de lire leur correspondance[94], bien que percent parfois des formes d'inquiétude[95]. Cette confidentialité des discussions explique que les femmes dirigées n'hésitent pas à aborder leur couple. Henriette de Lestrange s'emploie même à rassurer son directeur sur ce point : « Ne craignez pas de me dire toute votre première pensée. Maurice ne lit jamais les lettres que vous m'écrivez[96]. »

Malgré l'anticléricalisme, ou l'indifférence des maris, les correspondances de mon corpus révèlent un consensus autour du rôle que le directeur peut jouer en cas de difficultés conjugales. À une époque qui ne connaît pas encore la « thérapie de couple » du XXe siècle, dans un milieu qui craint par-dessus tout l'exposition publique de la vie intime, le directeur de conscience paraît le mieux à même d'arbitrer les conflits, puisqu'il connaît les protagonistes et que les échanges sont protégés par le secret. Dans ce contexte, chaque partie cherche à faire de lui son allié pour peser sur l'autre. Sur quoi portent les conflits ? Comment se règlent-ils ? Comment les directeurs assument-ils ce rôle et pourquoi ?

Dans les correspondances du père Janvier, on trouve un billet de Nicolas de la

---

[94] Michelle Perrot, « Le secret de la correspondance au XIXe siècle » dans *L'épisolarité à travers les siècles*, Cerisy, Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1987.

[95] Voir chapitre 2.

[96] APDF, V-4, fonds Janvier, 300, Lestrange à Janvier, 12 novembre 1910.

Tournelle[97] :

> Mon Révérend Père,
>
> Je serais assez curieux de savoir l'accueil que vous avez reçu dimanche rue Balzac. Ma femme a-t-elle paru reconnaître l'importance du point de vue des conséquences de ce que vous lui avez dit ? Vous a-t-elle parlé de la conciliation et comment a-t-elle apprécié mon attitude ?
>
> Vous pouvez me répondre en toute liberté car rien de ce que vous me direz ne sortira de moi et votre lettre sera déchirée sitôt lue. Je voudrais bien aussi savoir ce que ma belle-mère aura répondu à votre lettre, car j'attache pour l'avenir une grande importance à son opinion, car elle a, quoiqu'elle en dise, une grande influence sur sa fille. Si vous trouvez l'occasion d'en dire deux mots à Madame de Wendel, cela ne pourrait que bien faire, car elle est en rapports suivis avec ma belle-mère et son opinion à elle exprimée pourrait être d'un certain poids.

Nicolas de la Tournelle a chargé le père Janvier de défendre ses intérêts auprès de sa femme qui est vraisemblablement sa dirigée ; il vient en toute tranquillité demander à Janvier de briser le secret auquel il est tenu. Il essaie aussi d'avoir accès au contenu de la correspondance de sa belle-mère. Ici, il compte sur l'autorité du père Janvier pour ramener sa femme à la raison, sans bien sûr que cette dernière soit au courant des discussions entre son mari et le dominicain.

Un autre dossier du corpus, la correspondance Fleury[98], met en scène la médiation du père Janvier. Les Fleury sont des nobles versaillais. Au cours de l'année 1906, madame de Fleury subit des violences physiques de la part de son mari[99]. Elle sollicite l'aide du père Janvier devant la perplexité de son propre directeur de conscience :

> Je suis dans une situation inextricable et je viens vous demander l'appui de vos conseils. Le 19 mars mon mari m'a fait une scène des plus violentes, s'est livré à des faits d'une brutalité telle que j'en porte encore les marques. Il n'est ni plus ni moins question que d'une séparation, tout à l'heure je lui ai proposé une séparation à l'amiable, la vie commune n'étant plus possible, il m'a répondu qu'il voulait une séparation judiciaire car la séparation à l'amiable lui donnerait tous les torts. Si je n'avais craint d'être indiscrète, mon Père, je vous aurais entretenu de mes chagrins et de mes tourments, mais je vous savais pris par vos conférences et je n'ai pas osé. Vous allez être libéré demain mais sans doute bien fatigué. Néanmoins, mon Père, si vous pouvez disposer de quelques moments, dites-le moi, je serais désireuse d'avoir votre avis. Mon Directeur lui-même m'a dit qu'il serait heureux d'avoir vos Lumières. Si c'est possible indiquez-moi le jour et l'heure où je pourrai vous rencontrer car par lettre c'est bien difficile de vous expliquer les embarras dans lesquels je me trouve. Peut-être, mon Père, allez-vous aller vous reposer à Mayenne ? Ne pourriez-vous dans ce cas vous arrêter à Versailles entre deux trains ?

---

[97] APDF, fonds Janvier, V-4, 300, Tournelle à Janvier, 1905.

[98] C'est un tout petit dossier de mon corpus de thèse : une carte de visite annotée, six lettres, écrites par Madame de Fleury au père Janvier entre 1906 et 1907.

[99] APDF, fonds Janvier, V-4, 300, Fleury, Fleury à Janvier, 30 mars 1907.

> Je compte sur vous, mon Père, la situation est tellement grave que je ne crains pas d'insister pour vous voir ; répondez-moi chez ma mère qui elle aussi voudrait votre avis. Maurice lui-même serait plus tranquille.
>
> Excusez mon griffonnage, mon Père, le décousu de ma lettre mais depuis quinze jours bientôt je suis folle. Je ne puis mettre deux idées ensemble et ne sais plus distinguer ce que je dois faire ou éviter. Venez à mon secours et recevez à l'avance mon bon Père, avec mes remerciements, l'assurance de ma respectueuse affection.

Elle s'installe provisoirement chez sa mère, rue Carnot. Dans cet univers aristocrate et profondément catholique, on ne divorce pas : la séparation de corps est d'ailleurs parfois désignée par l'expression de « divorce des catholiques ». C'est ce que Madame de Fleury souhaite obtenir : une rupture de la vie commune et la possibilité de quitter le domicile conjugal, signalant géographiquement et symboliquement la séparation. Ce type de procédure est un véritable parcours du combattant. Les difficultés peuvent venir du mari : s'il refuse la séparation à l'amiable, ce dont il menace, chacun devra alors prendre des avocats et prouver les torts de l'autre, rendant ainsi publics tous les détails de leur vie de couple[100]. Madame de Fleury cherche à tout prix à éviter cette situation qui exposerait au public les détails intimes de leur vie de famille.

B Gérer les conflits : intervenir ou se taire

Face aux demandes, plusieurs réactions sont possibles : accepter d'intervenir ou rester en retrait. Le père Janvier répond rapidement à Madame de Fleury et s'oppose absolument à l'idée qu'elle se sépare de son mari. Elle lui écrit alors une autre lettre, visiblement destinée à éclaircir plus précisément les dangers physiques qu'elle court[101] :

> Il est en effet bien difficile de traiter par correspondance la grande affaire dont je vous ai parlé, et il y a tellement de détails qui aggravent la situation et qu'on ne peut donner par écrit. Quelle malchance que vous ne soyez pas à Paris en ce moment. Comme j'aurais été heureuse d'aller vous trouver et de vous ouvrir tout mon cœur.

Elle hésite visiblement à donner par lettre le récit intégral des violences subies : peut-être craint-elle l'ouverture ou la perte du courrier. Il est possible aussi qu'elle souhaite une

---

[100] Francis Ronsin, *Les divorciaires : affrontements politiques et conceptions du mariage dans la France du XIXe siècle*, Paris, Aubier, 1992.

[101] APDF, fonds Janvier, V-4, 300, Fleury, Fleury à Janvier, 17 avril 1907.

conversation de visu pour pouvoir mieux adapter son discours aux réactions de son interlocuteur qui paraît difficile à convaincre.

> En principe, me dites-vous, vous êtes opposé à la séparation, mais la théorie est plus facile que la pratique car comment voulez-vous vivre avec un homme dont vous n'êtes jamais sûr de la minute qui va suivre dont la violence est telle que les engagements les plus sacrés n'existent plus pour lui lorsqu'il est en colère.

Elle rappelle ici au père Janvier le principe de la casuistique : la règle doit trouver des adaptations selon les circonstances. Elle souligne notamment que son époux contrevient aux « engagements sacrés » du mariage. Elle semble connaître la doctrine de l'Église qui ne légitime pas les sévices et la cruauté du mari sur sa femme, distingués de son « droit de correction »[102].

> Il y a deux ans il m'a fait passer un été atroce me faisant scène sur scène. Maurice lui a fait jurer sur le corps de notre pauvre fillette agonisante d'être un bon mari. Le petit cercueil n'était pas encore enlevé qu'il me faisait une scène épouvantable à propos d'un crêpe de chapeau et trois mois après pour une raison futile, il venait me souffleter à deux reprises dans une pièce où je m'étais retirée pour ne pas continuer la discussion. Cette fois la violence a été plus forte que jamais et c'est par miracle que je n'ai pas été assommée quelques millimètres plus haut, le coup portait sur la tempe et cela en était fait de moi. Un peu plus bas, il me faisait sauter l'œil. Voilà aujourd'hui quatre semaines, et il en reste encore une marque, c'est vous dire, mon Père, qu'il n'y a pas été de main morte. Je suis restée avec lui les quinze jours qui ont suivi cet acte de lâcheté sa conduite a été odieuse pendant ce laps de temps j'ai tout fait pour lui rendre la vie douce et facile et voilà le résultat auquel je suis arrivé, les attentions que j'ai eues pour lui, les soins que je lui ai prodigués ne comptent pas, ce sont des manières doucereuses sous lesquelles je cachais mes sentiments à son égard. Il a je crois le délire de la persécution et la monomanie de l'argent, il passe son temps à faire des comptes il écrit des chiffres sur des pages et des pages.
>
> Ne ferez-vous pas une apparition à Paris avant la fin de mai et alors ne pourrais-je vous voir ?
>
> Répondez-moi mon Père de toute urgence.
>
> Cet homme me fait peur et jamais jamais je ne [illisible]. Rien qu'à l'idée de retrouver en présence de ce misérable tout en moi se révolte et j'ai des crises de désespoir. Si j'y retourne, mon Père, si on me dit que c'est mon devoir, j'y retournerai comme un condamné va au supplice, car je mourrai de sa main ce qui sera peut-être bientôt fait de chagrin et de consomption plus le coup qu'il m'a donné était tellement violent que ne sachant ce qui allait s'en suivre, on l'a fait constater par un médecin qui est le nôtre. Connaissant mon mari il n'a pas été autrement étonné de cet acte de brutalité et prétend qu'il a quelque chose d'anormal dans le regard et qu'il n'a qu'une demi responsabilité mais qu'il est dangereux pour moi de vivre près de lui que dans un moment de folie, s'il tient un marteau ou autre chose à sa main, il pourra très bien me frapper avec et alors !

---

[102] Véronique Beaulande, *[Billet invité] Severitas et affectio maritalis. De la violence conjugale au XVe*, https://consciences.hypotheses.org/858, (consulté le 27 décembre 2016).

On peut remarquer ici la diffusion d'une culture qui lie action judiciaire et médecine : le réflexe de Madame de Fleury est de faire enregistrer les preuves de ses sévices par le médecin de famille. Cette attitude révèle qu'elle envisage sérieusement la séparation, peut-être même un divorce. Dans les deux cas, les torts de la partie adverse doivent être prouvés, d'où la nécessité du constat par l'autorité médicale.

> Maurice l'a vu et a eu avec lui une explication, il a retourné tous les faits, c'est moi qui l'ai attaqué, l'ai griffé *etc etc*, c'est un pauvre fou avec lequel on ne peut raisonner.
>
> Il y a huit jours la bonne ne voulant pas rester avec lui, il m'a écrit me faisant soi-disant des excuses mais l'intérêt perçait et il finissait par me dire de rentrer parce qu'il n'aurait personne à son service. Et pendant qu'il se faisait petit près de moi, il allait trouver mon directeur lui disant qu'il ne me connaissait pas, que je ne lui disais pas tout *etc*, lui écrivant un réquisitoire contre moi de huit pages sur papier minute et il écrit serré ! Le Père n'a rien voulu entendre mais quand il a essayé de lui parler de patience et de douceur mon mari a voulu s'emporter, disant qu'il me soutenait, et il est parti pas content. Personne ne peut le raisonner car lui déraisonne tout le temps, personne n'a d'empire sur lui, il se croit infaillible.

Les luttes d'influence se tiennent également à l'intérieur du triangle épouse-mari-directeur : Monsieur de Fleury cherche à couper sa femme de ses soutiens. On trouve peut-être là une explication à l'attitude du directeur de Madame de Fleury qui demande l'aide du père Janvier : sa propre marge de manœuvre paraît extrêmement limitée par les pressions du mari de sa dirigée. On notera qu'il tente malgré tout de mettre en application les conseils donnés par les manuels de morale conjugale : prêcher la douceur à chacun, y compris au mari violent.

> Voilà où en sont les choses, mon Père comme je vous le disais c'est un malheureux fou, c'est un violent sur les promesses duquel on ne peut compter […] On m'a conseillé de réfléchir pendant un mois, voilà déjà quinze jours écoulés et je ne suis pas plus avancée que le premier.

Elle attend du père Janvier qu'il légitime une procédure de séparation et que, comme son directeur, il prenne fait et cause pour elle. Le ton a sensiblement changé depuis la première lettre. Se heurtant à son refus, elle lui oppose l'écart entre le principe (général) et la pratique (l'exception) : le rôle du directeur est justement de comprendre la meilleure interprétation et application de la règle pour ses dirigé·es. Elle invoque ensuite les risques qu'elle court, pensant certainement que Janvier n'émettra pas d'objections à son projet de... sauver sa vie. Confronté à une situation complexe dans laquelle son avis est très attendu, il a sans doute conservé les échanges afin de les relire et de préparer sa réponse, ce qui explique l'existence

du fonds en dépit de l'insistance de tous sur la nécessité de brûler les lettres.

La situation est un casse-tête pour le dominicain. Que faut-il privilégier ? La théologie du mariage ? Les exhortations à la soumission, à la patience ? Les cas de violence conjugale sont très pudiquement évoqués dans les traités sur le mariage édités au XIXe siècle[103]. La séparation n'y est jamais envisagée comme une solution. Face à l'évidence dogmatique, il constate la violence subie par madame de Fleury et les risques qu'elle encourt. Que répondre alors ? Devant l'insistance de la comtesse, il a pesé le poids que son avis pouvait avoir dans l'avenir du couple. Le silence lui a peut-être paru être la meilleure solution.

Il se retire de la discussion au cours des semaines suivantes. L'absence de réponse provoque la colère de la comtesse et de sa mère. Dans une carte datée du 9 juin 1907, écrite à quatre mains, elles se disent « froissées » et « très profondément peinées » qu'il n'ait pas répondu. Les échanges s'interrompent ensuite et je perds trace de la correspondance après juin 1907. Seule subsiste une lettre de 1922 : l'adresse qui y figure est le 25 rue de l'Orangerie, qui est l'adresse du domicile conjugal de 1906-1907 : la rupture n'a pas eu lieu.

[103] Le catéchisme des gens mariés du père Féline (1880) évoque l'attitude que les épouses doivent adopter en cas de mauvais traitements : « le quatrième est un sentiment de Religion, qui doit leur faire supporter, en esprit de pénitence, tous les mauvais traitements qu'elles peuvent recevoir de leurs maris, et les leur faire mettre au pied de la Croix du Sauveur. » Le P. Féline, *Catéchisme des gens mariés*..., *op. cit.*, p. 47.

III Protéger la famille patriarcale ou les intérêts de l'Église ?

> Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Eh bien ! Ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer. (Mt 19, 6)

La pensée catholique du mariage possède des caractéristiques particulières qui ne se fondent pas dans les débats généraux qui agitent la société française au sujet du divorce jusqu'en 1884[104]. Le mariage n'est pas un contrat civil puisqu'il engage Dieu et l'Église dans son ensemble ; il ne concerne pas seulement le mari et l'épouse. Au sein de cette union, les rôles sont strictement définis et non interchangeables. Confrontés aux préoccupations de leurs dirigé·es, le souci principal des directeurs est de faire respecter ce modèle et de défendre l'application stricte de ses principes. La seule adaptation envisageable concerne les cas où le mari contreviendrait aux intérêts spirituels de sa femme et de sa famille, et ainsi à ceux de l'Église dans son ensemble.

A Protéger la famille : refuser les séparations

Toujours dans la correspondance du père Janvier, quelques lettres renseignent un conflit qui éclate entre Madame de L. et son mari E.[105], dirigé du dominicain. Mariés depuis 1898[106], leur entente se brise sur l'adultère de Ma., qu'elle justifie dans une longue lettre adressée au directeur de son mari, que je reproduis ici dans son intégralité[107].

> Mon Père,
>
> C'est très audacieux de ma part d'oser vous écrire !
>
> Mais lorsqu'une femme en est là où j'en suis elle n'a pas le choix des moyens et vous excuserez j'espère mon indélicatesse. Lisez cette lettre comme une confession absolument sincère je vous le jure. Avant notre départ de Paris, mon mari est allé vous voir. Il ne m'a pas

[104] Je me permets de renvoyer ici au chapitre 3 qui détaille, textes à l'appui, cette pensée de la famille.

[105] J'ai choisi d'anonymer les noms de personnes de cet exemple car il est question d'un enfant illégitime, mort seulement en 1994. Devenue peintre, son nom est assez connu. Je ne souhaitais pas risquer que les descendants de cette famille découvrent brusquement, à la faveur d'une recherche sur le Web, de l'histoire particulière de leur filiation. J'écrirai donc « Ma. » pour l'épouse et « E. » pour son mari.

[106] *Le Gaulois* annonce leur mariage en 1898.

[107] La série de lettres se trouve aux archives dominicaines de Paris.

caché sa visite ni ce que vous lui aviez dit, et cette phrase entre autres : « La conduite actuelle efface les 8 années de bonheur qu'elle vous a données. »

Eh bien ! non, cela ne peut les effacer, car j'ai souffert pendant ces 8 ans et sans le montrer jamais car mon mari était tout pour moi et j'excusais son caractère, son peu de santé qui l'empêchait d'être le mari amant que j'aurais désiré de toutes mes forces.

Mariée à 18 ans ne connaissant rien de la vie et de l'amour avec un homme que j'adorais mais qui a 16 ans de plus que moi, j'adoptai tous ses goûts et je menai avec joie une vie médiocre car si j'avais 100 000 de dot, lui n'a que sa solde. Je fus une parfaite maîtresse de maison et je sus être servante chez moi sans que l'on s'en aperçoive au dehors. Mon seul chagrin était le peu de santé de mon mari et l'intransigeance de ses idées fort étroites et rebelles à toute manifestation du beau hors de la religion.

Mais je croyais et je l'aimais, et l'austérité de notre vie intime me semblait naturelle. J'atteignis ainsi 25 ans. Beaucoup d'hommes me faisaient la cour, enhardis par certaines naïvetés de ma part ils comprenaient peut-être ce qu'était mon mariage et ils osaient parfois me crier leur désir. Mais j'avais une telle fierté et un tel orgueil que cela seul m'empêchait d'être tentée, car la foi s'en allait petit à petit.

Je sentais que je n'étais ni amante ni mère et je me révoltais contre Dieu créateur. Enfin – oh ! je sais c'est une honte ! Enfin vinrent les désirs physiques atroces que je n'osais avouer à mon mari car je me sentais à mille lieux de lui et de son esprit. Je ne puis vous dire ce que j'ai lutté et souffert mais n'ayant aucun objet de désir 2 années passèrent ainsi. Mes confesseurs me conseillaient d'avouer tout à mon mari mais je savais l'inutilité de cette audace et la peine qu'il aurait ressenti en comprenant qu'il n'était pas comme les autres. Le 1er sept je n'avais plus aucune foi et j'avais une admirable santé : j'ai rencontré par hasard celui qui a réalisé pour moi l'idéal dans l'amour. Je me suis donnée tout de suite et dès la première étreinte il me rendit mère. Je le haïssais presque de cette facile victoire mais lorsque je sentis que j'allais être mère je n'eus plus de remords et je me donnais à mon amant avec une reconnaissance infinie.

Vous savez le reste.

Par pitié, mon mari m'a emmenée ici ; j'ai supporté toutes les fatigues du déménagement, emménagement, je ne savais ce qu'il avait résolu.

Il veut la séparation. Ma famille me haïra si elle apprend ma faute, car elle aime et estime mon mari. J'aurai plutôt un appui dans ma belle-famille car on m'aime beaucoup et on souffrait du caractère de mon mari et de sa brusquerie.

Mais je veux faire ce qu'il voudra.

Je n'ai plus le droit de rien dire, ni de me plaindre !

Cependant j'ai osé vous dire ma détresse elle est très grande et la sienne doit l'être aussi. Je suis sûre mon Père qu'un mot de vous lui ferait du bien et peut-être le déciderait à garder la mère et l'enfant, nos vies non brisées pourraient peut-être redevenir unies et mon enfant me garderait de toutes les tentations. Les 5000 livres de rente que nous avons, y compris sa solde, vont être partagés ce sera la misère. Pour lui, il ne se doute pas que ce sera la vie sans moi, sans aucuns soins. Mon enfant n'aura pas de père et je n'aime pas assez mon amant avec mon cœur pour croire en lui. Il a d'ailleurs 2 enfants à sa charge depuis son divorce.

J'étais faite pour être toujours une honnête femme, je l'ai bien senti depuis !

Mon Père, écrivez à mon mari sous prétexte de lui demander de ses nouvelles. Ayez pitié de nous, je ne puis rien sur sa volonté mais il a une foi aveugle dans le prêtre. Priez pour moi je souffre autant physiquement que moralement et je vous envoie ceci sans me relire.

Votre humble et dévouée pénitente.

Cette lettre est un témoignage passionnant pour l'histoire du genre et des sexualités. Elle révèle les catégories de pensée de Ma. concernant la sexualité conjugale légitime et la façon dont la correspondante joue sur ces catégories pour minimiser l'adultère aux yeux du père Janvier. Elle s'adresse à lui pour l'éclairer sur un aspect de la situation dont il n'est peut-être pas au courant : l'impuissance de son mari[108]. Elle indique que le problème est ancien et qu'elle a déjà cherché des solutions en recueillant l'avis de différents confesseurs sans parvenir à en parler à l'intéressé, ce dernier vivant probablement la situation sur le mode de la honte en raison de toutes les représentations médicales et sociales qui y sont attachées[109].

Elle élabore une rhétorique visant à montrer qu'elle a parfaitement rempli ses devoirs d'épouse et de maîtresse de maison, soulignant sa soumission (« servante »), et justifie l'adultère par un défaut d'accomplissement des promesses du mariage catholique, c'est-à-dire la régulation du désir physique et sa sublimation dans la procréation. Elle rejoint aussi un discours médical très répandu et construit entre 1830 et 1860, qui considère que la continence est un danger pour les femmes : « celles qui sont privées de jouissances vénériennes se détruisent ; et les malheureuses qui ont à lutter pour rester chastes subissent plus durement les affres du manque[110]. » Elle pare ainsi son argumentaire de deux discours d'autorité difficilement attaquables : le religieux et le médical. Enfin, elle relie directement cette déception conjugale à l'état de sa foi.

Cette dernière façon de présenter les choses est une pression supplémentaire sur le père Janvier : s'il refusait de l'aider, elle serait une âme tout à fait perdue spirituellement. La lettre vise tout à la fois une justification interne (pour elle-même et aux yeux du directeur de son mari) et un objectif pratique : que le père Janvier mobilise toute son autorité spirituelle et morale pour pousser son dirigé à accepter son retour et celui de son enfant. L'enjeu pour elle est considérable : au scandale et au déshonneur s'ajouterait une situation matérielle difficile. Le mariage n'est pas qu'une alliance de patrimoines au service de la prospérité familiale, où

---

[108] L'impuissance est une des causes de nullité d'un mariage pour l'Église catholique.

[109] « Les impuissants ne font « jamais clairement ce pénible aveu, même à leur médecin ; ils n'y arrivent fréquemment qu'après bien des explications, des circonlocutions, sans jamais employer le mot fatal. » Ceux qui sont obligés de consulter par écrit mettent leurs lettres sous plusieurs enveloppes. [...] Quand il faut bien s'avouer la vérité, les larmes coulent. Alors, se disent la honte et le chagrin cuisant, la rage dans le cœur et le mépris de soi, une « foule de peines toujours dissimulées. » L'essentiel est bien ici le secret trop longtemps gardé. L'impuissant redoute le dédain de sa partenaire. Il attend avec impatience le retour de l'aurore pour échapper au lit conjugal. Lallemand approfondit l'analyse : le sentiment de son impuissance dégrade l'homme à ses propres yeux. », Alain Corbin, *L'harmonie des plaisirs*..., *op. cit.*, p. 195.

[110] *Idem*, p. 120.

les partenaires entreraient et vivraient à égalité. Il construit la vulnérabilité économique de l'épouse qui en sortirait.

La réponse du prêtre n'est pas disponible dans le fonds. On voit cependant qu'il discute de la situation avec E., puisque ce dernier écrit en février 1907 :

> Mon bon Père,
>
> Si j'ai attendu plus d'un mois pour vous donner des nouvelles, c'est que j'espérais pouvoir vous en envoyer de passables. Elles sont hélas mauvaises. Je me fais de moins en moins à l'idée de vivre auprès de cette malheureuse femme, absolument inconsciente, oubliant tout et ne pensant qu'à la vie extérieure. Je ne vois aucun changement aucun signe. Elle est plus éloignée que jamais de l'idée religieuse et ne pense probablement qu'à son état.
>
> J'appréhende plus encore la naissance – et me vois encore moins vivant avec les deux. J'attends toujours cet événement pour prendre une résolution.
>
> Je dois vous dire cependant qu'elle s'intéresse beaucoup à mon bien être et à ma santé assez précaire en ce moment : mon cœur, qui était sensible mais en somme point malade, le deviendrait vite ici : l'altitude 1300, détestable pour la pression artérielle.

Devant les réticences d'E., c'est au tour de sa tante de prendre la plume et de demander au père Janvier d'intervenir à nouveau :

> Mon révérend père votre si grande bonté et l'intérêt que je porte à mon neveu E. de L. m'excuseront je l'espère de vs [sic] prendre encore quelques instants. Il me semble que vs seul pouvez réunir ce pauvre ménage ayant la confiance des deux vs serez mieux écouté. E., que j'ai vu longuement hier, me semble faiblir un peu par rapport à l'acceptation de l'enfant et la pauvre Ma., a encore quelquefois de bons moments en parlant de son mari et de la soumission qu'elle aura vis-à-vis de lui dans toutes les lettres qu'E m'a confiées hier. Mad. demande toujours au moins un espoir de voir un jour l'enfant rentrer au foyer, et en cela je trouve mon neveu un peu dur de le lui avoir refusé. Quand on parle d'elle malgré ses craintes et ses critiques on sent qu'il l'aime encore plus qu'il ne le croit. Si il se décide pour sauver sa femme, de faire le sacrifice de reprendre l'enfant en même temps qu'elle, ne pensez-vous pas mon révérend père qu'il vaudrait mieux que ce soit vous qui posiez à Ma. les conditions de son mari, et qui lui demandiez de signer un petit contrat, en lui disant qu'il dépend d'elle, de ne pas avoir à le lui faire remettre sous les yeux par son mari, qui ne pourrait peut-être plus pardonner une seconde fois. Et il faut qu'E. s'engage aussi à ne pas faire sans cesse des récriminations et à ne pas être dur pour l'enfant. Encore mille fois pardon mon père de cette démarche mon neveu est si nerveux encore j'ai peur de dire un mot maladroit il a tant souffert moralement et physiquement qu'il faut votre mansuétude pr tout apaiser. La mère de Ma. vient d'écrire hier une lettre de supplications à ma sœur mais je crains leur intervention à toutes les deux. Veuillez mon révérend père ne pas faire mention de ces lignes aux intéressés et recevoir l'assurance de ma respectueuse reconnaissance.

Une fois de plus, c'est son directeur qui est sollicité pour infléchir E., toujours dans le plus grand secret. Ma. a accouché d'une fille[111] et E. refuse d'accepter leur retour. La tante propose

[111] Elle accouche d'une fille, Marie-Antoinette.

au père Janvier de faire signer le contrat suivant à Ma. :

> Ma. De M. Ayant de graves torts vis-à-vis de son mari *qui aurait le droit*, suivant la loi divine & humaine de l'abandonner s'engage, son mari ayant encore pour elle grande affection et grande pitié, et voulant bien la reprendre sous le toit conjugual [sic] avec sa fille, M. De L., s'engage à devenir une épouse dévouée, fidèle, et soumise. Son mari décidera seul les dépenses de la maison, aussi bien celles faites pour l'enfant dont Ma. parlera le moins possible afin de ne pas raviver l'offense faite à son mari qu'elle doit aimer doublement maintenant pour sa générosité et tout le chagrin qu'elle lui a fait.

Quelles sont les conséquences d'un tel engagement ? Pour Ma., la survie matérielle est assurée au prix d'une soumission encore bien plus grande que celle qu'elle expérimentait auparavant puisqu'elle se voit dépossédée d'une attribution traditionnelle des femmes des élites à cette période : la gestion des comptes domestiques. C'est un moyen pour son mari de s'assurer la surveillance de toutes ses dépenses et déplacements. Pour E., l'humiliation de l'adultère ne s'efface pas : il devra, en vertu du Code Civil, léguer sa fortune à l'enfant illégitime. Sous l'Ancien Régime, l'enfant aurait été déshérité, ce qui n'est plus possible depuis 1804[112]. Le texte de 1804 a donné une gravité nouvelle à l'adultère féminin[113]. Il trouve cependant quelques compensations : il obtient le règne sans partage sur son foyer, il évite le scandale de l'adultère et préserve une masculinité mise à mal par l'absence de descendance et l'adultère.

Le père Janvier est invité à transmettre ce contrat à Ma. afin de renforcer le poids de l'engagement, qui doit être pris devant un représentant de l'autorité divine. Il est perçu dans les lettres comme un arbitre, extérieur et impartial, qui ne risque pas de froisser la susceptibilité des deux protagonistes à l'inverse d'autres intermédiaires. On le sollicite parce qu'il est perçu, paradoxalement, comme le plus proche des âmes et le plus éloigné des intérêts temporels de chacun. Je n'ai pas pu vérifier ce qu'il était advenu de ce couple[114] mais il y a fort à parier que la solution proposée par la tante a été adoptée, en partie grâce au directeur d'E. dont l'objectif est de préserver le mariage de son dirigé. L'affermissement de l'autorité du mari dans le mariage est une autre préoccupation.

---

[112] Maurice Daumas, *Le mariage amoureux…*, *op. cit.*

[113] Patricia Mainardi, *Husbands, wives, and lovers…*, *op. cit.*

[114] Le fichier d'état-civil des villes du lieu de datation des lettres est muet au sujet de la naissance de Marie-Antoinette.

B Miner ou conforter l'autorité maritale ?

Au fil des conciliations, le clergé cherche à protéger un modèle familial spécifique : la famille patriarcale dans laquelle le mari détient une autorité sur son épouse et leurs enfants, jusqu'à être en droit de prendre toutes les décisions les concernant[115] :

> L'homme est le prince de la famille et le chef de la femme. Celle-ci cependant est la chair de sa chair et l'os de ses os. Comme telle, elle doit être soumise à son mari et lui obéir, non à la manière d'une esclave, mais d'une compagne. Ainsi l'obéissance qu'elle lui rend ne sera pas sans dignité ni sans honneur. Dans celui qui commande, ainsi que dans celle qui obéit, puisque tous deux sont l'image, l'un du Christ, l'autre de l'Église, il faut que la charité divine soit la règle perpétuelle du devoir, car le mari est le chef de la femme comme le Christ est le chef de l'Église. Mais de même que l'Église est soumise au Christ, ainsi les femmes doivent être soumises à leurs maris en toutes choses[116].

Il s'agit donc de ne pas affaiblir l'autorité du mari, et par conséquent la famille, par des conseils contradictoires. Dans la majorité des cas, les directeurs répondent au mécontentement des dirigées par des exhortations au calme, à la douceur et à la soumission. Les choix du mari priment sur les désirs des épouses. Mgr d'Hulst écrit à la marquise de Châteaurenard : « Je vous approuve d'avoir obéi à votre mari à Lourdes la Sainte Vierge n'a pas besoin que vous vous baigniez pour vous exaucer[117]». Arthémine de Menthon reçoit des conseils de Mgr Dupanloup : « vous aviez prévu quelque chose de cela dans votre lettre et me disiez quelques mots qui m'ont servi bien des fois pour m'imposer la douceur[118]. » Un demi-siècle plus tard, le père Janvier recommande la même chose à Henriette de Lestrange : « Je tâche bien de faire ce que vous me dites, je pense aux points que vous m'avez recommandés : de ne pas me fâcher contre Mce [sic] et d'être douce[119]. »

Ce discours de l'obéissance souffre des exceptions lorsque les intérêts de l'Église sont en jeu. Quand le directeur désapprouve les choix du mari, il peut le faire sentir. Madame

---

[115] Michelle Perrot parle à ce sujet de « police familiale ». Voir Michelle Perrot, *La vie de famille au XIXe siècle*, Paris, Points, 2015.

[116] *Arcanum divinae*, encyclique de Léon XIII sur le mariage chrétien, 1880, disponible ici : https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_10021880_arcanum.html

[117] ADP, fonds Hulst, Carton 2 D 3-6, Hulst à Châteaurenard, 28 octobre 1882.

[118] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Mgr Dupanloup, 2 mars 1854.

[119] APDF, fonds Janvier, V-4, 300, Lestrange, Lestrange à Janvier, 29 juillet 1914.

d'Adhémar critique l'attitude de son mari à l'égard de l'éducation de leurs quatre enfants. Elle raconte à son directeur l'abbé Frémont les désaccords qui les opposent :

> Je ne suis pas toujours de l'avis de mon mari. Les pères n'ont pas en général sur l'éducation de leurs enfants les mêmes idées que les mères. Leur sollicitude moins attentive, moins minutieuse, quand, par hasard, elle s'exerce, est souvent une entrave plutôt qu'un secours. Ils n'interviennent guère que pour faire opposition, mettre le veto et compliquer des situations critiques[120].

L'abbé Frémont va fréquemment dans son sens, sans toutefois lui donner directement raison, ce qui reviendrait à être critique à l'égard du vicomte et à compromettre l'autorité paternelle de ce dernier :

> Les considérations que vous inspire la conduite des pères, en général, sont de celles que j'entends presque quotidiennement émettre par les pauvres mères éplorées. Ah ! L'homme est si égoïste, si superficiel, si emporté par les affaires du dehors[121].

Mais il choisit, sous couverts de généralités, d'approuver ses propos et son attitude. On peut d'ailleurs noter qu'il souligne la fréquence de ce type de propos dans les directions qu'il mène. La montée en généralité mobilise des représentations genrées : « l'homme » tirerait son « égoïsme » de son rôle dans la sphère publique (« les affaires du dehors »), à laquelle s'opposerait le domaine des « mères éplorées », présentées comme des victimes, véritables gardiennes de l'harmonie du foyer. Paradoxalement, il justifie le comportement du comte tout en le dénonçant : c'est sa condition d'homme, et non sa personnalité, qui le pousse à adopter ce comportement « moins attentif » vis-à-vis de ses enfants et de sa femme.

Dans la suite de la correspondance, l'abbé signale discrètement son soutien aux initiatives de sa dirigée, qui ne sont pas toujours du goût de son mari. Ce dernier voudrait que ses enfants ne se convertissent pas avant plusieurs années, et suivent des enseignements protestants. Mais elle insiste pour les emmener à la messe et leur donner un enseignement catholique. L'abbé la conforte dans sa décision et lui donne des conseils de stratégie, jouant sur l'autorité paternelle et ses fondements :

> Vous pourriez donc faire observer très respectueusement à Monsieur d'A. que son autorité paternelle auprès de vos chers enfants ne resterait pas intacte si, après leur avoir solennellement permis de vous accompagner aux offices catholiques, il revenait sur cette décision[122].

---

[120] Léopold Beaudenom, *Lettres de direction*..., *op. cit.*, p. 49. Lettre du 18 février 1885.
[121] *Idem*, p. 53. Lettre du 23 février 1885.
[122] *Idem*, p. 16. Lettre du 23 octobre 1884.

Conclusions

Les couples des élites catholiques investissent les directeurs de conscience du rôle de médiateur : le directeur de l'un·e ou l'autre, ou encore le directeur d'un·e proche dont on connaît les compétences diplomatiques. Ce choix est lié à la position particulière occupée par le directeur dans l'économie générale du secret qui entoure la vie des familles élitaires : il est le seul avec qui l'on peut aborder les détails de la vie intime sans risquer qu'ils s'ébruitent. On le sollicite car il est perçu comme extérieur à la famille tout en détenant des clefs d'analyse de ce qui s'y produit grâce à sa connaissance des consciences. On lui prête le pouvoir d'influencer les décisions de l'autre et on essaie de faire de lui un allié, de le rallier à « son camp » pour reprendre le mot de Madame de Fleury. Chemin faisant, on oublie que le directeur se donne d'abord pour mission de protéger les principes de l'Église qui priment sur les situations particulières des dirigé·es et, parfois, sur les conséquences sur leurs vies.

La direction de conscience assume ainsi un rôle ambigu à l'égard de la vie conjugale. Relais de la dogmatique du mariage et de la famille patriarcale, la parole du directeur doit, en théorie, défendre toujours le principe de l'obéissance de l'épouse au mari. La direction de conscience est un lieu de transmission, de reformulation et de rappel des devoirs d'épouse, au premier rang desquels on trouve la soumission. Mais les différents exemples analysés montrent que l'échange avec le directeur porte aussi un possible aménagement des contraintes conjugales, notamment celles qui sont liées à la sexualité. C'est l'espoir d'agir sur le mari par le biais de l'autorité du directeur. L'histoire d'Arthémine de Menthon révèle cette agentivité[123] déployée par certaines femmes pour lesquelles la direction est une ressource. Par ailleurs, les directeurs peuvent eux-mêmes contribuer à affaiblir l'autorité maritale lorsque les choix du mari mettent en danger l'Église.

Ainsi, on ne peut comprendre la place du directeur de conscience dans la vie des couples sans maintenir dans l'analyse cette dialectique entre renforcement des inégalités dans le mariage et possible sape de l'absolutisme marital. Ce rôle de médiation du directeur n'est qu'une facette parmi d'autres de sa participation à la vie familiale et mondaine de ses dirigé·es, qu'il faut maintenant aborder.

---

[123] Définie « comme capacité d'agir ou comme disposition à l'action », Groupe de recherches interdisciplinaires sur l'histoire du littéraire (Paris), *Écriture et action : XVIIe-XIXe siècle, une enquête collective*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2016, p. 262.

Chapitre 6. La direction bien tempérée. Une pratique ambiguë à la frontière du spirituel et du social

> Regarder comment les uns et les autres se tirent d'affaire, dans un rapport où se mêlent le spirituel et l'humain[1].

La dimension réticulaire de la direction de conscience trouve sa traduction matérielle dans l'inscription des directeurs dans les sociabilités et les échanges. Les relations entre directeur et dirigé·e se matérialisent par des échanges concrets, par la présence ponctuelle ou régulière de l'un dans le quotidien, par la participation du directeur aux projets familiaux, à l'exemple des négociations de mariage. Cette position est problématique puisque le directeur se trouve ainsi à l'interface entre la vie extérieure et mondaine des dirigé·es et leur vie intime et familiale, ce qui contribue à obscurcir la définition exacte de son rôle et, en dernière instance, à affaiblir la dimension spirituelle de la direction. Les personnes dirigées peuvent alors contester ses décisions, désobéir ou encore contourner les consignes données, parfois même jusqu'au conflit. Face à cela, le directeur de conscience est contraint à la prudence en raison de l'intrication des intérêts spirituels et temporels qui limitent sa marge de manœuvre lorsque la direction se passe mal.

Un premier moment sera consacré à l'observation de cette inscription du directeur de conscience dans les sociabilités des élites : est-il invité à y participer comme directeur, comme prêtre, comme ami ? Son statut est ambigu, et cet état de fait conduit les dirigé·es à adopter des attitudes qui peuvent être jugées inappropriées par les directeurs. De même, les échanges matériels et le soutien financier dont le directeur peut bénéficier peut conduire à un rééquilibrage du rapport de force de la relation, le pouvoir et le prestige spirituel étant

[1] Dominique-Marie Dauzet, *La mystique bien tempérée. Écriture féminine de l'expérience spirituelle (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Cerf, 2006, p. 277.

compensé par d'autres formes de capitaux (I). L'ensemble de ces ambiguïtés se cristallise lors des négociations de mariage auxquelles les directeurs de conscience sont étroitement associés, chacun·e souhaitant s'appuyer sur le réseau du directeur et sa connaissance de la situation intime des familles (II).

I L'économie d'une relation

A Collaborer en charité. Le directeur point nodal de l'action charitable

Si j'ai montré ailleurs[2] le rôle des échanges entre directeur et dirigées dans la construction de stratégies de reconquête des âmes, on peut maintenant descendre au niveau individuel et observer la façon dont le directeur répartit les ressources humaines et matérielles mises à disposition par ses dirigé·es[3].

S'engager en charité, oui mais comment ?

Le directeur de conscience est une personne ressource face à la palette, de plus en plus large[4], des gestes charitables possibles. Prenant en compte la fortune, la situation maritale, les intérêts et les goûts, il oriente ses dirigé·es vers les choix qu'il juge les plus pertinents. Par exemple, il ne suggérera pas à une femme seule et jeune de visiter des hommes pauvres par crainte pour sa moralité[5]. Ce rôle de guide dans le geste charitable est visible dans plusieurs correspondances du corpus. Lorsque qu'une personne souhaite rejoindre une association, elle commence par consulter son directeur de conscience. C'est le cas de la Vicomtesse

---

[2] Voir chapitre 3.

[3] Cet aspect concerne en priorité les femmes dirigées. Le corpus ne montre pas précisément de discussion masculine autour du choix d'une activité charitable. Cela aurait certainement été le cas si ma recherche de sources s'était orientée vers les conférences de Saint-Vincent de Paul : j'ai connaissance de plusieurs correspondances d'hommes dans lesquelles la conversation porte sur ces formes d'action charitables. Voir par exemple tous les réseaux décrits par Matthieu Brejon de Lavergnée dans *La Société de Saint-Vincent-de-Paul à Paris au XIXe siècle (1833-1871) prosopographie d'une élite catholique fervente*, Lille, Atelier national de Reproduction des Thèses, 2008.

[4] Catherine Maurer, *La ville charitable: les œuvres sociales catholiques en France et en Allemagne au XIXe siècle*, Paris, les Éd. du Cerf, 2012. Voir aussi Jean-Luc Marais, *Histoire du don en France de 1800 à 1939 : Dons et legs charitables, pieux et philanthropiques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes (coll. « Histoire »), 2015.

[5] On demande l'autorisation de son directeur pour visiter les pauvres. Voir un billet d'Alfred Baudrillart à Madame Rakowska : « Voici vos papiers. Je crois que vous pouvez accepter de visiter à ces conditions, en vous promettant de faire tout le bien possible aux âmes. », AICP, fonds Baudrillart, RBA 35, 3 avril 1911.

d'Adhémar qui interroge l'abbé Frémont sur l'opportunité pour elle d'intégrer une association catholique : doit-elle poursuivre ses œuvres particulières ou préférer un collectif, bien que son mari soit réticent ? Pour son directeur, sa conversion est encore trop récente, il souhaite qu'elle se maintienne à l'abri « des inévitables et vulgaires froissements ou débats auxquels les associations de tout genre ne donnent que trop naissance[6]. » La même discussion se retrouve dans la correspondance de l'abbé Beaudenom :

> Il m'est impossible de vous donner des conseils sur votre conduite relativement à telle ou telle œuvre locale, tiers-ordre, associations diverses. En principe ! ne vous chargez pas. En fait, il y a des utilités évidentes qui déterminent à se prêter. Voyez ce que vous conseilleriez à une autre, ou ce que je vous conseillerais moi-même, si j'étais au courant des choses et des personnes comme vous. Je crois que vous trouverez dans la société de ... un ensemble suffisant de soutien. Que tels documents soient plus ou moins remarquables, ils vous remettent sous les yeux périodiquement toutes les vérités et toutes les lois de la vie sainte. Cette société de ... fait peu de bruit et beaucoup d'ouvrage[7].

Les discussions concernent ainsi les associations charitables mais aussi les tiers-ordres. Le père Janvier avait restauré la fraternité du tiers-ordre des hommes et recrutait ses membres au sein de son groupe de dirigés. On trouve des traces de conflits lorsque ceux-ci décident que cela ne leur convient pas. Un certain M. Després lui reproche sa froideur après qu'il ait choisi de quitter la fraternité :

> Mon Révérend Père,
>
> Voilà bientôt 5 mois que j'ai quitté l'Ordre de St Dominique. En arrivant à Paris j'ai trouvé quelques prêtres et même quelques Pères de votre ordre qui ont été bons pour moi. Vous étiez à Paris mais vous étiez irrité envers moi. Vous avez augmenté ma tristesse par vos reproches amers ; je vous l'ai déjà dit dans ma première lettre. Plusieurs mois se sont écoulés depuis le jour où mes Parents ont été vous rendre visite pour vous demander, mon Révérend Père, si c'est pour toujours que vous vous éloignez de moi. Le Révérend Père Constant me console par ses bonnes et affectueuses lettres. Vous montrerez vous moins « Père » que lui. Je m'étonne car enfin je ne vois pas ce que j'ai fait de monstrueux en écoutant ma Conscience. Si Dieu me destine à un autre genre d'apostolat, est-ce à moi de me révolter ? Ne dois-je pas me laisser conduire[8] ?

Mettant en avant son obéissance à Dieu qui le « conduit », il justifie son attitude par sa soumission à une autorité spirituelle supérieure à celle du père Janvier. C'est un argumentaire

---

[6] Georges Frémont et Marie-Blanche-Angeline d'Adhémar, *Histoire d'une direction, correspondance de l'abbé Frémont et de la comtesse d'A (1893-1912)*, Paris, Bloud et Gay, 1931, tome 2, p. 103. 20 septembre 1885.

[7] Léopold Beaudenom, *Lettres de direction*, Paris, Saint-Paul, 1919, p. 260.

[8] APDF, V, 4, Janvier, correspondance Després, Després à Janvier, 20 juillet 1896.

très répandu dans les lettres spirituelles[9]. Si on ne connaît pas la nature des reproches du prêtre, il semble que ce dernier ait beaucoup investi dans l'intégration de M. Després au tiers-ordre. Les tiers-ordres constituent une forme de réseau sur lequel les directeurs et aumôniers peuvent s'appuyer.

Organiser le maillage charitable : la redistribution des dons

Autour de certains directeurs se forment ainsi de véritables réseaux charitables qui permettent la mise en relation des plus fortuné·es avec les plus précaires. Dans la paroisse de Notre-Dame des Champs, le confessionnal d'Alfred Baudrillart est le point nodal de cette redistribution des richesses : lui rendre visite est une ressource pour les plus démuni·es ; on vient y solliciter une aide matérielle. De son côté, le directeur s'appuie sur son réseau de pénitentes fortunées pour récolter des fonds. Il est en contact avec des personnes vivant dans des conditions matérielles très diverses : il confesse des étudiant·es institutrices, des ouvrières, des aristocrates. Il différencie les créneaux horaires de ses confessions en fonction des contraintes de chacun des groupes. C'est un acteur privilégié dans la mise en relation des riches et des moins riches – on peut d'ailleurs noter que les membres du clergé sont peut-être les seuls à être au contact d'une telle diversité sociale. Il est perçu comme une personne de confiance par ses pénitent·es et dirigé·es, qui n'hésitent pas à orienter leurs dons dans le sens de ses suggestions. Il communique parfois directement l'adresse de ses riches pénitent·es aux plus pauvres. Leurs dons financent les loyers et les soins des plus précaires. Une carte de Madame Rakowska récapitule son envoi : « 500 frs [*sic*] : cours supérieurs de religion. 30 frs : pension du cheminot [10]. »

Ces dons sont monnaie courante. La générosité financière des élites à l'égard de l'Église relève d'une tradition ancienne. Les relations entre le clergé et les élites dans le monde rural ont été étudiées dans plusieurs travaux d'histoire sociale : le curé de campagne[11] collabore étroitement avec le châtelain local. Bertrand Goujon montre l'importance des

[9] Groupe de recherches interdisciplinaires sur l'histoire du littéraire (Paris), *Écriture et action : XVIIe-XIXe siècle, une enquête collective*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2016, p. 253.: « Les cas que nous allons maintenant présenter montrent comment l'invocation de l'obéissance à Dieu permet soit de justifier une certaine obéissance au nom de cette obéissance supérieure, soit d'éviter toute reconnaissance ou aveu de désobéissance, dans des formes d'écriture qui, pour les pouvoirs auxquels sont soumis les auteurs, relèvent indiscutablement de la désobéissance la plus caractérisée. » (p. 253)

[10] AICP, fonds Baudrillart, RBA35, Madame Rakowska à Baudrillart, carte du 4 décembre 1911.

[11] Michel Launay, *Le bon prêtre. Le clergé rural au XIXe siècle*, Paris, Aubier, 1986.

subsides versés par la famille d'Arenberg au curé du village[12]. Ce soutien financier n'est pas dénué d'attentes de la part des nobles qui comptent sur la fidélité du personnel ecclésiastique en cas de conflit avec les villageois : « Il existe des limites au cléricalisme de la maison d'Arenberg […] : contrepartie de la fidélité du clergé, dans les débats politiques et les difficultés avec villageois. L'alliance entre le château et le clocher prend ainsi l'allure d'une coalition d'intérêts au profit de la stabilité de l'ordre et des hiérarchies traditionnelles. » Cette collaboration entre nobles et curés autour de la « reconquête » des âmes des campagnes sont aussi connus grâce aux travaux d'Eric Mension-Rigau[13] qui montre que les autorités ecclésiastiques adossent la « rechristianisation de la France » à l'alliance « du donjon et du clocher ». Les relations entre le clergé et les élites urbaines sont cependant moins connues, sinon par des monographies[14]. Les correspondances de direction de conscience permettent d'apercevoir ces échanges financiers.

En effet, la relation spirituelle entre directeur et dirigé·e n'exclut pas des discussions toutes temporelles autour de l'usage qu'il convient de faire de sa fortune personnelle. On joint de petites sommes aux lettres. Armand de Ponlevoy reçoit à plusieurs reprises des « secours » de ce type de la part de la famille Mignon : « Si vous avez en effet la grande bonté de m'adresser dans une lettre chargée le secours dont vous parlez, de Quimper à ici la transmission est assurée, car dans l'intervalle tout fonctionne régulièrement[15]. ». Tous ces aspects disparaissent dans les recueils de lettres de direction, sans doute dans le but d'insister sur la dimension spirituelle et surnaturelle. Ce silence prévaut aussi au sujet des échanges qui matérialisent la relation : les cadeaux.

---

[12] Bertrand Goujon, *Entre cosmopolitisme, insertions nationales et ancrages locaux, l'aristocratie au XIXe siècle : la Maison d'Arenberg (1820-1919)*, s.n., 2006, p. 506.

[13] Éric Mension-Rigau, *Le donjon et le clocher : nobles et curés de campagne de 1850 à nos jours*, Paris, Perrin, 2003.

[14] Jean-Pierre Chaline, *Les bourgeois de Rouen : une élite urbaine au XIXe siècle*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1982, p. 273.

[15] AJV, fonds Ponlevoy, carton n°2, Armand de Ponlevoy à Adélaïde Mignon, 19 avril 1871.

B De l'offrande au cadeau. Les circulations matérielles entre directeurs et dirigé·es

La circulation de biens entre personnes n'est jamais une simple question de transferts matériels. Anthropologues et ethnologues se sont attaché·es à le montrer, tels Claude Lévi-Strauss ou Marcel Mauss[16]. Dans leur sillage, les historien·nes ont étudié la place du don dans les sociétés d'Ancien Régime[17]. Le concept de « don » a été précisé, depuis la thèse fondatrice de Marcel Mauss, par plusieurs chercheur·es qui ont affiné les catégories proposées. Ainsi, pour Christophe Darmangeat, il est nécessaire de distinguer le don et l'échange[18]. Pour lui, le don se caractérise par le fait qu'un retour n'est pas exigible ni défini juridiquement. Ne pas répondre à un don conduit dans le pire des cas à rompre la relation sociale. À l'inverse, l'échange se caractérise par une définition préalable de la forme du contrat et de ce qui est exigible après avoir transféré le bien ou le service. Les biens qui circulent entre directeurs et dirigé·es relèvent d'une « forme intermédiaire complexe » qui emprunte aux deux schémas, entre don et échange, selon l'interprétation que chacun·e fait de son lien au directeur.

Les cadeaux et secours divers inscrivent la relation de direction de conscience dans une sociabilité plus générale : on cherche à marquer son affection par le biais de présents, comme on le ferait pour un ami. Les textes qui définissent la juste pratique de la direction de conscience sont muets à ce sujet[19]. Ces cadeaux constituent des indices de l'intégration des directeurs de conscience aux sociabilités des élites. On s'offre toutes sortes d'objets : des ouvrages pieux, des médailles, des bibles, des vêtements et… des friandises.

On découvre des directeurs de conscience gourmands. Thérèse Vianzone envoie à Corbara des bonbons à son directeur le père Didon : « il est arrivé au Touvet, au nid maternel, une caisse de bonbons avec ma carte. Je soupçonne que le rédacteur en chef de la Revue dominicaine n'est, pas plus que vous, étranger à cet envoi délicat[20]. » Ces envois semblent

---

[16] Marcel Mauss, *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Presses universitaires de France, 2007 (1ère édition 1923).

[17] Natalie Zemon Davis et Denis Trierweiler, *Essai sur le don dans la France du XVIe siècle*, Paris, Éd. du Seuil, 2003.

[18] Christophe Darmangeat, « Don, échange et autres transferts », *L'Homme*, n° 217, 2016, p. 21-43.

[19] Voir le chapitre 1 pour les textes normatifs qui encadrent la direction. Ces ouvrages décrivent des situations très éloignées des pratiques et ne prennent pas en compte la question des cadeaux et biens échangés.

réguliers ; il est aussi fait mention d'un capuchon[21]. Les dirigé·es paraissent d'ailleurs avoir à cœur le confort hivernal de leurs correspondants. Arthémine de Menthon demande à Mgr Dupanloup d'acheter à Aix et de mettre sur son compte « deux grenouillères en tricot de poil de lapin. Rien n'est meilleur pour avoir chaud en voyage : on achète cela chez Mme Domenget, on ne le trouve qu'à Aix et c'est fait à l'usage des gens qui viennent soigner leurs rhumatismes aux eaux. Je pense qu'il s'y trouve aussi des ceintures et des chaussons pour mettre sous les bas[22]. »

Les livres font aussi l'objet d'échanges intenses. De la part des directeurs, ce type de cadeau répond à la nécessité d'encadrer la lecture : ils offrent des lectures spirituelles et adaptées aux dirigé·es afin que ces dernier·es ne se tournent pas vers des ouvrages jugés frivoles. L'incitation à la lecture pieuse relève d'une logique de combat contre la littérature romanesque et les journaux[23]. Ils offrent donc des imprimés soigneusement sélectionnés selon les problématiques morales spécifiques de la personne. Mgr Dupanloup essaie d'apaiser les difficultés conjugales des Menthon en faisant lire à Arthémine des ouvrages lui rappelant la juste attitude à adopter. Il lui envoie les ouvrages en question (13 août 1850 : « Les livres que vous m'avez donnés m'ont si bien fait comprendre ce qu'il a le droit d'attendre de moi ! »). Il n'oublie pas son mari : « Mr [*sic*] de Menthon a reçu son cher petit livre et s'en sert. Vous lui avez fait beaucoup de bien : il s'occupe, ne m'est nullement à charge, et ne l'est pas à lui-même ! Combien je vous rends grâce (il n'est plus du tout triste[24]) ». En retour, les dirigé·es envoient aussi des livres ou financent les bibliothèques de leurs directeurs. La Vicomtesse d'Adhémar envoie à l'abbé Frémont une somme conséquente pour qu'il achète la Bible de Reuss en seize volumes[25]. De son côté, il lui expédie la biographie d'Olier qu'elle lui renvoie annotée. Les auteurs du XVIIe siècle sont très prisés : Bossuet, Fénelon, François de Sales en tête. On commente aussi des recueils de lettres de direction à l'intérieur même de lettres de direction.

Toutes sortes d'objets circulent : on s'offre des images et des objets de piété. Les

---

[20] Henri Didon, *Lettres du R. P. Didon, de l'ordre des frères prêcheurs, à mademoiselle Th. V.*, Paris, Plon-Nourrit, 1901, p. 280. Janvier 1881.

[21] *Idem*, p. 389. 8 octobre 1886.

[22] ASS, Fonds Dupanloup, Arthémine de Menthon à Mgr Dupanloup, 1863.

[23] Voir le chapitre 4.

[24] ASS, Fonds Dupanloup, 1862.

[25] Concernant l'œuvre d'Edouard Reuss, voir le mémoire de Caroline Wœssner, *Édouard Reuss (1804-1891) : un théologien alsacien du XIXe siècle : 1848-1891*, Université Marc Bloch, Strasbourg, 2006.

images sont particulièrement pratiques à glisser dans le courrier. Emilie Serpin envoie à l'abbé Guignard : « un petit paquet de photographies, je lui envoie un St Jean puis des papes et des archevêques cela fera bien dans son cadre[26]. » De son côté, Armand de Ponlevoy offre à madame Mignon et à son mari Edouard des miniatures d'un tableau de la Trinité[27]. Lorsque l'un des deux protagonistes se rend dans un lieu de pèlerinage ou à Rome, on apprécie de recevoir à son retour des médailles bénies sur place. Cette diffusion accrue des objets et images de piété est rendue possible par l'application à ce marché des techniques nées des révolutions industrielles[28]. Enfin, les un·es et les autres n'hésitent pas à envoyer des sommes d'argent en cas de difficultés. Certains pères engagent leur bourse personnelle pour résoudre les problèmes financiers ponctuels de leurs dirigé·es. Le père Janvier envoie à Antoine Manilève une somme d'argent à la mort de son père[29] pour aider la famille en difficulté. Mgr d'Hulst finance le voyage de miss Bengough à Paris[30] dans les jours qui suivent la mort de sa mère.

Les différents cadeaux ne sont pas toujours bien accueillis par les directeurs. Mgr Baudrillart reproche à Madame Rakowska sa trop grande générosité[31]. Cet exemple montre qu'il existe une forme d'incertitude autour du statut du directeur : les dirigé·es ne parviennent pas toujours à comprendre ses attentes. Plusieurs choix sont possibles dans un univers ou le cadeau et le don à l'autre sont régis par des codes précis. On peut choisir de se comporter vis- à-vis du directeur comme vis-à-vis d'un pair. Dans ce cas, l'enjeu implicite est que le bien offert soit rendu sous une forme ou une autre[32]. Tout le problème réside dans le fait que le statut du directeur n'est pas prévu dans le code d'échanges tacite qui prévaut dans les milieux élitaires. On peut aussi affirmer l'irréductibilité du statut de directeur aux autres relations sociales ; c'est le cas de Mgr Baudrillart qui refuse les dons pour lui-même au nom

---

[26] Journal d'Emilie Serpin, APA, 30 mars 1864.

[27] AJV, fonds Ponlevoy, carton n°2, Armand de Ponlevoy à Adélaïde Mignon, 16 janvier 1866.

[28] Michel Lagrée et Jean Delumeau, *La bénédiction de Prométhée religion et technologie : XIXe-XXe siècles*, Paris, Fayard, 1999.

[29] AICP, RBA26, Antoine Manilève à Alfred Baudrillart, 14 mai 1897 : « Avant même d'avoir décacheté votre lettre, j'ai compris ce que vous aviez fait: je me savais assez aimé de vous et je vous savais si bon. Merci, non pas seulement pour le bien que vous me faites, mais surtout pour cette preuve d'affection, car dans les moments où l'on va perdre quelqu'un que l'on aime, la plus grande consolation c'est qu'il vous reste quelqu'un pour vous aimer et aussi quelqu'un à aimer. Mais vous me laisserez plus tard vous rendre ce que vous m'avez envoyé aujourd'hui: je dis plus tard, mon père, car je veux avoir gagné moi-même ce que je vous rendrai. »

[30] AICP, RH5, Mgr d'Hulst à miss Bengough, 28 janvier 1875.

[31] Voir l'histoire qui conclut cette partie.

[32] Certains dons sont particulièrement codifiés : songeons à la corbeille de mariage, qui permet aux donateurs d'afficher leur richesse et leur prestige. Les échanges sont eux aussi très encadrés : les invitations à dîner, les carnets de bal obéissent à des règles strictes.

du vœu de modestie et de son rôle spirituel. Les échanges et dons entre directeurs et dirigé·es sont ainsi marqués par « une indétermination, qui se caractérise par une incertitude sur la réalité et la portée de l'exigibilité[33] ».

Cette dimension matérielle des échanges entre directeurs et dirigé·es permet d'envisager d'autres aspects de la relation : la question des effets de l'écart de fortune entre les protagonistes. Dans tous les exemples cités, les femmes dirigées disposent de capitaux sociaux et financiers bien supérieurs à ceux de leurs directeurs. Comment cela affecte-t-il l'économie générale des relations ? Quel poids des intérêts temporels dans une relation dont le cadre est spirituel ? Claude Langlois, évoquant les liens entre fondatrices de congrégations et directeurs, écrit :

> Le développement des congrégations de femmes s'est opérée en générant des affrontements qui, par la structuration cléricale du catholicisme, relèvent inévitablement des rapports de sexe. Cette conflictualité aurait pu se focaliser sur les couples initiaux (prêtre fondateur et fondatrice) dont la solidité, bénéfique à l'entreprise, tenait au fait que les fondatrices venant de milieux sociaux dominants (noblesse et bourgeoisie aisée) compensaient ainsi le rapport d'inégalité structurelle qui s'installait entre la fondatrice et le clerc accompagnateur[34].

Peut-on appliquer ce raisonnement aux liens avec des femmes laïques ? Dans quelle mesure la classe, l'état de fortune permettent d'équilibrer le rapport de force structurel[35] dans lequel on entre lorsqu'on entre en direction ?

C Des directeurs intégrés à la vie mondaine, familiale et intime des dirigé·es

La proximité entre directeurs et dirigé·es ne se manifeste pas seulement par la circulation des biens matériels ; on en trouve également des indices dans la place que le directeur peut occuper dans la vie familiale et mondaine des dirigé·es et sa participation aux pratiques de sociabilité. Afficher cette proximité, pour les dirigé·es, peut relever de stratégies de construction d'une image et d'un réseau, dans une logique de distinction, tout comme recevoir des lettres et le dire. Cet entrelacement des liens intimes, mondains et familiaux

---

[33] Christophe Darmangeat, « Don, échange et autres transferts » , *loc. cit.* Dans le cas de la direction de conscience, l'incertitude est encore accentuée par la difficulté des dirigé·es à distinguer « membre du clergé, prêtre » - avec qui les élites ont une longue tradition d'échanges, et « directeur de conscience personnel ».

[34] Claude Langlois, *Le continent théologique : explorations historiques*, Rennes, PUR, 2016, p. 254.

[35] Je me permets de renvoyer aux chapitres 1 et 2 de ce travail et particulièrement à la fin du chapitre 2 qui traite de l'obéissance dûe au directeur.

contribuent à entretenir une ambiguïté autour de la fonction précise du directeur de conscience.

1 « Jamais un prêtre ne mangea plus en ville que moi[36] » : des directeurs intégrés aux sociabilités mondaines

L'importance de ces échanges matériels nous aide à discerner la place tenue par le directeur de conscience au sein de la vie de ses dirigés. En sus des cadeaux divers, le clergé bénéficie d'invitations nombreuses. Il participe aux événements mondains et plus particulièrement à ceux qui ont trait à la charité : concerts, loteries, dîners de bienfaisance. Les prêtres s'investissent directement dans la préparation de ces événements. Les groupes d'Enfants de Marie, animés par des prêtres, sont très impliqués dans l'organisation de concerts visant à récolter des fonds pour les pauvres dont les jeunes filles s'occupent. Plusieurs directeurs de conscience sont connus pour leur goût mondain. Mgr Dupanloup et l'abbé Mugnier en sont des archétypes. Le premier est étroitement intégré au grand monde parisien, à tel point qu'il est surnommé « le trissotin violet » par Léon Bloy[37]. Dans ses *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*[38], Renan le décrit comme l'ecclésiastique à la mode. L'abbé Mugnier est une autre figure de ce clergé mondain pour qui la direction de conscience a permis la rencontre avec les élites. Surnommé le « confesseur du Tout-Paris » ou « le confesseur des comtesses », son journal donne un aperçu de la place que peut avoir le directeur de conscience à la table des grandes familles parisiennes :

> J'aime les beaux salons à boiseries dorées, à glaces, à lustres. J'aime les salles à manger parées de fleurs et de femmes. La mondanité est, en moi, incorrigible[39].
>
> Jamais prêtre ne mangea plus en ville que moi. Je dissipe mon âme à pleine assiette.

Ces sociabilités mondaines se redoublent de sociabilités familiales. Plusieurs directeurs partagent les vacances des familles de leurs dirigé·es. Ces rendez-vous annuels sont très attendus. Armand de Ponlevoy a pour habitude de partager une partie des congés de la famille Mignon, ce qui lui demande une organisation assez lourde au vu de son emploi du

---

[36] Arthur Mugnier, *Journal de l'abbé-Mugnier : 1879-1939*, Paris Mercure de France, 1985, p. 126.

[37] Clara Sadoun-Édouard, « Des confessionnaux embaumant le patchouli», *Archives de sciences sociales des religions*, tome 165, nº 1, 2014, p. 143-161.

[38] Ernest Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris, A. Colin, 1959.

[39] Arthur Mugnier, *op. cit.*, p. 126.

temps chargé :

> Je veux répondre à votre lettre du 6 août avant de vous voir, je le puis encore. Si le bon Dieu ne m'arrête pas au dernier moment, nous allons donc réaliser notre petit projet. Je commence ici demain 11 août la retraite de votre bonne tante, rue N.D. Des Champs ; après la fête du 15, j'attendrai la famille Théophile qui fera ses préparatifs de voyage et le 18 au soir la petite colonie parisienne espère débarquer à la Salle, non sans le pauvre aumônier[40].

Mgr d'Hulst fréquente toute la famille de sa dirigée la marquise de Châteaurenard, du plus petit au plus grand : il confesse ses trois filles Mathilde, Isabelle et Blanche ; il rend visite à Henri au collège ; il dîne avec son mari. Dans ces familles, la visite du directeur est sans cesse espérée : c'est un des thèmes récurrents de la correspondance échangée. On rappelle ensuite régulièrement à l'autre le souvenir des bons moments passés. Ces vacances ou séjours communs sont des moments privilégiés de construction de la relation. Dans plusieurs familles étudiées, le directeur fréquente l'appartement familial et la résidence de vacances à la campagne. Il est convié aux célébrations diverses. Dans les correspondances des femmes, c'est l'attitude du mari ou du père qui est cruciale pour définir le degré de proximité au directeur. S'il est sceptique ou anticlérical, il ne sera pas aussi bien accueilli dans l'intimité familiale, empêchant ou repoussant les temps de construction du lien directeur-dirigée hors du foyer. Découvrant son journal spirituel après sa mort, le directeur de conscience d'Elisabeth Leseur comprend qu'il a négligé une personnalité exceptionnelle par crainte de la réaction de son mari Félix Leseur[41].

Les prélats eux-mêmes cherchent parfois à limiter cette proximité. On voit Alfred Baudrillart décliner à plusieurs reprises des invitations au restaurant, considérant que le mélange des genres n'est pas très profitable[42]. Stanislas Du Lac se voit lui aussi reprocher son refus d'honorer les invitations de sa dirigée Alexandra Narishkine : « vous avez toujours refusé de déjeuner chez moi, voyez comme notre amitié est peu établie. Je doute toujours de votre bienveillance. Je ne suis pas sûre de vous »[43]. La question est traitée différemment quand il s'agit des hommes. On craint moins de paraître intimes puisque l'idée d'une possible séduction entre hommes est un impensé, à la différence du lien entre hommes et femmes. C'est la raison pour laquelle directeurs et dirigés n'hésitent pas à se manifester affection et intérêt en prenant ensemble repas et vacances. L'espace dans lequel s'inscrit le lien s'infléchit

[40] AFJ, fonds Ponlevoy, carton n°2, Armand de Ponlevoy à Adélaïde Mignon, 10 août 1860.
[41] Élisabeth Leseur, *Journal et Pensées de chaque jour*, Paris, J. de Gigord, 1920.
[42] AICP, fonds Baudrillart, RBA 35, Mgr Baudrillart à madame Rakowska, carte non datée, 10 juin.
[43] AFJ, Hdu62, Alexandra Narishkine à Stanilas du Lac, 15-20 mai 1901.

selon le genre : Alfred Baudrillart n'hésite pas à inviter Antoine Manilève chez lui, et Mgr d'Hulst en fait de même pour Edouard Ruel[44]. À l'inverse, passer du temps dans l'espace privé des femmes dirigées est difficilement envisageable hors d'un collectif, le plus souvent familial.

Ce désir d'avoir son directeur de conscience chez soi (littéralement) peut répondre à différentes aspirations, conscientes ou informulées. Il y a d'abord le plaisir d'ouvrir une parenthèse dans l'emploi du temps surchargé du directeur, de ne pas minuter les heures passées ensemble : « mon père, j'aurais bien voulu vous voir aujourd'hui, et pr [*sic*] vous dire le vrai, je voudrais vous voir bien souvent, mais le bon Dieu ne permet pas ce bonheur [...] » écrit Arthémine de Menthon à Mgr Dupanloup[45]. La présence du directeur dans la maison apporte toutes sortes d'avantages, particulièrement pour les femmes : c'est un temps privilégié au cours duquel la maîtresse de maison a toute légitimité pour s'occuper du visiteur et échapper aux contraintes familiales ; un temps au cours duquel les conflits familiaux peuvent s'apaiser, comme l'indique Arthémine de Menthon, soulignant les vertus pacifiantes de la présence de Mgr Dupanloup pour son couple. La visite du directeur de conscience constitue une rupture dans les pesanteurs du quotidien. S'ajoutent à cela les bénéfices spirituels et psychologiques, qui ont plus directement trait à l'activité même de direction. Le directeur est présent à chaque instant pour soulager les consciences ou guider les pas, ce qui peut apporter de la sérénité aux personnalités les plus tourmentées. Un *topoi* de la lettre de direction consiste à rappeler les bienfaits du temps passé ensemble et des confessions. L'ensemble de ces éléments sont à prendre en considération pour comprendre l'insistance sans cesse renouvelée des un·es et des autres à vouloir le directeur près de soi.

Cette recherche de la présence du directeur s'explique enfin par l'intrication des logiques sociales et spirituelles : afficher la proximité de sa famille avec un ecclésiastique de renom, c'est construire une image de soi et se positionner dans l'échiquier social.

[44] « Si vous étiez bien sage, vous viendriez m'embrasser ce soir à 5h 1/2. », Mgr d'Hulst à Édouard Ruel, 24 août 1875.
[45] ASS, fonds Dupanloup, Arthémine de Menthon à Mgr Dupanloup, « dimanche soir » 1863.

2 Des directeurs très demandés. La direction de conscience, une pratique de distinction ?

À partir des années 1840, et surtout pendant le Second Empire, les élites françaises se recomposent et voient émerger de nouvelles couches[46]. Les élites sont désormais multiples : noblesse ancienne, noblesse d'Empire, haute bourgeoisie, bourgeoisie du Second Empire en construction. Christophe Charle note une recrudescence des logiques du « paraître », et « l'adoption par cette nouvelle bourgeoisie enrichie des modes particulièrement ostentatoires du Second Empire en matière de vêtements ou de mobilier intérieur[47]».

Cette concurrence entre élites se traduit par un renouvellement de la culture de l'ancienne noblesse dans les années 1840-1850[48] et la recherche de nouveaux codes de distinction[49]. On passe désormais d'un « savoir vivre » à un « savoir être » aristocratique, pétri d'un idéal de simplicité dans la fortune, à l'opposé des pratiques ostentatoires des autres élites :

> Si vive est la rivalité des élites que la distinction est imitée, si forts sont les retours de flamme de la culture de l'ancien second ordre qu'ils provoquent non seulement le retour au formalisme, mais aussi la codification des rites et des usages. La diffusion du savoir-vivre dans une société ouverte débouche ainsi sur un paradoxe : codifié, le nouveau savoir-vivre est dépassé par la noblesse dans des subtilités échappant à toute définition et livrées à l'improvisation.

Cet aspect invite à se pencher sur la direction de conscience comme pratique culturelle, définie comme « l'ensemble des activités de consommation ou de participation liées à la vie intellectuelle et artistique, qui engagent des dispositions esthétiques et participent à la définition des styles de vie[50] ». Entre les années 1840 et 1914, les pratiques religieuses entrent pleinement dans ce façonnage des « styles de vie ». Cela n'échappe pas aux contemporains : Victor Hugo note dans *Choses vues* que « Le bon Dieu est à la mode[51] ». Étudiant la revue *la Vie parisienne*, Clara Sadoun montre la façon dont se superposent, dans les esprits, religion et mondanité[52] :

---

[46] Christophe Charle, *Histoire sociale de la France au XIXe siècle*, Paris, Editions du Seuil, 1991, p. 104-105.

[47] *Idem*, p. 107.

[48] Claude-Isabelle Brelot, « Savoir-vivre, savoir-être : attitudes et pratiques de la noblesse française au XIXe siècle », *Romantisme*, tome 27, n° 96, 1997, p. 31-40.

[49] Pierre Bourdieu, *La distinction critique sociale du jugement*, Paris, Éd. de Minuit, 1979.

[50] Philippe Coulangeon, *Sociologie des pratiques culturelles*, Paris, La Découverte, 2005, p. 3.

[51] Article « Bon Dieu » dans Jean-Pierre Langellier, *Dictionnaire Victor Hugo*, Paris, Perrin, 2014. L'extrait est tiré des « Choses vues » de 1842.

[52] Clara Sadoun-Édouard, « Des confessionnaux embaumant le patchouli», *loc. cit.*

> Pour *La Vie parisienne*, la religiosité de son lectorat est donc avant tout une affaire de mode et c'est principalement à ce titre qu'elle s'y intéresse pour respecter le programme annoncé par son sous-titre « modes, choses du jour, fantaisies ». Cette revue du Tout-Paris, sous sa forme de bréviaire mondain, leur permet de se rendre comme maître et possesseur d'un territoire symbolique fortement codé dans sa topographie, dans ses rites. Parmi ces lieux et ces rites, figurent l'Opéra, les salons, les théâtres, les courses, la sortie au bois, les élégances du jour, les adultères mondains, mais aussi La Madeleine, les conférences d'éloquence sacrée, la période du carême, les manifestations de charité mondaine. Pour *La Vie parisienne* qui s'emploie à définir la grammaire parisienne de la mondanité, la religion catholique, ses fastes, ses rites, ses acteurs font partie prenante de la mythologie du Paris du plaisir et de l'élégance.

Le religieux, ses rites et pratiques, sont donc un théâtre mondain. Il faut ainsi replacer le renouveau de la direction de conscience dans ce contexte de recherches de nouvelles pratiques culturelles de distinction. Cette recherche affichée d'un guide spirituel pour son âme, la dimension visible de la pratique, la concurrence autour des directeurs les plus prestigieux plaident dans ce sens. La pratique de la direction de conscience peut viser à signaler son appartenance à une élite pieuse — ultramontaine si l'on choisit un père ultramontain — ou libérale[53]. La pratique religieuse peut être mise au service de la construction d'une position sociale à une période où les hiérarchies anciennes sont en mouvement. Avoir un directeur de conscience fait partie d'un ensemble de pratiques plus larges qui inclut le banc réservé à l'Église ou encore l'accès aux conférences de Carême les plus prestigieuses. Il s'agit de se distinguer des autres formes d'élites, mais aussi d'affirmer le prestige de sa famille. C'est ce qu'illustrent les mémoires de Netty du Boÿs. Elle raconte la rencontre de Mgr Dupanloup avec la famille de Menthon :

> Il nous revint donc la semaine suivante après avoir passé quatre jours à Menthon dont les châtelains étaient pour lui de nouveaux amis et d'ardents admirateurs. Mon père les avait rencontrés à Orléans et à son attrait pour eux s'était mêlée l'inquiétude secrète de trouver en eux des rivaux. C'était bien à cela qu'ils aspiraient quand, devant mon père même, à Orléans où il les avait rencontrés et malgré tout aimés, la châtelaine de Menthon décrivait à l'évêque son nid d'aigle, à la fois manoir historique et sanctuaire consacré par les souvenirs de Saint-Bernard, posé comme La Combe au penchant des Alpes, non pas comme La Combe au pied des glaciers, mais au-dessus d'un lac, et quel lac ! Le lac d'Annecy, le lac de saint François de Sales, si cher aussi à l'évêque d'Orléans et qui lui rappelait tant de souvenirs d'enfance. Et avec quel charme irrésistible tout cela était dit ! Mon père fut entraîné, et au lieu de se défendre contre Menthon, il promit d'y suivre l'évêque, à condition que les châtelains de

[53] Dans *la Chartreuse de Parme*, Stendhal identifie la direction de conscience comme un moyen d'afficher ses orientations politiques. Pendant l''exil volontaire de Fabrice à Romagnan, son entourage lui suggère de choisir un confesseur monarchiste afin de racheter sa présence à Waterloo : « qu'il 1° Ne manquât pas d'aller à la messe tous les jours, prît pour confesseur un homme d'esprit, dévoué à la cause de la monarchie, et ne lui avouât, au tribunal de la pénitence, que des sentiments fort irréprochables. »

> Menthon, à leur tour, accompagneraient celui-ci à La Combe. Depuis deux ans, Mgr les pressait de remplir cette promesse. Mais cette année encore, il nous donna très peu d'espoir que M de Menthon pût s'arracher à ses occupations d'agriculteur, qu'il prenait très au sérieux, et que Mme de Menthon, beaucoup moins sédentaire de goût, décidât son mari, qu'elle ne quittait jamais, à se passer d'elle quelques jours. Il eût fallu un coup d'Etat que toute l'influence de Mgr désespérait d'obtenir […] Oh oui ! Entre La Combe et Menthon il ne pouvait y avoir que la rivalité du dévouement à celui qui nous avaient unies, et que nous devions aimer ensemble, tout en nous le disputant quelquefois[54].

Les Du Boÿs souhaitent conserver leur position privilégiée auprès de Mgr Dupanloup. Chaque été, leur résidence devient un point de ralliement des élites du catholicisme libéral grâce à la présence de l'évêque. C'est là que Mgr Dupanloup écrit son courrier et reçoit ses visiteurs. Sa présence contribue très largement au rayonnement de la famille Du Boÿs puisque La Combe devient l'épicentre des catholiques engagés dans la bataille scolaire. Les mémoires de Netty Du Boÿs relatent la mise en place de ce réseau en insistant sur la place occupée par sa famille. Bien sûr, des considérations d'ordre personnel jouent un rôle important, mais cela ne doit pas faire oublier les effets d'une telle proximité en termes d'influence et de capital symbolique, et les Menthon ne s'y trompent pas, ainsi que le montrent plusieurs lettres d'Arthémine, soucieuse tout à la fois de se concilier leurs bonnes grâces mais aussi de préserver le secret sur les affaires de sa propre famille.

On trouve des exemples de ces formes de concurrence dans d'autres correspondances. Alexandra Narishkine achève une lettre au père du Lac sur ces mots :

> Je veux finir par de très mauvais sentiments, n'ayant pas l'étoffe pour devenir une bonne femme. Donc je vous annonce que la petite lettre de la comtesse de Birou m'a fait une impression pénible. J'ai eu un sentiment dégoûtant d'envie ! Elle dit que vous avez été la veille, que vous revenez, elle parle d'affaires, d'œuvres qu'elle mène avec vous ! Et moi rien depuis hier, ni demain, ni jamais. Je ne suis cependant pas d'airain, mon cher Père, ni encore une pierre pour ne pas envier terriblement[55] !

Comme le montre cette lettre, les formes de rivalité qui peuvent exister ne concernent pas seulement les visites du directeur mais aussi les lettres qu'il envoie, à qui et quand ; les lettres circulent parfois[56]. Recevoir une lettre, le dire, la faire circuler, tout cela participe aussi de la construction d'une image de soi auprès des autres. En cela, la lettre de direction rejoint les

---

[54] Netty Du Boÿs et Henri-Louis Chapon, *Souvenirs de La Combe (Mgr Dupanloup à la Combe)*, Paris, Téqui, 1912, p. 129-130.

[55] AFJ, Hdu62, Alexandra Narishkine à Stanislas du Lac, 1902.

[56] Je renvoie ici à l'introduction et à la question de l'intime de la lettre de direction.

autres formes de correspondance[57].

3 La lettre de direction, entre pratique sociale et pratique spirituelle

Cette ambiguïté du statut du directeur de conscience est ainsi entretenue par le médium que constitue la lettre. Au XIXe siècle, la pratique de la correspondance est enserrée par de multiples codes graphiques qui permettent de juger au premier coup d'œil sur le feuillet du statut social de chaque correspondant·e. Ces règles de bienséance écrite sont compilées dans des secrétaires. Mais, dans le cas de la correspondance de direction de conscience, rien n'est prévu dans les différents secrétaires consultés[58]. Cela pose un certain nombre de problèmes à des dirigé·es qui doivent inventer leurs propres règles, quitte à adapter celles de la correspondance classique, au risque de perdre de vue la spécificité de la relation de direction de conscience.

Voici par exemple ce qui est dit de l'organisation visuelle de la lettre selon le type de correspondant :

> Les règles de la correspondance doivent être considérées sous le rapport des lettres qu'on a à écrire. Ces règles varient par conséquent suivant l'objet pour lequel on écrit, et suivant la position, le rang de la personne à qui on s'adresse, son âge, son sexe, et le degré de parenté qui pourrait exister. Nous allons essayer de donner une idée sommaire de ces règles[59].
>
> On commence ordinairement les lettres en plaçant en vedette le mot Monsieur, à quatre ou cinq centimètres du bord supérieur du papier, et en commençant le corps de la lettre à trois centimètres au-dessous de ce mot, cela s'appelle donner la ligne. Plus on doit de respect à la personne à qui on écrit, plus on met d'espace au-dessus et au-dessous du mot Monsieur. Les personnes dans une position élevée, écrivant à une personne d'un rang inférieur, ne donnent pas toujours la ligne, c'est-à-dire ne placent point Monsieur en vedette[60].

Dans toute correspondance, « l'épistolier doit savoir se situer dans l'échelle sociale[61] » et, « comme dans une révérence, plus le destinataire est haut placé, plus il faut laisser d'espace entre la formule et la signature[62] ». Ainsi, « l'objet lettre et le cérémonial concrétisent et

---

[57] Roger Chartier et Alain Boureau, *La correspondance : les usages de la lettre au XIXe siècle*, Paris, Fayard, 1991.

[58] Pour une étude approfondie des secrétaires, voir tout le travail de Cécile Dauphin, Cécile Dauphin, *Prête-moi ta plume... : les manuels épistolaires au XIXe siècle*, Paris, ÉdKimé, 2000.

[59] Edouard Auguste Patrice Hocquart, *Le secrétaire de tout le monde : ou, La correspondance usuelle*, Paris, Théodore Lefèvre, 1881, p. 29.

[60] *Idem*, p. 37.

[61] Cécile Dauphin, *Prête-moi ta plume....*, *op. cit.*, p. 67.

[62] *Idem*, p. 75.

rendent visibles les barrières et les positions de supériorité, d'infériorité ou d'égalité[63]. »

Dans cette perspective, le lien de direction subvertit les hiérarchies sociales classiques et la direction épistolaire ne se glisse qu'imparfaitement dans les prescriptions des secrétaires. En effet, la situation sociale de chacun doit se fondre, en théorie, dans le lien de paternité spirituelle, dans les formules « mon Père » et « mon enfant ». Le cadre spirituel crée une autre façon d'envisager la relation sociale qui n'est pas prévue par les secrétaires. Quels sont les arbitrages graphiques opérés par les correspondant·es ?

Beaucoup choisissent, passés les premiers temps de la correspondance, d'adopter les codes visuels qui traduisent l'égalité, c'est-à-dire d'intégrer la vedette à l'intérieur de la première ligne. Mgr d'Hulst écrit à la marquise de Châteaurenard : « mon Enfant, je regrette bien de ne pas vous avoir dit que je prêchais[64] » sans lui donner la ligne. Pas de vedette non plus dans les lignes que la comtesse de Menthon envoie à Mgr Dupanloup. Ce n'est pas systématique cependant : Mgr Baudrillart laisse de son côté une ligne entre « chère fille en N.S. » et le corps de la lettre quand il écrit à Madame Rakowska. Il ne semble pas y avoir de règles précises et les choix sont variés, dépendant de l'identité sociale des correspondants et de leur degré d'intimité.

Cette absence de règles précises a pu contribuer à brouiller le statut du directeur de conscience et de la lettre qui lui est adressée. En effet, en l'absence de code particulier encadrant la direction de conscience, les protagonistes importent les logiques de la correspondance mondaine ou familiale, établissant ainsi une continuité pratique et matérielle entre une pratique traditionnelle de l'épistolaire et la pratique de la direction, diluant au passage la spécificité du lien qui unit au directeur.

Cette spécificité du cadre de la direction de conscience peut alors être mis de côté et les règles théoriques encadrant le lien directeur/dirigé·e enfreintes. La correspondance échangée entre Marie Rakowska et son directeur Mgr Baudrillart témoigne des difficultés qui peuvent surgir dès lors que l'autorité spirituelle du directeur est contrebalancée par les intérêts matériels qui lient les correspondant·es.

---

[63] *Idem*, p. 68.
[64] ADP, fonds Hulst, carton 2D3, 6, Mgr d'Hulst à Madame de Châteaurenard, Ascension, mai 1878.

Histoire de Marie Rakowska

Riche aristocrate polonaise, Marie Rakowska est installée à Paris, 12 rue Notre-Dame des Champs, à quelques pas de l'Institut Catholique de Paris et du confessionnal du père Baudrillart où elle a ses habitudes. C'est dans cette géographie parisienne des élites catholiques qu'elle évolue, entre visites des pauvres, conférences d'édification et vie mondaine.

Elle est veuve d'Auguste Rakowski (1843-1904) pour qui elle fait dire des messes. C'est un couple d'aristocrates polonais, sans doute émigrés dans les années 1860 dans le contexte de la « grande émigration » c'est-à-dire l'arrivée massive des élites polonaises en France. La correspondance ne permet pas de situer précisément leur date d'arrivée, mais Marie se plaint de son orthographe défaillante du français, sans doute liée à un apprentissage tardif de la langue. Le couple est suffisamment prestigieux et riche pour marier en 1889 leur fille, Marie-Emmanuelle, au vicomte François Merle de La Brughière de Laveaucoupet. Les Laveaucoupet sont une famille d'ancienne noblesse dont les hauts faits militaires sont bien connus. Le comte Jules de Laveaucoupet, père de François, débute sa carrière sous la Restauration avant de se mettre au service de Mac-Mahon puis du gouvernement versaillais qui écrase la Commune de Paris en 1871. Marie est la grand-mère de quatre petits-enfants, trois filles et un garçon. Les relations de Marie avec sa fille sont difficiles, en témoignent les multiples brouilles racontées dans la correspondance de 1907-1914. On trouve d'autres traces de conflits familiaux très lourds : Marie a en charge une petite « Marie-Christine », sa nièce, présentée comme « sa pupille ».

En 1907, Marie et le père Baudrillart se connaissent déjà depuis longtemps. C'est à l'occasion d'un problème de santé ponctuel qu'elle le sollicite : retenue chez elle, elle souhaite pouvoir lui écrire pour remplacer ses déplacements au confessionnal.

> C'est un acte de simplicité de vous adresser ces lignes. Il m'en a moins coûté de vous avouer mes fautes (pas toutes encore) qu'il ne m'en coûte de mettre sous vos yeux des fautes d'orthographe et de français. Vous êtes mon Père, vous l'avez promis (j'espère en Dieu n'en avoir pas d'autres jusqu'à ma mort), il faut me passer par cette petite humiliation ! Un jour, ou l'autre, j'aurai besoin de vous écrire : à certains moments on griffonne plus facilement sur

> le papier, qu'on mettrait en paroles, ce qui se passe au fond de l'âme ! Autorisez vous ce griffonnage, mon Révérend Père[65] ?

Très occupé, il commence par refuser :

> À peine ai-je le temps de lire toutes les lettres que je reçois. Quant à y répondre, celles qui exigent une réponse immédiate suffisent à me prendre le temps qui me reste. Je n'aurais donc aucun espoir de pouvoir vous diriger par correspondance. Néanmoins, puisque Dieu vous donne des loisirs forcés, vous pouvez m'écrire ce plan de vie que vous méditez et il me servira pour vous conseiller. Ce qui est important, c'est que vous ne vous laissiez pas emporter par votre imagination. Faites peu de choses, mais faites les réellement et bien. Deux ou trois œuvres très simples suffisent amplement à donner à votre vie un emploi utile et contribuant à l'œuvre capitale de votre sanctification. Faites donc votre choix, en particulier parmi les œuvres de votre paroisse, et donnez vous de bon cœur. Quant à l'esprit de renoncement, il viendra d'autant plus facilement que vous vous donnerez aux autres. J'ai lu les lettres de cette petite fille. Je crois que vous pouvez la laisser là où elle est pour cette année, puis vous verrez[66].

D'emblée, il semble clair que Madame Rakowska a posé des questions précises au sujet de sa vie : quelle attitude adopter ? Que faire de sa fortune ? Quelles activités favoriser ? La conversation en reste là ; tout du moins pour nous puisque nous n'avons pas la possibilité de savoir ce qui se dit jusqu'en 1908, date à laquelle Marie reçoit finalement l'autorisation d'écrire, ce qu'elle perçoit comme un privilège : « Quelle surprise ! Je ne m'y attendais pas, vous m'avez fait grand plaisir, en m'envoyant ce petit mot, et en me permettant de vous écrire[67] ! »

Cet échange épistolaire est aujourd'hui en partie conservé à l'Institut Catholique de Paris et offre une possibilité précieuse et rare de restituer précisément les échanges : la correspondance passive et active est disponible[68]. Leur relation se construit sur plusieurs modes de communication. Le canal épistolaire produit deux types de documents : la lettre, mais aussi la carte de visite, fréquemment utilisée pour donner une information simple ou avertir de l'heure d'un rendez-vous. Ces cartes sont bien souvent recouvertes d'écriture verticale et horizontale, recto-verso – elles font office de micro-lettres. En sus de l'échange écrit, dirigée et directeur se voient régulièrement : il est son confesseur attitré et le temps du

---

[65] 9 novembre 1907.

[66] 14 novembre 1907.

[67] 16 août 1908.

[68] La correspondance comporte plusieurs centaines de lettres divisées en deux parties « avant 1914 » et « après 1914. Je n'ai dépouillé que la partie 1907-1914, le tout représentant un volume considérable et sortant de mes bornes chronologiques. L'intégralité des lettres citées dans ce zoom provient d'un fonds conservé aux archives de l'Institut Catholique de Paris, fonds Baudrillart, RBA35. Pour cette histoire, je ne citerai désormais plus que la date de la lettre.

confessionnal se prolonge dans celui de la conversation au dîner ou déjeuner. Enfin, un dernier mode d'échange est celui des écritures qu'on pourrait dire « parallèles » : des exercices spirituels écrits, c'est-à-dire des grilles d'examen de conscience[69], des compositions sur des thèmes spirituels, *etc*.

Des attachements spirituels et des intérêts matériels

Marie s'attache très vite à la direction qu'elle reçoit. Elle guette les lettres, sollicite des visites, et les échanges sont ponctués de déclarations d'affection. Revenant sur la première année de direction, elle écrit en 1911 :

> Je me suis donc attachée, à vous, profondément, pourquoi le cacherais-je, pouvait-il en être autrement ; vous ayant dévoilé toutes mes misères, aspirant de votre direction, à cette vie sublime : active et surnaturelle dont vous me donniez l'exemple, de retour au devoir, d'une existence toute de sacrifice et d'abnégation ! Mon âme avait besoin d'un tel Père pour marcher dans les voies de Dieu !

À l'encontre de ce que préconisent les ouvrages encadrant la pratique de la direction, elle relie directement son bien-être et son progrès à la personne de son directeur, c'est-à-dire qu'il n'est plus pour elle un moyen de progrès mais le but du progrès : elle cherche à lui plaire. Cette « personnalisation » de la direction s'accompagne de multiples cadeaux et compliments.

> Mon état moral est bon, Dieu me soutient, par sa grâce ! Je suis calme, heureuse, satisfaite de tout, depuis que je me suis déchargée *de ma volonté propre* entre les mains de Dieu et les vôtres mon Père ! C'est incroyable, combien cet acte si simple m'a donné de force : mes désirs sont tombés, mes idées personnelles et égoïstes ont changé[70].

Elle ne cesse de lui envoyer de l'argent, des ouvrages, des caisses de friandises, à tel point qu'il lui demande de cesser : « Vous êtes mille fois trop bonne ! Vous aviez déjà dépassé la mesure par votre envoi de l'autre jour et vous récidivez ! Surtout pas de bonbons, c'est assez de gourmandises comme cela[71]. »

Cet attachement personnel et la « remise de soi » et de son âme auprès d'un directeur de conscience sont précisément les risques énumérés par les manuels de confession et direction. Les motivations de Marie deviennent peu discernables lorsqu'elle s'investit dans les activités charitables de son directeur : elle dit à plusieurs reprises chercher à lui faire plaisir.

[69] Voir cette grille reproduite au chapitre 8.
[70] 25 août 1909.
[71] 23 octobre 1910.

C'est ici que la relation spirituelle personnelle s'inscrit dans un réseau charitable plus large tissé autour du père Baudrillart. Elle soumet à son directeur ses projets et ses activités philanthropes, et ce dernier essaie de l'orienter vers les personnes qui en ont le plus besoin. On peut parler d'une véritable collaboration charitable. Cet usage débute à l'occasion du jour de l'An 1907 :

> Permettez-moi, mon révérend Père, de ne pas déroger à une ancienne habitude de donner, à l'occasion du jour de l'An, une petite aumône pour les pauvres, ou *les œuvres*, de mon directeur… vous devez bien avoir des pauvres comme nous ? L'attribution sera mieux faite par vous mon Père[72].

Dès lors, elle prend l'habitude de faire passer ses dons par le biais de son directeur. Il la met en lien avec les plus précaires. Il la charge par exemple de financer la pension d'un « petit cheminot », à hauteur de trente francs : « Je n'ai pas oublié le petit cheminot, je n'oublie jamais ! Il m'a fallu consulter mes comptes, pour me rappeler du mois, comme nous partions plus tôt pour les vacances que d'habitude, je voulais joindre une petite offrande bi-annuelle pour les œuvres de Mgr[73]. ». Il précise toujours l'usage de l'argent envoyé : « Merci, chère madame et fille en N.S. ; votre billet a pris immédiatement le chemin de la demeure de deux pauvres vieilles filles très éprouvées ; il aura fait trois heureux, elles et moi[74],... ». Lorsqu'elle est autorisée à visiter les familles pauvres, elle lui écrit des compte-rendus des visites qu'il lui suggère « Je me garderai bien d'abandonner les hôpitaux et les pauvres, vous prie, Mgr, de m'en indiquer quelques-uns, pour les visiter, avant les vacances[75]. ». Il est consulté jusque dans les plus petits détails de l'organisation logistique : « Pour l'atelier de couture, il ne convient pas de l'établir dans la même maison que l'œuvre d'étudiantes. On évite aujourd'hui de réunir les petites ouvrières et les étudiantes[76] . »

Cette collaboration charitable se double de projets pour l'Institut Catholique de Paris dont le père Baudrillart est le recteur à partir de 1907. Il lui parle d'un projet de chaire destinée aux femmes et aux jeunes filles qui voudraient suivre des cours d'enseignement supérieur. Elle lui propose rapidement de prendre en charge le coût financier de l'opération. La décision est prise le 2 décembre 1911. Un échange permet de suivre la conversation :

---

[72] 1er janvier 1908.
[73] Carte non datée « Lundi soir ».
[74] Billet non daté.
[75] 9 juin 1911.
[76] 30 mai 1912.

> Je suis on ne peut plus heureuse de vous avoir fait plaisir ! Ne parlerai pas de la reconnaissance que je vous dois, le souvenir du cœur ne se paie pas avec de l'argent […] Il y a longtemps que le désir de faire quelque chose pour l'Institut Catholique me hantait ! Comment aurais-je osé m'avancer, avec si peu ? Ma goutte d'eau, un grain de sable ! J'ai cependant tourné autour, plusieurs fois ; vous paraissiez ne pas comprendre ? Spontanée, je le suis pour le bien comme pour le mal, hélas[77] !

Il répond :

> Puisque je vous gronde quelquefois, c'est bien le moins que je vous dise aussi quand vous me faites plaisir. Or vous m'en avez fait un grand tout à l'heure. *Jamais* je ne vous aurais rien demandé pour l'Institut Catholique, car j'aurais craint d'abuser près de vous de mon titre de directeur. Mais il est évident que je ne puis qu'être très heureux de vous voir vous associer spontanément à ce qui est l'œuvre de ma vie. En outre, pour une catholique comme vous, femme d'intelligence et de foi, quelle belle œuvre que d'assurer à des jeunes filles et à des jeunes femmes un cours supérieur de religion ! Si cela est votre œuvre, vous ne paraitrez pas les mains vides devant Dieu, et toutes celles dont vous aurez affermi la foi viendront, au dernier jour, rendre témoignage en votre faveur devant le juge suprême[78].

Une carte du 4 décembre 1911 mentionne un premier versement de 500 francs. Tous deux réfléchissent ensuite au nom à donner à la chaire. Baudrillart écrit :

> Quant au nom donné à la chaire, il importe de réfléchir :
> 1° Pour ne pas provoquer le mécontentement de votre fille et de votre gendre
> 2° Parce qu'il faut des précautions pour assurer l'avenir
> Mais nous avons le temps d'y penser[79].

La conversation se poursuit longuement. La fondation de la chaire est assurée par des modifications testamentaires ; Madame Rakowska s'engage à verser immédiatement 1500 francs. Elle insiste sur le caractère exceptionnel de son geste indiquant qu'il s'agit d'un sacrifice financier.

> Mgr, mon Révérend Père,
>
> Je suis *très contente de ce que j'ai fait*, parce que c'est une œuvre magnifique et durable ! Je vous remercie, Mgr, de m'avoir attachée *davantage encore* à l'Institut Catholique ! J'aime bien mieux ça, que de m'occuper des peintresses de Montmartre ! Le fil, qui me rattache aux œuvres de l'Institut est mince, il est vrai, mais c'est à vous, mon Père, de me dire, la marche à suivre pour perpétuer ma donation […] Ne croyez pas, mon Père, que la gloire a été le mobile de mon acte, c'est plutôt l'affection ! J'aime tant, l'Institut Catholique ; j'y passe ma vie, de la messe du matin à celle du soir ! Peut-être qu'un jour ma fillette profitera des jours

[77] 2 décembre 1911.
[78] *Idem.*
[79] 4 décembre 1911.

> de jeunes filles. Aussi, ne croyez pas, que je désire voir mon nom figurer sur la liste… Ce que je vous propose, et qui me ferait plaisir, c'est que vous donniez, à cette chaire, le nom d'Alfred Baudrillart[80] !

Mais cette collaboration charitable ne se déroule pas sans heurts : une première dispute éclate en 1911. À partir de cette date, Marie prend de plus en plus de libertés à l'égard des conseils donnés par le père Baudrillart.

Une dirigée désobéissante

Trois sujets de conflits émergent en 1911 et deviennent récurrents : l'emploi de la fortune de la dirigée, son mode de vie et son attitude vis-à-vis de la petite Christine, douze ans, dont elle a la charge. Dès 1907, Marie cherche à modifier son mode de vie et aspire à une forme de vie religieuse. Au terme d'une première consultation de son directeur, il est décidé qu'il est préférable qu'elle reste vivre dans le monde. On envisage cependant un « noviciat » permettant d'accéder, après plusieurs mois, à la communauté des filles du Saint François de Sales. En octobre 1910, aucune démarche supplémentaire semble n'avoir été faite, le directeur jugeant que sa dirigée n'est pas prête. Les tensions se cristallisent au mois de janvier 1911 : il entreprend de lui expliquer qu'un usage modéré de sa fortune est nécessaire si elle veut envisager ensuite de vivre une vie de dépouillement. Marie réagit violemment :

> Le souvenir, évoqué par vous, des temps jadis, quand encouragée par le R.P.A *je noircissais impunément du papier*, fait courir ma plume ! Ces lignes : *Epilogue de mon histoire d'arlésienne*, m'ont été suggérées par un mot, de vous Mgr, qui m'a très vivement affectée. Il s'agit du vœu : *matière grave, pas suffisamment comprise* ?… Dans mon état de nervosité extrême, depuis mon veuvage, toujours fatiguée, malgré mon *aspect de santé*, qui trompe tout le monde ; exaspérée par les insomnies, et de véritables crises mentales, je me suis sentie, me sens *incapable* ! Je m'occupe d'œuvres ! Christine a été mêlée, à ma vie, en partie, à cause de cela ! Donnant *une somme importante*, à une œuvre *si belle* , je me croyais libérée, en quelque sorte, de donner de ma personne ! En outre, je donne, autant qu'il m'est possible, (souvent *plus*) pour différentes autres œuvres ! Est-ce manquer à la promesse que vous savez ? Je ne le croyais pas : « Qui donne, s'appauvrit ». Vous avez touché, Mgr, un point délicat ! .. Est ce mal de faire passer, par les mains de son Directeur, *quelques petites aumônes* ? Ne seront-elles pas mieux placées, que par tant d'autres ? Vous n'avez que faire, de mon argent, je le sais bien bien, mais enfin !…Votre délicatesse jusqu'à m'initier *à l'emploi* : est ce nécessaire ? … La grande affaire: quelques bonbons ! Un plaisir *pour moi* d'en offrir aux Enfants ! J'en donne bien *à d'autres* pourquoi pas à vous ? Est-ce vraiment si grave ? Il me faut être instruite, *à ce sujet*, pour ne pas manquer à mon vœu ? J'étais *sincère* en croyant que seules, *les dépenses personnelles comptaient* : cependant, *là encore* il y a des dépenses justes et nécessaires ? Rome, c'aurait été différent ! Mais j'y renonce, nous en

[80] 5 décembre 1911.

> reparlerons ! Surtout, les obligations de la situation ! Cette question a été agitée plusieurs fois : ou liquider ma situation, ou accepter les obligations qu'elle impose ? Vous m'avez souvent répété Mgr : « Le Bon Dieu ne vous demande pas de changer votre situation ; faites des efforts pour mortifier vos passions, changer votre caractère, Dieu ne vous demande pas autre chose pour le moment ». Si longue soit-elle, ma lettre n'est pas inutile, est ce vrai ? Vous êtes, *mon vrai Directeur*, je peux dire *unique dans ma vie* ; ainsi, que le meilleur des Pères pour moi ! Je sens le bien que fait, à mon âme, d'être suivie, *dirigée* avec tant de sagesse ; ainsi, mes efforts sont peut être lents, mais continus et appréciables ! Avec le P.Q., qui a un cœur excellent, nous avons fait joujou ; pour se moquer il me traitait de cénobite. Je sortais, alors, des mains d'un prêtre austère : l'abbé Bourbonne, *mystique exagéré*, surtout pour une âme neuve, sans expérience, sans instruction religieuse : il m'avait jetée dans une vie insensée, pour une jeune personne, vivant dans le monde ! Mon mari se fâchait, n'y comprenant rien ! Pour le P. Ch. j'étais une russe, une alliée à la France, une enfant gâtée ; la direction de mon âme, très ardente, très sincère, lui importait peu, il s'amusait, il ne prenait pas de décisions ! Les larmes que j'ai versées, à cette époque !… Je voulais quitter, ce bon Père, je le voulais absolument, nous nous étions suffisamment chamaillés, mais les Religieuses, qui se sont mêlées de ma direction, *sans en être priées*, ne le voulaient pas ! Nos malheurs communs : l'expulsion des Jésuites, l'installation des professeurs de l'Institut Catholique, rue du Regard, où j'habitais, le brisement de mon cœur, nous avaient, enfin, unis davantage avec le père Ch. Hier, déjeuner *intime* avec Melle Gevins ! Pourquoi avez-vous voulu m'enrôler *là dedans*, Mgr, sans connaître la Société, je ne l'ai jamais bien compris ? [...]
>
> Je déplore, le sort des âmes *convaincues et sincères* qui se font volontairement diriger par les femmes ! D'ici quelques temps ma protectrice quittera la Croix Rouge et la Société des F S C pour chercher fortune ailleurs : les Jésuites la grisent, en ce moment ! *Non, tout cela n'est pas sérieux, Mgr*[81] *!*

C'est une lettre d'une grande richesse pour comprendre la façon dont Madame Rakowska envisage le champ d'action légitime de son directeur. Elle lui reproche une conception trop étroite du vœu de vie modeste qu'il exige d'elle avant d'envisager une entrée dans la vie religieuse. Elle justifie ses dépenses par ses activités charitables qui légitiment ses écarts par rapport à l'idéal de vie modeste. On sent également qu'elle rejette l'interventionnisme de Baudrillart à ce sujet, se sentant insultée par les consignes pratiques qu'il paraît lui avoir donné. Elle entend ensuite rappeler à son directeur qu'elle est une dirigée de qualité car elle fait des progrès (« mes efforts sont lents, mais continus et appréciables ») et finit par rendre ses premiers directeurs responsables de ses défauts et de ses torts. Enfin, une dernière attaque vise directement les suggestions du père Baudrillart qui lui avait proposé d'entrer chez les filles du Sacré Cœur, communauté qui favorise l'émulation spirituelle féminine et qui autorise des formes de direction spirituelle entre femmes, ce que Marie récuse en dernière instance. Sur ce point, il faut noter que la correspondance regorge de notations relevant d'un violent anti-féminisme ; les femmes sont jugées « bonnes à repriser des chaussettes », et toute initiative ou élévation intellectuelle est dénoncée avec véhémence, qu'il

[81] 13 janvier 1911.

s'agisse des « peintresses » de Montmartre ou encore des femmes œuvrant à une meilleure formation des prêtres de Pologne. La réponse ne se fait pas attendre :

> J'ai lu votre lettre avec la plus grande attention ; elle contient beaucoup de bonnes choses. Ne vous tourmentez pas. Je vous ai trouvée préoccupée de mener *une vie quasi religieuse* et je vous ai proposé ce qui, en dehors des filles de Marie, me paraissait le mieux. Cela ne vous va pas ; c'est bien, mais vous n'êtes plus en âge de toutes autres choses. D'autre part, des vœux aussi sujets à interprétations diverses ne constituent pas pour un tempérament comme le vôtre, une véritable barrière et j'ai peur qu'inconsciemment vous teniez pas assez grand compte. Mieux vaut une vie bien réglée de bonne chrétienne. Dans les conditions ordinaires de l'existence qu'une vie où, suivant une expression que je recueille dans votre lettre, on semblerait *jouer à la religieuse*, sans l'être. Voilà pourquoi je vous ai dit : soyez très fidèle à votre règlement et à vos pratiques, mais ne sortons plus des conditions ordinaires de la vie chrétienne[82] .

Dès lors la question de son mode de vie ne cesse plus de susciter des conflits. Il s'oppose formellement, et à plusieurs reprises, à ses différentes démarches pour rejoindre des communautés. Elle n'en a cure et poursuit ses recherches. Il lui envoie un nouveau rappel à l'ordre en juin :

> Il est vrai que je vous ai dit qu'après l'espoir des Filles de St François de Sales, vous n'aviez plus à tenter autre chose de ce genre. Ni votre âge, ni l'indépendance avérée de votre [ill], ni les répugnances que vous avez éprouvées, ne permettaient d'espérer ailleurs plus de succès. Un *cadre* n'est décidément pas votre affaire[83].

Ce rappel à l'ordre est réitéré en août :

> Au point de vue spirituel, la grande affaire pour vous, c'est de sortir de l'agitation et des projets immodérées d'un mieux imaginaire. Faites aussi parfaitement que possible tout ce que vous avez à faire dans votre vie présente, *c'est tout ce que Dieu vous demande*. Il faut des signes bien extraordinaires pour changer totalement de vie à votre âge[84]

Une autre lettre, non datée, témoigne du durcissement du rapport de force :

> Votre lettre me fait beaucoup de peine ; après la crise que vous avez traversée au printemps dernier, vous aviez reconnu que vous aviez été l'objet d'une grande tentation et d'une manœuvre du démon qui voulait vous détourner de la voie de la perfection ; vous avez résolu d'aller coûte que coûte jusqu'au bout de votre épreuve et de prendre seulement au terme de

[82] 14 janvier 1911.
[83] 8 juin 1911.
[84] 10 août 1911.

> cette épreuve, *une résolution définitive le oui ou le non*. Et voici qu'aujourd'hui tout est de nouveau renversé ! Et vous n'aviez d'autres raisons que celles que vous avez déjà fait valoir. Réfléchissez encore et priez beaucoup. Evidemment il n'y a pas obligation de continuer. Mais il faut prendre bien garde que tous ces désirs de perfection ne soient qu'en imagination, en paroles, en velléités, et c'est ce qui serait si vous reculez devant le sacrifice vrai.

Le conflit gagne progressivement le choix des activités charitables et Marie commence à discuter les initiatives de son directeur, lui reprochant d'avoir donné son adresse à une femme modeste[85] ou encore de mal employer son temps en lui demandant de prendre en charge l'administration d'une société charitable :

> Il faut écrire des rapports, lire ces rapports, assister au conseil, prendre part à un ouvroir, rendre compte aux dames responsables, d'un tas de choses *etc etc*. Tout cela m'assomme ! C'est vieux jeu ! C'était bon quand les femmes n'avaient rien à faire ; pour les retirer des magasins et des frivolités mondaines ! Mais aujourd'hui, où on ne sait plus où donner de la tête, c'est assommant ! Je veux visiter les pauvres, leur parler, porter des secours, mais écrire des rapports, je n'en suis pas ! C'est du temps perdu[86] !

Une autre désaccord s'installe enfin au sujet de l'avenir de Marie-Christine, la jeune pupille de Madame Rakowska. Marie tient régulièrement des propos particulièrement durs à l'égard de la fillette, accusée de tous les maux (« paresse, indolence, gaspillage, à la manière d'une déséquilibrée [87] »). L'enfant sert d'alibi chaque fois que sa tante refuse de se plier à une demande de Baudrillart. Le prêtre la rencontre à plusieurs reprises, la confesse, transmet son avis dans la préparation à la première communion. Il lui donne également des conseils généraux en matière d'instruction religieuse. Il insiste sur la nécessité de ne pas abandonner la fillette, de ne pas la placer dans une institution éloignée :

> Quant à votre petite protégée, je suis inquiet, comme vous, de son avenir, d'après la tendance que vous découvrez en elle. Vous ne pouvez pas l'abandonner ; il n'y a qu'une chose à faire, la cultiver de votre mieux ; essayer de lui inculquer quelques sentiments profonds qui, même s'ils disparaissaient un jour, reparaîtraient plus tard et la sauveraient[88].

Il se prononce pour une éducation en partie chez elle, en partie en pension. Il lui conseille une pension à côté de chez elle. Mais Marie ne l'entend pas de cette oreille. Elle semble avoir déjà pris une décision quelques jours seulement après cette lettre puisqu'elle répond :

---

[85] 28 septembre 1911.
[86] Billet non daté, probablement fin 1911.
[87] 29 septembre 1911.
[88] 21 septembre 1910.

> Il me faut, Mgr, vous avouer toute la vérité ! Il n'y a ni caprice, croyiez le, ni coup de tête, moins encore : désir de me décharger sur les autres des responsabilités ! Comme vous me l'avez dit un jour ! Tout simplement, une impuissance physique, une faiblesse générale, m'obligent à remettre au couvent ma fillette ! J'ai beaucoup souffert cet été, moralement, ma santé s'en est ressentie : un brisement ! Je ne puis absolument plus faire, ce que je faisais, non seulement il y a six ans pour l'Enfant, mais il y a deux ans ! Au moment du lycée, des inondations, de la préparation à la 1ère communion, ce que je faisais alors, je ne pourrais plus le faire aujourd'hui ! Dieu m'avait donné une force de résistance extraordinaire ! Tout s'use, même les meilleurs santés ! Ni conduire la petite aux cours le matin, ni la ramener le soir, ni la promener jeudi et dimanche : tout cela est bien fini ! Ma santé s'y oppose formellement ! Christine a certainement des qualités, mais beaucoup de défauts insupportables à ma nature, si différente de la sienne ! Paresse, indolence, désordre, gaspillage, à ma manière d'une déséquilibrée ; gâtant les dons merveilleux, et l'intelligence que Dieu lui a donnés[89] !

Un mois plus tard, Marie-Christine est placée dans une maison enseignante de l'Immaculée Conception, au Luxembourg :

> Et Christine, mon cœur sent, que vous n'approuvez qu'à moitié, le choix de la maison d'éducation où elle a été placée ! Que pouvais-je faire, ou m'adresser, plus de pensionnats religieux en France ; l'éducation belge ne pouvait plus aller ! A 12 ans, on doit commencer l'instruction sérieuse, d'une Enfant qui se destine à l'enseignement ! La petite m'a donné des ennuis, incroyable, ces derniers temps, le fond de cette nature est vicieuse, c'est cela qui m'a décidée à ne pas la garder près de moi à Paris ! Les dispositions étranges de Christine, sont inquiétantes, pour l'avenir ; ses défauts détestables s'accentuent avec l'âge[90] !

À chaque fois que l'avis du directeur n'entre pas dans les vues de sa dirigée, celle-ci l'écarte. L'éducation de Marie-Christine, la gestion de la fortune, les activités charitables sont des exemples parmi d'autres. De son côté, le père Baudrillart cherche à apaiser les conflits sans y parvenir toujours, et ne cesse de céder du terrain. Son autorité spirituelle s'affaiblit au fil du temps, Marie Rakowska ne discernant plus la différence entre une pratique religieuse et un lien amical plus large.

Une autorité spirituelle affaiblie ?

Plusieurs indices suggèrent cet affaiblissement de l'autorité spirituelle du directeur. Tout d'abord, Marie est de moins en moins respectueuse des codes et des principes de la direction dont le but théorique est de permettre le progrès spirituel et moral. On la découvre convaincue que « Dieu seul change les cœurs » rendant inutile l'existence du directeur de

[89] 28 septembre 1911.
[90] 22 octobre 1910.

conscience. La lettre du 13 janvier 1911 est un véritable exercice d'auto-discernement, la dirigée définissant elle-même la juste attitude à adopter et invitant Baudrillart à l'accepter « telle qu'elle est » :

> C'est une Grâce spéciale, un instinct que Dieu m'a toujours donné merveilleusement, comme il lui plait ; *me laisser faire*, c'est tout ce que Dieu me demande ! Tout mon travail consiste, dans l'abandon *sans réserve* à la volonté du Divin Réparateur de toutes choses ! Pour sortir des ténèbres, j'ai lu, dans le temps, beaucoup de livres, étudié différents systèmes, était prête à changer, brusquement de vie, d'habitudes, *etc* ! … Pour être à Dieu, le voir, le sentir ! Mon intention était *des plus pures* ! Illusion, tout n'était qu'illusion ! Portant partout « le moi méprisable » je suis restée la même ! Dieu seul change les cœurs, les transforme ! Il n'a pas voulu changer le mien ! Est ce de ma faute, si je suis slave, marquée des défauts de ma race ? On me le reproche, pourquoi ? J'ai changé de patrie, je voulais me faire *une âme française*, croyant par ce moyen changer mon caractère bizarre ! Tout cela, je le voulais pour Dieu, pas pour les hommes ! Encore une fois, erreur, illusion ! Dieu seul connaît le secret de ma défaite ! Il faut tout accepter, me supporter *telle que je suis* ! Dieu m'a donné un ressort extraordinaire moral et physique mais il est trop tard pour changer, trop tard pour songer à désorganiser ma vie ! Pourquoi me suis-je attachée à la France ? Parce que *c'est en France que les yeux de mon cœur se sont ouverts*, à la vraie piété ! Ici, j'ai compris la vie intérieure, et commencé à chercher Dieu sérieusement. Tout le secret de mon affection est là[91] !

Elle adopte un ton de plus en plus libre dans les reproches qu'elle envoie à son directeur. Il lui demande, à l'été 1912, de profiter de ses vacances aux eaux pour emmener madame Piriou, une femme pauvre et malade dont l'état requiert des soins. En échange, cette dernière pourra rendre des services et tenir compagnie à Christine[92]. Mais le séjour se passe mal et Marie envoie une lettre lourde de reproches qui malmène son destinataire. Le père Baudrillart souligne alors le changement de cap qu'il compte imprimer à la direction de conscience :

> Je vous remercie de votre lettre ; la précédente m'avait fait *beaucoup de peine* et m'avait même vivement blessé, si je pouvais encore me blesser de quelque chose. Certes vous aviez le droit de vous défaire de Mme Piriou, de lui trouver toutes sortes de défauts, de me dire que je me trompais sur elle *etc etc* ; mais vous n'aviez pas le droit de me dire que je n'avais pensé qu'à elle et nullement à vous, ni à Christine, que j'avais empoisonné vos vacances et le reste. Si je vous ai recommandé Mme P, c'est parce que je l'estime, tout en reconnaissant ses défauts, comme j'estime bien d'autres personnes malgré leurs défauts, c'est parce que je pensais qu'elle vous rendrait service, c'est parce que je comptais aussi sur votre bonté pour cette personne souffrante et sans fortune. Cela rapproché d'autres incidents me persuade de plus en plus, qu'en dehors des avis purement spirituels, les pénitentes ne devraient jamais rien demander à leur directeur, et le directeur devrait se refuser à leur donner aucun conseil, hors de cette sphère[93].

---

[91] 13 janvier 1911.

[92] Lettre du 20 juin, non datée.

[93] Lettre du 11 septembre, non datée.

La lassitude perce dans les propos du directeur. Quels sont les « autres incidents » ? J'en ai relevé plusieurs. Certains sont particulièrement cocasses. Elle entre au confessionnal en se moquant à haute voix d'une femme jugée très laide qui venait de sortir. Tous deux reviennent sur l'épisode :

> Il faut que je vous explique, ma sortie, impertinente, au sujet de la Dame… Vous m'avez reprise avec tant de bonté et de douceur, j'ai mérité d'être secouée ! Lancer une sottise, irréfléchie, en entrant au tribunal de pénitence ! Je suis honteuse d'avoir agi ainsi, manqué inconsciemment de respect à mon directeur, mais la signification que vous pourriez peut être prêter à mes propos déraisonnables, n'est pas celle qu'elle avait en réalité !
>
> Etes-vous féministe, mon père ? Votre fille a *en horreur* le féminisme, quelqu'il soit ! Or, ces femmes, ces jeunes, ou vieilles filles, qui viennent à Paris, étudier la théologie scolastique, et autres hautes études, réservées exclusivement au cerveau des hommes, ne sont, à mon avis, pas intéressantes ! Je parle des polonaises, des slaves, si vous voulez ! Elles se bourrent de théorie, deviennent orgueilleuses, leur science n'est ni pratique ni productive, elles sont la plaie de la société ! Que ne se tournent-elles pas vers l'humble apostolat, qui est du domaine de la femme ? Vous savez que je suis une passionnée de la science ! Je voudrais l'instruction pour toutes les Femmes de l'Univers ! Suppléer à l'ignorance des prêtres, quel orgueil, quelle folie ! Ne le trouvez vous pas mon Père ? Est-ce le rôle de la femme ? Les prêtres sont en effet fort insuffisamment instruits, dans la Pologne russe ; mais leur caractère sacerdotal inspire la vénération et le respect […] Selon moi, elles feraient bien mieux de rester chez elles et de repriser les bas, que de se mêler à instruire des prêtres ! Cette science les rend plus impertinentes, plus excentriques, plus intolérables dans la société ! La science n'est vraiment admirable que quand elle est productive, créatrice ; celle qui exalte les cervelles des Femmes est dangereuse ! Quel chagrin, pour moi, que l'intelligence remarquable (qui d'ailleurs baisse beaucoup) de ma Christine, ne deviendra jamais productive. Elle rêvassera, lira, mollement, tout ce qui lui tombera sous la main ; la paresse l'entraînera, à de pires conséquences ! Je désapprouve toutes les Polonaises qui viennent ici chercher la science, non la piété ! Si elles voulaient, modestes institutrices, éducatrices chrétiennes, professeurs, refaire en Pologne l'éducation de la jeunesse ; elles mériteraient de la Patrie et de la Religion, elles seraient admirables ! Mais elles viennent ici, pour tout autre chose, croyez-le, mon Père[94] !

Il répond :

> Vous avez raison sur un grand nombre de points et votre lettre est très juste dans l'ensemble. Mais 1/ Cette dame est envoyée par son archevêque qui me l'a chaleureusement recommandée ; 2/ Elle, ni l'autre, ne se proposent de discuter avec les prêtres, ou de les humilier, du moins à ce qu'elles disent, mais de compléter de façon utile leur apostolat entravé par les refus; 3/ce n'était pas une raison pour entrer au confessionnal en me disant que cette personne était très laide ! car sa laideur ou sa beauté ne font rien à l'affaire ! Et vous, vous manquiez surement à la charité. Nous sommes d'accord, n'est-ce-pas[95] ?

Ce type d'épisode témoigne du glissement du lien de direction de conscience vers une relation moins précisément définie, en tout cas pour elle. Elle ose des plaisanteries au sujet de l'argent qu'elle lui donne :

---

[94] 12 novembre 1911.

[95] 12 novembre 1911.

> Si je vous ai répondu un peu vivement, c'est qu'il n'était vraiment pas gentil de votre part — surtout en pareil lieu, où la plaisanterie n'est pas à sa place — de supposer que je n'avais pas soin de l'argent de l'Institut catholique, ou que je ne le rendrais pas de ma bourse, si on venait à la voler chez moi. A part cela, c'est sans importance. mais vous voyez bien qu'il faut toujours surveiller votre premier mouvement, puisque, même avec vous, vous laissez échapper des paroles qui font peine, quoique vous ne le vouliez pas[96].

Il est même obligé de lui rappeler le juste usage du confessionnal : « il ne faut pas oublier que le confessionnal est un lieu sacré où s'administre et se reçoit le sacrement de pénitence. On n'y doit pas parler d'autre chose que de ses péchés et de l'état de sa conscience[97] ». Elle lui reproche de ne pas lui donner la priorité à l'Église. Il se défend :

> Au lieu de vous lancer toujours dans des suppositions désobligeantes, vous pourriez admettre que, si vous étiez trop occupée pour venir à 2 heures, je l'étais moi ce jour là à 7h 1/2, comme je vous l'ai fait dire. En général, je ne vais que tous les quinze jours au confessionnal le mercredi après la messe ; j'ai accordé cela à de pauvres jeunes filles surchargées de cours et d'occupations, parce qu'elles n'ont pas d'autres moments et qu'elles ont peu de moments[98].

Elle consulte le père Baudrillart sur des thématiques aussi diverses que ses placements financiers, l'achat de propriétés ou encore le choix des lieux de vacances ; elle cherche même à s'imposer à la tête des œuvres qu'il fonde[99]. Comment expliquer alors que celui-ci n'ait pas coupé court à la direction de conscience lorsqu'il est devenu très clair que toutes les règles étaient enfreintes ?

L'histoire de Madame Rakowska et d'Alfred Baudrillart nous montre comment cette pratique spirituelle peut évoluer au contact du « monde » et des intérêts matériels de chacun·e. La fortune de Madame Rakowska est une ressource considérable pour Mgr Baudrillart dans un contexte où il paraît avoir des difficultés à tirer l'Institut Catholique de Paris d'une impasse financière[100]. Une addition rapide permet de mesurer l'investissement financier de la dirigée auprès du directeur : près de 2500 francs sont mentionnés pour l'année 1911, sans

---

[96] Carte du 20 novembre.

[97] Carte du 12 juin.

[98] 1er octobre 1911.

[99] Carte du 30 mai.

[100] « Mais il y a deux gros obstacles. Le premier vient de moi, déjà surchargé d'occupations et obligé de chercher beaucoup d'argent pour l'institut catholique, je ne puis ni ne veux me mettre une fondation sur les bras qui prendrait encore de mon temps et détourneraient une partie des fonds, alors que j'ai peine à arracher l'institut catholique du gouffre du déficit. » AICP, fonds Baudrillart, RBA35, carte du 29 février (sans doute 1911).

compter les petits gestes hebdomadaires et le jour de l'An, les dons en nature et ce qui est reçu des pauvres quand elle visite. Cela correspond à cinq ou six fois le salaire moyen annuel d'un facteur ou d'un paysan[101]. Alfred Baudrillart ne peut se permettre de perdre une telle manne qui finance ses projets philanthropiques et l'aide à consolider la situation de l'Institut Catholique de Paris. Au-delà de l'effort charitable auquel un directeur est tenu à l'égard de sa dirigée, il est clair qu'il n'a pas toute latitude pour rompre le lien de direction ou même pour mécontenter Madame Rakowska. De cette façon, le rapport de force qui devrait prévaloir dans la relation au profit du directeur s'érode jusqu'à disparaître, la dirigée choisissant dans le discours tenu les éléments qui lui conviennent et rejetant les autres. Quelle autre solution pour Alfred Baudrillart que de s'en tenir à un dispositif particulièrement souple dans laquelle la dirigée évolue selon son bon vouloir ?

On voit ainsi que les directeurs de conscience, en dépit de l'autorité spirituelle et symbolique qui devrait les dégager de ces considérations temporelles, participent de formes d'échanges qui peuvent contribuer à miner leur influence, au nom d'intérêts qu'ils jugent plus importants.

[101] Jean Heffer, Jean-Marie Chanut et Jacques Mairesse, « La culture du blé au milieu du XIXe siècle : rendement, prix, salaires et autres coûts » , *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, tome 41, n° 6, 1986, p. 1273-1302.

II Une ambiguïté entretenue par les directeurs : l'exemple des négociations de mariage

La participation à la vie mondaine des directeurs de conscience peut contribuer à créer une ambiguïté sur la nature et les limites du pouvoir du directeur. Cette incertitude est entretenue directement par des prélats qui acceptent de participer à l'organisation des mariages. Les liens de direction de conscience sont mis au service de la construction de corpus de connaissances sur l'état du marché matrimonial[102]. Directeurs et dirigé·es construisent des espaces de circulation de savoirs et de biens, de demandes de faveur, de services rendus. Cette dimension de la direction de conscience atteint son paroxysme si l'on s'intéresse à la place du lien entre directeur et dirigé·e dans la circulation des savoirs qui concernent le marché matrimonial. La direction de conscience est alors pleinement mise au service de l'arrangement d'unions conjugales réussies : elle est mobilisée par les acteurs pour accéder à des informations et pour peser dans les choix des personnes concernées, familles et jeunes gens. Les directeurs paraissent y prendre une part active : ils suggèrent des noms, transmettent des informations, influencent les décisions.

Les échanges nés de la direction de conscience sont des ressource mises au service des négociations de mariage, du côté des directeurs comme des dirigé·es (A). L'autorité spirituelle peut être mobilisée pour exercer des pressions sur les différent·es protagonistes (B). Cet investissement des directeurs de conscience s'explique par une demande sociale exigeante mais aussi par la possibilité pour eux de défendre leurs intérêts en participant aux négociations (C).

[102] Caroline Muller, « Un secret bien partagé. La place du directeur de conscience dans les négociations de mariage d'une famille noble (seconde partie du XIXe siècle) », *Genre & Histoire* [En ligne], 18 | Automne 2016, mis en ligne le 07 février 2017, consulté le 06 mars 2017. URL : http://genrehistoire.revues.org/2558

A Le directeur de conscience au service des stratégies matrimoniales des familles

Les familles peuvent mobiliser le réseau de leur directeur de conscience lorsqu'elles préparent leur mariage de leurs enfants. Les informations que le directeur de conscience détient sont particulièrement précieuses : elles sont inaccessibles par d'autres biais ; elles sont protégées par le secret ; elles sont sûres car elles ont été obtenues dans un cadre qui garantit, en théorie, leur authenticité.

1. Le directeur de conscience, relais et filtre des informations

Prendre des renseignements

La correspondance avec le directeur permet de prendre des renseignements et d'en donner. On retrouve cela dans plusieurs correspondances du corpus[103]. Le directeur de conscience agit comme un relais et filtre les informations ; son autorité et son influence garantissent, auprès des acteurs, la valeur et la validité de ces informations. De la prise ponctuelle de renseignements à la demande au directeur de « s'en occuper », les directeurs de conscience font l'objet de toutes sortes de sollicitations. Si cette place des intermédiaires est bien connu des historien·nes[104], on voit peu apparaître dans leurs études l'importance du directeur de conscience, *en tant que directeur de conscience* et non seulement en tant que prêtre : c'est bien sa position à l'interface de l'intimité des familles et de leurs pratiques mondaines qui justifie d'avoir recours à lui. C'est donc bien l'ambiguïté de leur position qui leur permet de tenir ce rôle.

Mgr Dupanloup est au centre d'un réseau de direction de conscience étendu : il est tout à la fois intégré à cette société des apparences que constitue le monde de l'aristocratie des années 1840-50[105] mais aussi observateur et acteur de ses secrets par la pratique de la direction

[103] Correspondances Dupanloup, Hulst, Janvier, Baudrillart.

[104] Patricia Mainardi, *Husbands, wives, and lovers : marriage and its discontents in nineteenth-century France*, New Haven, Yale University Press, 2003 ; Cécile Dauphin, Arlette Farge et Ecole des hautes études en sciences sociales. Groupe d'histoire des femmes, *Séduction et sociétés : approches historiques*, Paris, Seuil, 2001 ; Leonore Davidoff et Catherine Hall, *Family fortunes: hommes et femmes de la bourgeoisie anglaise, 1780-1850*, traduit par Christine Wünscher, Paris, la Dispute, 2014.

[105] Anne Martin-Fugier, *La vie élégante ou La formation du Tout-Paris : 1815-1848*, Paris Fayard, 1990.

de conscience. À l'intérieur de ce réseau, chacun·e sait que Dupanloup possède un accès privilégié à l'intimité des familles. Par ailleurs, les relations de proximité des uns et des autres sont également connues de tous : on sait qui solliciter pour transmettre une information à une autre personne. Dans cet univers d'interconnaissance, Mgr Dupanloup est précieux pour la famille de Menthon car il apparaît « au centre de {leurs} relations[106] ». Cette capacité à toucher de larges cercles des élites, combinée avec un accès privilégié aux informations privées des familles, font de lui un interlocuteur de choix pour mener à bien les mariages de Marie et de René de Menthon. Tout d'abord, la comtesse lui demande de proposer des noms de jeunes personnes qui conviendraient à Marie et René : « Mon Père, ne m'aiderez-vous pas à marier ma pauvre petite Marie[107] ? » Cette demande suggère que Dupanloup possède une vision d'ensemble de l'état du marché matrimonial[108] tandis que les informations des Menthon seraient partielles et dépendraient étroitement de leurs connaissances et parents. Le rôle du directeur est ici de compenser cette connaissance imparfaite des projets des familles avec lesquelles une union serait envisageable. Cette confiance dans les noms que Dupanloup pourrait proposer s'appuie sur la connaissance qu'il a des autres familles mais aussi sur sa compréhension du contexte familial des Menthon et de leurs critères de choix, connus grâce à ses échanges avec la comtesse et d'autres membres de la famille[109]. Ce cumul de savoirs légitime sa compétence d'intermédiaire.

Les directeurs s'appuient alors sur leur réseau pour trouver les renseignements demandés. Le père Olivaint interroge madame Levavasseur :

> Vous m'obligeriez bien si en venant, ou avant par une petite lettre, vous pouviez de nouveau, et encore plus confidentiellement, si possible que la 1ère fois, me procurer quelques renseignements sur la petite Mériage et le jeune d'Héremberg. Que fait cet enfant en ce moment ? Est-il malade ? Va-t-il en classe quelque part ? Quelle existence mène-t-il[110] ?

En 1906, le père Janvier s'inscrit dans le même type de dispositif de circulation des informations. Il est chargé de faciliter différents mariages. La comtesse de Lafayette lui écrit : « J'ai absolument besoin de vous voir pour une affaire concernant un mariage pour mon fils

---

[106] ASS, fonds Dupanloup, Arthémine de Menthon à Mgr Dupanloup, 10 juillet 1859.
[107] ASS, fonds Dupanloup, 5 février 1860.
[108] Alain Desrosières, « Marché matrimonial et structure des classes sociales », *Actes de la recherche en sciences sociales*, tome 20, n° 1, 1978, p. 97-107.
[109] Mgr Dupanloup correspond aussi avec René, Bernard et Alexandre de Menthon.
[110] AFJ, fonds Olivaint, H 01 32 D, Pierre Olivaint à madame Levavasseur, 12 décembre 1864.

aîné dont vous aviez eu la bonté de vouloir bien promettre de vous occuper[111]. ». Il joue ce rôle pour d'autres familles. Il écrit à Ghislaine de Lestrange, sa dirigée, au sujet de son neveu Pierre. Elle lui répond :

> Mon neveu et les siens ont la meilleure situation familiale du Poitou, mon beau frère s'est trouvé implanté là par son mariage mais la famille de Jean est originaire du midi (Gard). il y a encore là la branche aînée des S de V qui y possède depuis bientôt 40 ans le vieux château qui ferait de Pierre un très joli mariage […] Il a une vraie valeur, morale et intellectuelle, c'est un agriculteur distingué très bien posé en Poitou, et il aura au bas mot cinquante mille livres de rente. J'aime peu ces questions de gros sous, mais à l'heure qu'il est où l'on se cote souvent par francs et par centimes il vaut peut être mieux le dire. Je ne vous redis pas le bien que je pense de Pierre parce que je crois que vous l'appréciez [...] Pierre n'a contre lui que son peu de fortune tout le reste je puis le dire en toute franchise : antécédent de santé, d'honorabilité, de dignité de vies des ascendants est parfait. Quand on connaît un peu la vie et les secrets des familles, il est rare de trouver l'équivalent à tous ces points de vue. Il me semble. On peut dire cela sans nommer Pierre. Bien entendu pour lui, la personne ferait beaucoup, j'entends, il faudrait que la jeune fille lui plût[112].

C'est la question des « secrets des familles » qui doit retenir notre attention ici : le recours au directeur de conscience est un moyen d'obtenir des informations inaccessibles.

2. Direction de conscience et « secret des familles » : définir la juste « extimité[113] »

Lever le secret

La mission dévolue aux directeurs par les familles est d'identifier les « faiblesses » des personnes avec qui un mariage est envisagé. Ces faiblesses peuvent être cachées : la question de la santé, particulièrement, préoccupe beaucoup les familles et n'est pas aisée à juger de

[111] APDF - V - 4 - Janvier - 300 - Lafayette, comtesse de Lafayette au père Janvier, 25 mars 1906.

[112] APDF - V - 4 - Janvier - 300 – Lestrange, Ghislaine de Lestrange au père Janvier, 6 décembre 1906.

[113] Ce terme a été forgé par le psychiatre Serge Tisseron et repris par plusieurs études s'intéressant à l'écriture de soi, en ligne ou ailleurs. Il s'agit de rendre accessible à tous certains aspects de soi relevant traditionnellement de l'intimité. « Je propose d'appeler « extimité » le mouvement qui pousse chacun à mettre en avant une partie de sa vie intime, autant physique que psychique. Ce mouvement est longtemps passé inaperçu bien qu'il soit essentiel à l'être humain. Il consiste dans le désir de communiquer sur son monde intérieur. Mais ce mouvement serait incompréhensible s'il ne s'agissait que "d'exprimer". Si les gens veulent extérioriser certains éléments de leur vie, c'est pour mieux se les approprier en les intériorisant sur un autre mode grâce aux échanges qu'ils suscitent avec leurs proches. » Serge Tisseron, *L'intimité surexposée*, Paris, Hachette littératures, 2002. On peut mobiliser cette notion pour décrire le processus qui pousse les familles à espérer une forme de circulation d'informations données dans le cadre de l'échange intime de la direction de conscience. L'extimité vise à construire une estime de soi et une identité ; je propose d'en faire ici une lecture collective, postulant que cela peut être un moyen pour un groupe, et non un individu, d'accéder à une reconnaissance sociale et des ressources. Voir les travaux de Serge Tisseron mais aussi la page Wikipédia qui propose une synthèse : https://fr.wikipedia.org/wiki/Extimit%C3%A9

l'extérieur dans un contexte où les secrets du corps font l'objet d'une grande discrétion. « L'honorabilité » et la « dignité de vie des ascendants » sont tout aussi difficiles à évaluer. Cette vertu familiale est primordiale, à la fois sur le plan symbolique— l'honneur — mais aussi pour des raisons pratiques : il s'agit d'éviter un mariage avec une famille qui aurait des problèmes de santé héréditaires. Lorsque le père Janvier la consulte, Ghislaine de Lestrange comprend tacitement le sens de sa demande : elle l'informe sur la fortune de son neveu mais insiste bien plus sur la bonne santé et l'honorabilité ancienne de la famille. La même logique se retrouve dans les demandes de la comtesse de Menthon au sujet de René et Marie. Elle interroge Dupanloup :

> Mais je vous prie surtout, mon Père, de mettre quelqu'un de très habile, à rechercher s'il n'y a pas des points essentiels qui soient faibles. Soit sur la fortune soit sur la jeune fille, l'infirmité, la santé, *etc*. A-t-elle aussi de l'énergie ? C'est une chose que vous jugeriez facilement si on vous la faisait voir […] Veuillez, mon Père, ne pas prendre la peine de me répondre à tout cela, mais vous en faire rendre compte par quelqu'un qui ait un bon jugement l'œil de l'esprit bien avisé. Si par hasard on vous remettait une notte [*sic*] la dessus et que vous jugiez à propos de me l'envoyer, je la recevrais avec beaucoup de reconnaissance[114].

La comtesse juge nécessaire d'examiner la situation de la jeune femme au-delà de ce qui en est dit et estime que son directeur de conscience peut avoir accès à des savoirs cachés. Cet accès peut être soit direct, soit — dans ce cas précis — à nouveau médiatisé par une tierce personne du réseau de Dupanloup. Cette recherche d'informations apparaît suffisamment cruciale pour que la comtesse aille jusqu'à demander à son directeur une trace écrite, « une notte (sic.) » synthétisant le fruit de ses investigations. Les directeurs de conscience détiennent des savoirs sur les familles qui sont extrêmement précieux pour éviter de perdre du temps ou de se hasarder dans des entreprises périlleuses : ils connaissent l'état des fortunes et des corps par delà les apparences.

Le recours aux directeurs de conscience s'expliquent aussi par l'idée que les informations qu'ils fournissent sont fiables. Elles ont été recueillies dans un cadre qui ne laisse pas, en théorie, de place à la tromperie. En effet, les échanges qui s'inscrivent dans la direction de conscience sont en principe soumis à une exigence de transparence des dirigé·es vis-à-vis des directeurs : la parole qui naît de l'aveu et/ou de l'examen de conscience est

[114] ASS, fonds Dupanloup, Arthémine de Menthon à Mgr Dupanloup, 16 janvier 1862. On sent percer tout une conception médicale de la bonne santé autour du concept « d'énergie ».

sacralisée[115]. C'est cela qui donne un tel crédit aux informations transmises par les directeurs. Cette parole est protégée par le secret. La logique à l'œuvre ici est donc paradoxale : la confiance que l'on place en le directeur repose, dans une certaine mesure, sur sa capacité à discerner les informations qu'il peut faire circuler et extraire du cadre de l'échange verrouillé par le secret.

Protéger le secret

Cette notion de secret est essentielle dans la compréhension du fonctionnement du marché matrimonial. Au fil des démarches, il est nécessaire d'avancer masqué. Cette nécessité est rappelée à plusieurs reprises par les différents familles : « Dites-nous un seul mot qui éclaircira notre horizon, le rapproche même et nous rende à l'avance reconnaissance. Ecrivez-moi le mot de votre main, l'insu de tous les du Boys, car il n'y a point d'innocens [*sic*] quand vous êtes en cause[116]. » Les directeurs eux-mêmes insistent sur la confidentialité et sur la nécessité de voiler les noms.

Il s'agit d'abord d'éviter que les jeunes gens soient mis au courant des démarches de leurs familles : au cas où le projet n'aboutirait pas, c'est un moyen de les préserver de la violence d'un rejet ou de rêveries trop hâtives. Par ailleurs, de lourds intérêts économiques sont en jeu ; une union est une négociation financière dans laquelle chaque partie cherche à défendre ses intérêts. Il convient donc de ne pas risquer de fausser la négociation en laissant trop entrevoir ce que chacun est prêt à avancer. Le secret est d'autant plus de mise qu'un échec des discussions est toujours possible. En effet, l'échec d'un projet matrimonial, s'il vient à être connu, compromet le succès des projets suivants. Les familles peuvent s'interroger sur les motifs cachés de l'échec initial et en tirer des conséquences pour leurs propres projets d'union. La réputation du lignage est engagée dans chaque union contractée. C'est la raison pour laquelle les médiateurs sont absolument indispensables sur ce marché matrimonial, et les directeurs de conscience représentent des intermédiaires fiables : ils sont rompus aux usages qui prévalent dans les mois qui précèdent un mariage.

---

[115] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants : cours au Collège de France (1979-1980),* Paris, EHESS, 2012.

[116] ASS, fonds Dupanloup, lettre non datée, probablement de juin 1861. La comtesse entend par là qu'il convient de garder la plus grande des discrétions même vis-à-vis des Du Boys qui sont pourtant une famille amie.

La participation des directeurs de conscience aux négociations de mariage témoigne à la fois de leur insertion dans les cercles des élites et de la confiance qui leur ait témoignée : on juge qu'ils connaissent parfaitement les codes de conduite à respecter dans ce type de négociation. Mais ils ne sont pas seulement mobilisés pour obtenir des renseignements précis tirés sur leur connaissance de l'intimité des familles : on souhaite aussi qu'ils usent de leur autorité spirituelle pour influencer les décisions des jeunes gens et de leurs familles.

B Et Dieu entre dans la négociation. Discernement et choix matrimoniaux

Influencer les jeunes gens à marier

Intermédiaire essentiel avec les interlocuteurs extérieurs, le directeur peut aussi être sollicité dans le cadre des relations internes à la famille. Dans un contexte où « les intérêts qui sont en jeu priment sur toutes les préoccupations personnelles[117] », la comtesse de Menthon demande à plusieurs reprises à Mgr Dupanloup d'intervenir directement auprès de Marie et de René, et d'exercer des pressions sur eux pour qu'ils se conforment aux choix de leurs parents. Dans la noblesse et la bourgeoisie, la question de « l'inclination » et de la naissance de l'amour est conditionnée à de nombreux critères préalables[118], et, en dépit des critiques multiples qui se développent à l'encontre des mariages arrangés[119], ceux-ci restent la norme. Une fois les conditions matérielles remplies, « L'important dans un mariage est que l'amour soit possible et l'estime bien assurée[120] ». Si les parents n'entendent pas forcer leurs enfants à se marier, ils cherchent cependant à influencer leurs choix.

Pour cela, l'intervention du directeur de conscience, et/ou du confesseur, est un atout considérable. Dans la famille de Menthon, Mgr Dupanloup est aussi le directeur de

---

[117] ASS, fonds Dupanloup, 20 mars 1861.

[118] Sur le régime affectif qui prévaut dans les mariages arrangés, voir Eva Illouz et Frédéric Joly, *Pourquoi l'amour fait mal : l'expérience amoureuse dans la modernité*, Paris, Seuil, 2012. Sur les critères de choix d'un parti dans les élites, voir Adeline Daumard, « Affaire, amour, affection : le mariage dans la société bourgeoise au XIXe siècle », *Romantisme,* tome 20, n°68, 1990, p. 33-47. Plus spécifiquement sur la noblesse, voir *Elizabeth C MacKnight, Aristocratic families in republican France, 1870-1940*, Manchester ; New York, Manchester University Press, 2012.

[119] Adeline Daumard, « Affaire, amour, affection : le mariage dans la société bourgeoise au XIXe siècle », *art*. cité.

[120] ASS, fonds Dupanloup, 6 février 1862.

conscience de René[121]. Il est proche de Marie qu'il dirige après son mariage. La comtesse de Menthon lui demande d'influencer René et Marie dans le sens des désirs familiaux. À propos d'une proposition intéressante reçue par Marie en 1858, elle écrit à Dupanloup : « Je me permets de vous écrire pour vous mettre au courant, et vous prier d'agir quand l'occasion vous en sera donnée. Je mets en vous pour cette pauvre enfant ma plus grande espérance, car non seulement elle se décidera très facilement au premier conseil que vous lui donnerez, mais encore le conseil si vous lui dites votre vocation est là lui servira en quelque sorte de passeport et d'excuse près de son Père pour accepter tout simplement[122]. ». Elle formule la même demande répétée au sujet de René. Après l'échec d'une première négociation, René refuse de participer à de nouvelles démarches. La comtesse presse Dupanloup d'intervenir : « Je vous supplie de le mander près de vous, car il faut obtenir de lui une explication franche ! Peut être a-t-il de très bonnes raisons pour devoir ne pas songer à se marier ? Qu'il vous confie ses raisons, et vous nous direz une fois pour toutes : Mes amis laissez cela à Dieu et ne vous en occupez absolument plus[123] ! »

L'attitude de la famille montre à quel point les jeunes gens peuvent également faire l'objet de pressions[124]. On pourrait ainsi appliquer le propos de Gabrielle Houbre à la situation de René : « C'est toute l'ambiguïté qui caractérise le mariage des demoiselles dans cette première moitié du XIXe siècle : certes elles ne sont plus contraintes, comme encore parfois durant l'Ancien Régime, à épouser qui leur répugne, mais elles se trouvent néanmoins irrésistiblement entraînées dans la spirale du mariage, lequel sanctionne « naturellement » leur destinée[125]. ». L'intensité de ces pressions dépend étroitement de la situation familiale. On en perçoit les effets dans les journaux de jeunes filles[126].

Dans le cas de René, « il est l'unique tige sur laquelle on peut fonder l'avenir de la famille, et l'intérêt que nous mettons à son mariage est le plus puissant, entre tous les intérêts

[121] ASS, fonds Dupanloup, 2 octobre 1862.

[122] ASS, fonds Dupanloup, lettre de la Toussaint 1858.

[123] ASS, fonds Dupanloup, Arthémine de Menthon à Mgr Dupanloup, 31 janvier 1862.

[124] Anne Verjus met en évidence cet aspect au sujet d'un jeune homme de la famille qu'elle étudie, le « cousin Tempier » : il s'était marié « par pure complaisance pour ses parents » et avait fini par se suicider. Voir « « Combien les demoiselles sont difficiles à marier... » Un mariage arrangé à l'époque du Code Civil », dans Stéphane Gougelman, Anne Verjus (dir.), *Écrire le mariage en France au XIXe siècle*, Saint-Étienne, PUSE, 2017, p. 109-134.

[125] Gabrielle Houbre, *La discipline de l'amour: l'éducation sentimentale des filles et des garçons à l'âge du romantisme*, Paris, Plon, 1997, p. 228.

[126] Caroline Muller, « "Je crois que je l'aimerai de tout mon cœur" Le rôle du journal de jeune fille dans la préparation des mariages (XIXe siècle, France) », dans Stéphane Gougelman, Anne Verjus (dir.), *Écrire le mariage en France au XIXe siècle*, Saint-Étienne, PUSE, 2017, p. 311-328.

mondains qui puisse justement préoccuper des parents[127]. ». Alexandre de Menthon et la comtesse n'ayant pas eu d'enfants, c'est la transmission – et la pérennité - du nom et du patrimoine qui sont en jeu. Ces filiations concrète et symbolique sont au cœur de la « culture d'ordre » nobiliaire[128]. Afin de rendre ce dispositif de pression encore plus efficace, Arthémine écrit elle-même une lettre à René que Dupanloup doit faire passer pour la sienne ; elle lui expédie certaines lettres qu'elle reçoit de son neveu pour qu'il puisse ajuster son discours.

Les correspondances de direction révèlent des réseaux féminins qui président, en collaboration avec les directeurs, à l'élaboration des mariages. Dans un contexte où le mariage est « la grande affaire de la vie sociale[129] », les femmes sont dans les familles aristocratiques des courroies de transmission des informations et les garantes de la cohésion de la famille et de la fluidité des relations avec l'extérieur. Plusieurs travaux ont montré leur exclusion progressive de la vie économique à partir de 1789. Or, si le mariage est l'affaire économique d'une vie, alors les épouses sont, dans les cas étudiés, les principales femmes d'affaires des familles. Loin des formes visibles de pouvoir économique, elles déplacent leur participation dans d'autres espaces plus discrets tel que le marché matrimonial — grâce à la relation au directeur.

Susciter l'intérêt et convaincre les autres familles

Les directeurs sont aussi sollicités pour infléchir les décisions prises par l'autre partie, les familles et jeunes gens envisagés. Mgr Dupanloup est ainsi invité à influencer la jeune femme qui est présentée à René : « Mon Père, nous sommes très contents de ce que René ns [*sic*] écrit sur Melle de Laigle [*sic*][130] et ns désirons que vous l'encouragiez ds cette voie et

---

[127] ASS, fonds Dupanloup, 9 novembre 1862.

[128] Claude-Isabelle Brelot, *La noblesse réinventée 1. 1.*, Paris, Les Belles-Lettres, 1992.

[129] Natalie Petiteau, *Élites et mobilités : la noblesse d'Empire au XIXe siècle, 1808-1914*, Paris, La Boutique de l'histoire éd., 1997, p. 252.

[130] Geneviève est alors âgée de dix-neuf ans. Les Acres de L'Aigle sont une famille de l'ancienne noblesse. Le père de la jeune femme, Henri des Acres de l'Aigle, est Saint-Cyrien. Il est député de l'Oise à de multiples reprises : sous la Monarchie de Juillet puis sous la IIIe République (1871-1875). Partisan de la monarchie constitutionnelle de 1830, il avait quitté la carrière militaire pour se consacrer à la vie politique. Il se retire en 1848 dans son château de Tracy-le-Val où la famille réside. Il revient ensuite à l'Assemblée en 1871, porté par le parti conservateur. Voir sa biographie dans la base Sycomore des parlementaires français : http://www2.assemblee-nationale.fr/sycomore/fiche/(num_dept)/4164 . Le positionnement politique des Acres de l'Aigle est donc différent de celui de la famille de Menthon, qui sont légitimistes. Cet écart de perception politique n'empêche pas, en 1860, d'envisager une alliance.

que vous animiez et souteniez la bonne volonté de Mme de Laigle et que vs fassiez naître celle de Mademoiselle[131]. » Les directeurs peuvent parler à la famille de la personne mais aussi à son confesseur. Mgr d'Hulst essaie, en 1875, d'arranger un mariage entre son dirigé Edouard Ruel et une jeune femme surnommée « l'Angelo » dans la correspondance. Il suggère le nom d'Edouard au confesseur de la jeune femme :

> Le rêve que j'ai formé pour vous est toujours à l'état de rêve, mais rien ne le rend irréalisable, Je me suis occupé des voies et moyens : il n'y a rien à tenter en ce moment. La jeune fille contrairement à ce qui avait été convenu a été reprise pour cet hiver par cette dame du grand monde qui l'aime comme un joujou. Dans ce milieu il m'est difficile de l'atteindre, mais j'ai confié mon idée à sa meilleure amie et à son confesseur et des deux côtés j'ai été bien accueilli. Seulement ce mot patience[132].

Le directeur de conscience incarne un autre type d'autorité que l'autorité parentale ou familiale. Le solliciter revient à faire entrer Dieu dans les négociations. En effet, le rôle d'un directeur de conscience est de discerner le plan de Dieu pour son dirigé en suivant l'inspiration de l'Esprit Saint. Ses avis sont donc particulièrement requis au moment des choix qui engagent l'orientation de la vie d'une personne dirigée. Demander à un confesseur ou à un directeur d'influencer une décision, c'est demander de prendre en considération les désirs de la famille dans la pratique du discernement. Cette ingérence dans les affaires spirituelles des enfants semble être un usage courant[133]. Cette attitude produit certainement des situations inconfortables pour directeurs et confesseurs. Le discernement ne devrait pas être soumis à des projets humains et familiaux ; pas plus que les relations de confiance qui lient directeurs et dirigé·es. Mais tous ont conscience que les ressources pédagogiques et spirituelles des directeurs peuvent se révéler d'une grande utilité pour convaincre. Cela suggère que, pour les familles, les frontières entre pratiques spirituelles et relations sociales sont peu claires. Ces dernières ne perçoivent plus la spécificité de la correspondance de direction et la déplacent vers la construction de réseaux et la constitution de capitaux sociaux. Du côté des directeurs, quel est l'intérêt d'une telle participation ?

---

[131] ASS, fonds Dupanloup, Arthémine de Menthon à Mgr Dupanloup, 22 janvier 1863.

[132] AICP, fonds Hulst, RH5, Mgr d'Hulst à Édouard Ruel, 15 janvier 1875.

[133] Caroline Muller, « Ce que confessent les journaux intimes : un nouveau regard sur la confession (France, XIXe siècle) », revue électronique *Circé. Histoires, Cultures & Sociétés*, n°4, 2014. Dans la plupart des journaux intimes de jeunes filles consultés, le confesseur est visiblement tenu au courant des projets familiaux.

C Des directeurs marieurs : pourquoi ?

Arranger des mariages heureux, c'est protéger l'institution du mariage

À partir des années 1840, et dans le sillage de 1792, l'Église est confrontée à deux contestations essentielles : celle de sa légitimité et de sa place dans le système éducatif, celle de son interprétation de ce qu'est le mariage. C'est un des chevaux de bataille des contre-révolutionnaires dès 1805 avec la parution de l'ouvrage de Bonald, *Du divorce considéré au XIXe siècle relativement a l'état domestique et à l'état public de société*[134]. L'assemblée ultraroyaliste obtient, en 1816, son interdiction. Pour l'Église, c'est l'agencement des relations sociales qui est en jeu. Refuser que le mariage devienne un contrat civil, c'est refuser l'individualisation du mariage et l'idée que chacun puisse y avoir des intérêts différents à défendre. C'est aussi refuser que l'État définisse la nature des relations qui existent dans la famille[135]. Intervenir dans l'arrangement des mariages, et contribuer à leur réussite, c'est maintenir un contrôle sur la construction des familles catholiques et des couples qui en sont le fondement, c'est participer de la diffusion et de la transmission d'une définition spécifique du mariage qui tend à être contestée au fil des années. C'est une modalité de la défense de la vision catholique du mariage, « dans le temps où l'Église, contestée puis dépossédée d'une partie au moins de sa capacité d'emprise politique sur la société, recentre sur la famille ses stratégies de contrôle des corps et des consciences[136]. » Ce n'est pas la seule manière de défendre le mariage catholique. De multiples traités matrimoniaux sont publiés[137] et le thème est récurrent dans les sermons, prêches et conférences ensuite édités[138].

---

[134] Louis-Gabriel-Ambroise Bonald, *Du divorce considéré au XIXe siècle relativement a l'état domestique et a l'état public de société*, Paris, A. Le Clere, 1805.

[135] Lynn Hunt, Jacques Revel et Jean-François Sené, *Le Roman familial de la Révolution française*, Paris, Albin Michel, 1995.

[136] Danièle Hervieu-Léger, « Compte rendu. Agnès Walch, La Spiritualité conjugale dans le catholicisme français, XVIe-XXe siècle », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 122, 1 avril 2003, p. 59-157.

[137] Jacques Monsabré, *Le mariage*, Paris, Lethielleux, 1887 ; Félix Dupanloup, *Le mariage chrétien*, Paris, Douniol, 1869.

[138] Jacques Monsabré, *Conférences de Notre-Dame de Paris*, Paris, Bureaux de l'année dominicaine, 1890.

Définir un « état » : un objectif de la direction de conscience

Cette intervention dans l'arrangement des mariages répond aussi à l'un des buts directs de la direction de conscience : parvenir à trouver l'« état » prévu par le plan divin. Cette recherche d'état[139] ne souffre pas d'entre-deux sauf impossibilité majeure. Cela explique l'insistance de certains directeurs de conscience à vouloir marier leurs dirigés. Les filles ne semblent pas avoir besoin d'être rappelées à l'ordre pour envisager un mariage : les pressions interviennent plutôt au moment du choix d'un conjoint. Du côté des jeunes hommes par contre, Mgr Baudrillart, Mgr d'Hulst et Mgr Dupanloup (à trois périodes différentes, donc) soulignent la nécessité du mariage face à des dirigés qui ne paraissent pas impatients de se plier à leurs devoirs sociaux et spirituels.

Cette recherche d'un bon mariage est au centre du lien entre Mgr d'Hulst et Édouard Ruel. Edouard Ruel (1847-1896) est un jeune professeur parisien au parcours académique brillant : il est normalien en 1867, cacique de l'agrégation de lettres en 1871, membre de l'École Française d'Athènes. Il commence sa carrière d'enseignant au Mans avant d'être nommé en 1875 dans le prestigieux lycée Charlemagne. Ses parents sont présentés comme une « très honorable famille de commerçants[140] ». Une longue préface d'Émile Faguet nous présente son entourage et sa personnalité. On ne sait pas exactement de quand date sa rencontre avec son directeur Mgr d'Hulst, mais la première lettre du fonds[141], datée de 1874, témoigne d'une familiarité qui signale une relation déjà ancienne. Deux thèmes sont récurrents dans leurs échanges : le travail et la possibilité d'un mariage prochain.

Mgr d'Hulst souhaite qu'Édouard se marie, ce qui entre aussi dans les projets de ce dernier. Il songe pour lui à une jeune femme, qu'il surnomme l'Angelo pour ne pas avoir à la nommer. Il la mentionne une première fois le 15 janvier 1875[142]. La conversation a du débuter bien avant puisque c'est Édouard qui demande des nouvelles. Quelques mois plus tard, on apprend que la jeune femme a quitté Paris :

---

[139] Voir le chapitre 4 et les correspondances de Lucien Laveur et miss Bengough.

[140] Édouard Ruel, *Du sentiment artistique dans la morale de Montaigne*, Paris, Hachette, 1901.

[141] Le fonds se compose de 21 lettres (1874-1892). Il s'agit de copies ayant servi, visiblement, à la préparation de l'édition posthume de l'ouvrage traitant de la morale de Montaigne. Il est conservé aux archives de l'Institut Catholique de Paris, RH5 370.

[142] AICP, fonds Hulst, RH5 370, Mgr d'Hulst à Édouard Ruel, 15 janvier 1875.

> L'*angelo* a quitté Paris, se fera-t-elle religieuse ? Elle le croit, je n'en suis pas persuadé pour mon compte. Elle a un beau front bien pur, de beaux yeux bien grands, sous de belles arcades. Le regard et l'âme d'Edouard trouveraient là un beau miroir. *Fassit Deus*[143] !

Edouard patiente mais s'inquiète à nouveau de la situation en août ; son directeur lui répond : « A quoi sert que je vous dise ce que vous avez deviné ! Moi-même je ne sais plus ce qu'elle devient elle m'échappe elle a bien tort — j'aurais fait son bonheur. Je suis sans nouvelles d'elle et de ses résolutions. » L'épisode « Angelo » s'achève la semaine du 25 août :

> J'aurais voulu ne pas nommer l'angelo mais je ne pouvais ni mentir ni refuser plus longtemps de répondre à votre question. Pouvais je me douter que vous soupçonneriez ce nom ? Voilà que je vous ai mis l'eau à la bouche, et c'est peut être l'eau de Tantale. Je me le reproche amèrement. Cette idée d'union entre deux âmes que je sais dignes l'une de l'autre n'est pas mon idée à moi. Je n'ai aucun moyen pratique de la faire passer dans la réalité. Et puis si cette Béatrice ne veut pas d'époux terrestre! Si je vous ai fait du mal, pardonnez-moi mon fils. Mais travaillez quand même à la mériter par le travail de l'esprit et la pureté du cœur[144].

(mardi matin)

> L'*angelo* ne vous connait pas. Elle aussi a besoin que je ne lui parle pas de l'impossible et l'impossible ce serait vous *sans titre* à cause de vos parents. Quand je pourrais bien parler de vous que dira-t-elle ? Je l'ignore ! Tout le monde n'a pas la clef de ce cœur et de cette âme.

C'est la dernière mention de cette jeune femme dans la correspondance.

L'ensemble de cette discussion nous montre l'investissement mis par Mgr d'Hulst à marier son dirigé, quitte à négocier avec certains principes d'éthique professionnelle. Soumis au secret, il ne devrait pas, théoriquement, commenter les projets de vie religieuse de l'Angelo et donner son analyse de la situation à Édouard, pas plus qu'il ne devrait se mêler d'en parler au confesseur de la jeune femme. Face à l'échec évident de la tentative, il souligne que l'initiative n'était pas de lui : de qui alors ? Il se heurte aux multiples conditions à remplir pour envisager une union : c'est la question du titre et de la fortune, qui paraissent insuffisants pour qu'Edouard puisse prétendre à ce mariage. Il n'hésite pas à donner de son temps pour arranger la situation : trouver des informations, parler au confesseur, à l'amie, se renseigner sur les déplacements, enfin parler de vive voix à la jeune femme. On le sait pourtant « ahuri

[143] AICP, fonds Hulst, RH5 370, 4 juin 1875.
[144] AICP, fonds Hulst, RH5 370, 24 août 1875.

de travail[145] » tout au long du processus.

Pourquoi alors dégager du temps pour cette recherche ? Mgr d'Hulst semble considérer qu'il est de son devoir « d'unir des âmes » et que sa connaissance approfondie des personnes lui permet de former des unions harmonieuses. Ici, l'Angelo est décrite comme la compagne parfaite pour Edouard Ruel. Par ailleurs, cette volonté de se mêler aux projets d'avenir de son dirigé s'explique aussi sans doute par l'origine sociale d'Edouard, qui a changé de milieu et dont les parents n'ont pas un réseau suffisant pour lui suggérer un mariage convenable. Enfin, il s'agit de faire en sorte qu'il se marie au plus vite pour trouver un « état » et éviter ainsi le risque de vivre une existence immorale sans instance de régulation de la sexualité et de la vie affective, car Edouard est déjà âgé de vingt-huit ans.

On retrouve le même type de situation dans la correspondance échangée entre Antoine Manilève et Alfred Baudrillart[146], plus explicite encore sur les raisons de rechercher un mariage. Répondant à son directeur, qui l'invite à des soirées pour qu'il rencontre d'éventuelles jeunes filles à marier, il écrit :

> En constatant tout ce que l'isolement comporte de luttes — parmi lesquelles Dieu m'a soutenu comme toujours — j'ai réfléchi à la question du mariage, dont tout le monde d'ailleurs me rebat quelque peu les oreilles. Mais parmi tant de gens *qui parlent*, il y en a si peu *qui savent*[147].

Les négociations de mariage témoignent de l'ambiguïté de la direction de conscience telle qu'elle est perçue par les élites, entre pratique intime et pratique sociale, protection du secret et circulation nécessaire de l'information. Cela témoigne aussi du positionnement des prélats qui restent volontairement à l'interface du privé et du mondain, jouant de leurs compétences pour soumettre des noms et assortir des unions, mobilisant leurs capitaux sociaux et culturels, faisant en sorte que les unions soient conformes aux intérêts présents et futurs de l'Église catholique. C'est aussi un lieu de consolidation et d'extension de leur réseau.

---

[145] AICP, fonds Hulst, RH5 370, 24 août 1875.
[146] Voir l'histoire d'Antoine Manilève au chapitre 8.
[147] AICP, fonds Baudrillart, RBA26, Antoine Manilève à Alfred Baudrillart, 22 septembre 1909.

Conclusions

> Le rôle des mondanités charitables dans la constitution d'une nouvelle élite est ainsi interrogé[148].

Dans le monde mouvant des hiérarchies sociales internes aux élites entre 1850 et 1914, la direction de conscience a pu servir à opérer des distinctions entre groupes, à afficher ses attachements — au catholicisme libéral de Mgr Dupanloup par exemple — ou son prestige, dans une tradition déjà ancienne de complicité entre élites nobles et clergé. Le corpus recouvre en réalité un petit monde noble auxquels cherchent à s'agréger des familles bourgeoises telles que les Mignon[149]. Le catholicisme participe de la construction d'une image de soi auprès des autres. Il en est ainsi de la direction de conscience qui, pratique de l'intime et du caché, permet paradoxalement de signifier publiquement l'appartenance à un groupe idéologique : catholicisme libéral pour Mgr Dupanloup, camp des partisans du Ralliement pour les dirigé·es du père Didon ou de l'abbé Frémont.

Du côté des directeurs, c'est un moyen de créer, conforter, étendre un réseau, de construire une influence sociale en dépit du recul général de l'influence du clergé dans la vie politique et publique à partir des années 1860. C'est un indice des logiques de cette entreprise de rechristianisation de la France, qui s'appuie sur les élites, qu'il s'agisse de mobiliser ses capitaux sociaux, financiers et symboliques. Par ailleurs, on peut aussi y voir une trace de l'infléchissement des modèles proposés au clergé. La nouvelle génération est invitée à s'enraciner dans le monde des laïcs et à rompre avec une distance jugée peu efficace, au profit de l'animation de réseaux, de congrégations, afin de devenir pivot de la vie collective des paroisses. Bien que la situation des curés ne soit pas exactement similaire à celle des prélats du corpus étudié, on peut tout de même penser que ce climat de rapprochement entre clercs et laïcs a contribué à rendre plus acceptable l'intrication des intérêts.

Pour toutes ces raisons, ils acceptent de participer à des activités qui les obligent à négocier avec les principes de la direction : secret, discrétion, distribution des rôles précis et domaines

---

[148] Bruno Dumons et Christian Sorrel, *Le catholicisme en chantiers France XIXe-XXe siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, p. 91.

[149] Voir l'histoire d'Adélaïde Mignon, chapitre 3.

de conseils circonscrits. En dernier ressort, cette attitude contribue à affermir leur place et leur influence sociale au sein des réseaux de dirigé·es, tout en affaiblissant la dimension spécifiquement spirituelle de leur autorité — et en conséquence le poids des conseils donnés. Dans le corpus, ce processus est notable à partir du dernier tiers du 19e siècle — conséquence, peut-être, d'un demi-siècle d'intrication des intérêts spirituels et temporels dans les élites. Comme sur les questions de rôle de genre et de modèle familial, la reconquête des âmes prime, dans la conduite des directeurs étudiés, sur la sauvegarde des principes de la direction de conscience.

Dernière partie

Je viens de montrer que la pratique de la direction de conscience perd de sa spécificité spirituelle au fil du siècle pour devenir une forme plus diluée de pratique de soi, l'échange avec le directeur offrant des ressources qui sortent du cadre du progrès moral et spirituel. Entrant dans la dernière phase de ce travail, je voudrais détailler l'évolution de la pratique, la transition que j'identifie à la fin du siècle, et offrir des pistes d'explications à cette transformation. Le chapitre 7 concerne les années 1850 à 1880, période pendant laquelle directeurs et dirigé·es restent préoccupé·es par la question des pratiques religieuses et du « juste » catholicisme : le dispositif tourne autour de ce que j'appelle la « pédagogie du spirituel ». La direction de conscience reste un lieu où l'on décrit, précise, ajuste les pratiques spirituelles en fonction des avis et explications reçues du directeur qui se donne pour mission de les transmettre le plus efficacement possible. Le chapitre 8 s'attache quant à lui à décrire et comprendre la transformation de cet échange dans un contexte d'émergence de rapports à soi favorisés par de nouvelles pratiques thérapeutiques (1880-1914).

Chapitre 7. La pédagogie du spirituel (1850-1880)

Les années 1840 constituent un moment d'intense activité de l'Église catholique, dans le sillage du renouveau religieux et du « flux » amorcé dans les années 1810, dont Guillaume Cuchet situe l'apogée dans les années 1850[1]. J'ai discuté ailleurs, et plus longuement, l'intérêt de démarrer cette étude dans les années 1840[2]. Les années 1880 voient s'essouffler ce dynamisme : « le catholicisme de 1880, en perdant la bataille scolaire, ne réduit pas seulement son emprise politique, il se voit obligé d'abandonner le dernier lieu institutionnel qui lui permettait d'être coextensif à l'ensemble du corps social[3] ». À bien des égards, cette chronologie est aussi pertinente pour comprendre les transformations de la pratique de la direction de conscience. Jusque dans les années 1880, l'échange entre directeurs et dirigé·es reste centré autour de la « pédagogie du spirituel », c'est-à-dire sur l'apprentissage par les dirigé·es du comportement adéquat en matière de croyances et de pratiques religieuses. Cette fonction de la direction est particulièrement importante dans un temps de foisonnement des innovations spirituelles et de mise en place de stratégies de reconquête des âmes[4]. Les lettres permettent de tracer le portrait d'un catholicisme en mouvement qui propose de nouveaux modèles spirituels et de nouvelles pratiques. Ces changements ont été étudiés par les historien·nes : renouveau du culte marial[5], humanisation et individualisation du lien à Dieu, redécouverte de Jésus Christ[6], développement de « l'ultramontanisme ». Les sources de la direction de conscience, documents du for privé, permettent d'amender et de nuancer ces

[1] Guillaume Cuchet, *Faire de l'histoire religieuse dans une société sortie de la religion*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, p. 75-76.

[2] Voir le chapitre 1.

[3] François Lebrun, *Histoire des catholiques en France : du XVe siècle à nos jours*, Toulouse, Privat, 1980, p. 366.

[4] Voir le chapitre 3.

[5] Bruno Béthouart et Alain Lottin (dir.), *La dévotion mariale de l'an mil à nos jours*, Arras, Presses Universitaires d'Artois, 2005.

[6] Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine, 1880-1930*, Toulouse, Privat, 1986, p. 177-226. Voir aussi les monographies et les synthèses produites sur certains points. On consultera par exemple Philippe Boutry, *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars*, Paris, Cerf, 1986 ; Claude Savart, *Les Catholiques en France au XIXe siècle : le témoignage du livre religieux*, Paris, Beauchesne, 1985 ; Ralph Gibson, *A social history of French catholicism (1789-1914)*, Londres-New York, Routledge, 1989 ; George H. Tavard, *La Vierge Marie en France aux XVIIIe et XIXe siècles : essai d'interprétation*, Paris, Cerf, 1998.

inflexions générales identifiées dans d'autres types de sources car elles éclairent l'attitude individuelle de certain·es catholiques face à ces modèles qui leur sont proposés.

Ainsi, la transformation de l'image de Dieu, du Dieu sévère au Dieu d'amour, ne s'est pas accompagnée partout du développement d'un catholicisme « sensible ». Bien au contraire le corpus révèle les réticences des directeurs des années 1850-1880 à lier foi et sensibilité (I). Ils préfèrent insister sur les pratiques et la construction d'un lien individuel à Dieu, très encadré par la multiplicité des conseils reçus par les fidèles. L'observation des pratiques, longtemps présentées comme l'apanage des femmes, montre la présence des hommes dès lors qu'on sort du champ des statistiques de confession et de messe (II). L'ensemble dessine un catholicisme « du devoir », une « religion du précepte[7] » à laquelle les hommes montrent leur attachement par des gestes diffus alors même que les femmes ne sont pas exemptes de formes de doute (III).

I Un Dieu miséricordieux qu'il convient d'aimer sans excès de sensibilité

Le catholicisme n'est pas qu'une question de pratiques : la religion catholique est aussi étroitement liée à l'émotion, au ressenti face à Dieu et au Christ, à la façon dont toute émotion peut et doit être médiatisée par le divin[8]. La direction de conscience permet de travailler à la juste émotion religieuse, au juste sentiment que la personne dirigée doit éprouver. On peut donc parler de la direction de conscience comme un lieu de « pédagogie du ressenti ». Les historien·nes ont identifié, pour la seconde partie du XIXe siècle, l'émergence d'un nouveau « régime émotionnel » dans le catholicisme :

[7] Jean-Marie Mayeur, Luce Pietri, André Vauchez et Marc Venard, *Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914) : Histoire du christianisme*, Paris, Desclée, 1995, p. 92.

[8] Nicolas Guyard et Caroline Muller, « Croire et ressentir. Pour une approche du fait religieux à travers les émotions », *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, « Nouvelles approches du fait religieux », n° 128-2, 2016.

> Le concept de « régime émotionnel » nous autorise à définir l'émotion religieuse par les relations culturelles et sociales qui participent à sa production, plutôt qu'en terme de ressenti particulier [...] Les émotions religieuses sont avant tout celles qui font partie intégrante des régimes religieux - et en conséquence des liens sociaux et culturels qui les constituent. Cela peut inclure n'importe quel type d'émotion ou combinaison d'émotions [...] Un « régime émotionnel » est composé d'une palette de différentes émotions et en précise les rythmes, le sens, les modalités d'expression, les agencements[9].

Ce régime émotionnel de la seconde moitié du XIXe siècle se caractérise par un essor de la place de la sensibilité dans le rapport au divin et d'un changement du sentiment face à Dieu, devenu père miséricordieux qu'il faut aimer et non plus craindre[10]. C'est ce que Gérard Cholvy désigne comme le passage du « Dieu terrible au Dieu d'amour[11]». Ce développement d'un catholicisme « sensible », autour de la piété dite « ultramontaine » qui trouve son apogée vers 1870, a suscité l'attention des historien·nes[12]. On voit se développer des cultes faisant appel à la sensibilité, tels que la Sainte-Enfance, Jésus-hostie ou encore le Sacré-Cœur, dans un mouvement d'humanisation du Christ qui favorise la création d'un lien émotionnel avec lui. Cette transformation est visible dans l'iconographie religieuse et l'émergence de l'art « sulpicien[13] » ; toute une imagerie pieuse incite à une dévotion plus individualisée, autour de petits formats diffusés par les maisons du quartier Saint-Sulpice. Statues et oratoires privés se multiplient aussi dans les intérieurs familiaux[14]. Ce renouveau s'inscrit cependant dans un temps long d'individualisation de la foi, ainsi que le montre Gaël Rideau dans ses travaux sur

---

[9] Ole Riis et Linda Woodhead, *A sociology of religious emotion*, New York, Oxford University Press, 2010, p. 10. Je traduis : « The concept of an emotional regime allows us to characterize religious emotion in terms of the social and cultural relations that help to constitute it, rather than by a reference to a particular type of feeling [...] Religious emotions are first and foremost those emotions that are integral to religious regimes - and hence to their social and cultural relations. They may include any emotion or combination of emotions [...] An emotional regime holds together a repertoire of different emotions, and specifies their rhythm, significance, mode of expression, and combination. »

[10] Pour une synthèse de l'évolution des émotions religieuses au XIXe siècle, voir Guillaume Cuchet, « La rénovation de l'émotion religieuse » dans *Histoire des émotions, 2. Des Lumières à la fin du XIXe siècle*, Paris, Seuil, 2016, p. 322-351.

[11] Gérard Cholvy, « "Du dieu terrible au dieu d'amour" : une évolution dans la sensibilité religieuse au XIXe siècle », dans *Transmettre la foi : XVIe-XXe siècles*, tome 1, *Pastorale et prédication en France*, Paris, C.T.H.S., 1984, p. 141-154.

[12] Richard Burton, *Holy Tears, Holy Blood, Women, Catholicism and the culture of suffering in France (1840- 1970)*, Ithaca, Cornell University Press, 2004 ; John Corrigan, *Business of the heart religion and emotion in the nineteenth century*, s.l., University of California Press, 2002 ; Anthony Jonas, *France and the cult of the Sacred Heart an epic tale for modern times*, Berkeley, University of California Press, 2000 ; Paula M Kane, « She offered herself up: The Victim Soul and Victim Spirituality in Catholicism », *Church History*, tome 71, n°1, 2002 ; Carol E. Harrison, *Romantic Catholics : France's postrevolutionary generation in search of a modern faith*, Ithaca/London, Cornell University Press, 2014. Je reviendrai par ailleurs à plusieurs reprises sur le bilan proposé par Guillaume Cuchet dans le récent volume de l'Histoire des émotions, Guillaume Cuchet, « La rénovation de l'émotion religieuse », *op. cit*. p. 322-351.

[13] Le terme est à placer entre guillemets car le qualificatif est synonyme de mièvrerie et de production industrielle de mauvais goût sous la plume des contemporains.

[14] François Lebrun, *Histoire des catholiques en France : du XVe siècle à nos jours*, Toulouse, Privat, 1980, p. 360.

la période précédente[15].

Comment se traduit cette inflexion d'ensemble dans la façon dont les directeurs de conscience invitent leurs dirigé·es à ressentir leur foi ? Quelles sont les émotions encouragées et légitimées ? Le clergé produit partout un discours sur les émotions, autorisées ou au contraire proscrites. Au niveau individuel, le directeur encadre, guide, oriente, interprète l'émotion religieuse : il a accès au for intérieur des personnes qui expriment leurs ressentis les plus intimes par le biais de l'aveu détaillé de leur vie spirituelle[16].

Si l'historiographie a retenu deux aspects - le passage à un Dieu « d'amour » et le développement d'une piété dite « sensible », l'attitude des directeurs spirituels au sujet de la place de la sensibilité n'est pas univoque. Si tous insistent sur la miséricorde de Dieu et la confiance que doivent éprouver les croyant·es (A), ils sont par contre méfiants à l'égard du développement d'une piété « sensible » (B). La sensibilité doit être encore plus maîtrisée chez les femmes en raison de leur « nature » impressionnable, ce qui constitue un *topos* des lettres de direction entre 1850 et 1880 (C).

A. « Il n'est point un Maître barbare, il est un Père[17] » : l'image de Dieu

Dans les échanges de direction, Dieu n'est jamais présenté comme un père sévère ou répressif qui punirait ses enfants pour leurs péchés. Les directeurs insistent sur son amour, dont la preuve éclatante est le sacrifice du Christ. En retour, on ne doit pas éprouver de la crainte mais un amour filial. Mgr Dupanloup écrit à Madame de Menthon que l'amour de

---

[15] Gaël Rideau, *De la religion de tous à la religion de chacun : croire et pratiquer à Orléans au XVIIIe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009.

[16] C'est d'ailleurs de lui dont dépend l'efficacité de la transmission de l'innovation. Un régime émotionnel religieux ne peut être puissant et effectif qu'à la condition que l'émotion soit stabilisée et objectivée par une institution et des acteurs précis, dont le clergé. Le langage est un outil de cette stabilisation : « Just as emotions can be stabilized, objectified, communicated, and shaped by symbolic-material objects, so they can be by language », Ole Riis et Linda Woodhead, *A sociology of religious emotion*, New York, Oxford University Press, 2010, p. 44. Le directeur de conscience joue ce rôle : il rend communicable et régulable l'émotion religieuse ; sa parole systématise et met en cohérence le régime émotionnel mis en avant par l'institution. Il propose des « scripts » dans lesquels le croyant inscrit ce qu'il ressent ; des « protocoles émotionnels » de la foi. Il offre les clefs de « l'emotional ordering » : d'un nouvel agencement des émotions, de la transformation émotionnelle nécessaire pour devenir un « bon » croyant.

[17] Henri Didon, *Lettres du R. P. Didon, de l'ordre des frères prêcheurs, à mademoiselle Th. V.*, *op. cit.*, p. 3. 2 septembre 1875.

Dieu doit constituer le centre de son travail sur elle-même :

> Quant à moi mon Père j'aurais besoin que les quelques mots que vs [sic] m'avez dit hier entrent ds la pratique de ma vie quitter soi-même ne plus s'aimer soi-même ni aucune créature pour soi-même et enfin aimer Dieu ! [...] Vous êtes vraiment pour mon âme le St Jean qui rend témoignage à la lumière et quand vs me dites que cette lumière luit dans mon âme elle demeure paisible et confiante malgré ses profondes ténèbres[18].

Comme d'autres, elle recherche dans la foi un réconfort émotionnel tangible qu'elle ne trouve pas :

> Comprenez-bien, mon Père, que je ne demande pas ce qu'on appelle les consolations de la piété, ce qui me paraîtrait dangereux ; mais je voudrais avec Dieu cette solide amitié, qui vient d'abord de la certitude que l'ami existe, qu'il est présent dans mon cœur, qu'il s'occupe de moi, et que je puis converser avec lui[19].

On entend à plusieurs reprises Mgr Dupanloup lui rappeler les exigences minimales de Dieu : « j'entends encore l'accent de votre voix, qui assure qu'il faut mépriser toutes les imaginations et que Dieu nous demande seulement le sacrifice de notre bonne volonté[20]. »

Le père Didon explique à Thérèse Vianzone que Dieu « n'est point un maître barbare[21] ». Ce même discours, centré sur la confiance et l'amour, est tenu à la Vicomtesse d'Adhémar par l'abbé Frémont :

> Donc, quand Dieu vous visite, comme sainte Thérèse, et que votre cœur se brise d'enthousiasme saint, en sa présence : livrez-vous humblement mais avec une totale confiance à l'épanouissement sacré qu'il vous inspire[22].

Cette image de Dieu en Père et Ami traverse aussi toutes les lettres du père Beaudenom :

> Dieu n'afflige pas dans ce monde et dans l'autre. Ses enfants infidèles sont toujours ses enfants ; s'il devait les punir éternellement, Il leur enverrait des joies passagères en récompense du bien qu'ils font par leurs qualités naturelles, ne serait-ce que par leur amour filial[23].

Dans toutes ces correspondances, je ne trouve aucune trace d'un Dieu menaçant ou d'un Salut qui pourrait échapper et conduire à l'enfer. Aucun directeur ne fait usage de la menace divine

---

[18] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 1863.

[19] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 6 janvier 1862.

[20] *Idem*, lettre non datée.

[21] Henri Didon, *Lettres du R. P. Didon, de l'ordre des frères prêcheurs, à mademoiselle Th. V.*., *op. cit.*, p. 3.

[22] Georges Frémont et Marie-Blanche-Angeline d'Adhémar, *Histoire d'une direction, correspondance de l'abbé Frémont et de la comtesse d'A (1893-1912)*..., *op. cit.*, p. 237. 15 mars 1891.

[23] Léopold Beaudenom, *Lettres de direction*..., *op. cit.*, p. 352.

pour parvenir à réformer le caractère des dirigé·es.

On ne trouve trace d'un questionnement autour du Salut que bien plus tard, au tournant des années 1890-1900, autour des messes pour les morts et du purgatoire. La chronologie que j'observe rejoint ici celle de Guillaume Cuchet[24] : jusqu'aux années 1880, les mentions du purgatoire sont très marginales. Il est curieux de constater que Mgr d'Hulst[25], qui a pourtant joué un rôle considérable dans la rediffusion des dévotions liées au purgatoire, n'en fait aucune mention dans les trois correspondances étudiées, des années 1870 aux années 1890. Lorsque le purgatoire est évoqué, il a perdu sa puissance angoissante : c'est une « infirmerie d'un genre particulier[26] ». Le père Beaudenom cherche à apaiser l'anxiété de ses correspondant·es. Dans les années 1880, il évoque les « moyens » que l'Église met à disposition pour rapprocher les âmes des défunt·es du Paradis, en insistant sur la générosité de Dieu.

> Laissez-moi vous dire sans aucun retard combien je prends part à la douleur que vous cause la mort d'un prêtre qui fut pour votre âme un puissant directeur et qui est toujours resté l'ami intime de votre famille. Ces amitiés sont rares et précieuses, et, comme vous le dites, elles laissent un très grand vide. Peu à peu le mouvement de la vie fait tomber à nos côtés les êtres qui nous furent chers. Leçon sensible de détachement et d'espérance. Ne craignez pas trop le purgatoire ; il est doux au fond, car on est heureux de souffrir ; on sent que la purification s'opère qui rendra l'âme belle aux yeux de Celui dont l'éloignement fait le tourment suprême. Oh ! Quand on se verra près de Lui, tout sera vite oublié ! Faites en sorte que pour cette âme, cet instant soit rapproché par les divers moyens que l'Église met à notre disposition[27].
>
> Les prières et les sacrifices vont vous devenir chers, car ils perdent leur nom austère pour prendre celui de rançon. Les élans d'amour divin ont plus de puissance encore ; ils font violence au purgatoire en faisant violence au cœur du Dieu juste qui ne demande pas mieux que d'être le Dieu bon[28].

On commence à voir se dessiner les débats théologiques autour de l'existence du purgatoire : si Dieu est infiniment miséricordieux, comment pourrait-il y avoir un purgatoire ? En d'autres termes, ce n'est pas parce qu'on craint qu'on prie pour les morts ; ce n'est pas le sentiment de peur qui est au fondement de cette piété. Si Guillaume Cuchet souligne que le recul de la prédication de l'enfer est variable selon les régions et les milieux, il est clair que le corpus étudié est « désinfernalisé[29] » selon le mot de l'historien. Ce recul de la peur de l'enfer, cette

---

[24] Guillaume Cuchet, *Le crépuscule du purgatoire*, Paris, A. Colin, 2005.
[25] *Idem*, p. 69.
[26] Guillaume Cuchet, *Le crépuscule du purgatoire*..., *op. cit.*, p. 70.
[27] Léopold Beaudenom, *Lettres de direction*..., *op. cit.*, p. 251.
[28] *Idem*, p. 320.
[29] Guillaume Cuchet, *Le crépuscule du purgatoire*..., *op. cit.*, p. 36.

nouvelle image de Dieu ne signifient pas forcément que l'expérience spirituelle catholique doive désormais reposer sur la sensibilité.

B. « Ne vous faites pas, comme tant d'âmes abusées, un Christ à l'eau de rose[30] » : le refus du sensible

1. Le rejet d'une piété affective

À lire les lettres de direction du corpus, la consigne générale est de contrôler la part sensible dans les pratiques et les croyances[31] et, pour reprendre l'expression de Mgr d'Hulst, de « servir Dieu avec la volonté, pas avec le sentiment[32]. » À rebours des modes dévotionnelles mettant l'accent sur l'émotion suscitée par le divin[33], les dirigées sont invitées à fermement contrôler leur sensibilité, voire à lutter contre leurs élans mystiques. Certaines n'hésitent pas à critiquer cette part grandissante du sensible dans le catholicisme.

Madame de Menthon incrimine les directeurs qui diffusent ce rapport à Dieu. Évoquant la direction de son amie Madame de Forbin, elle écrit à Mgr Dupanloup :

> Elle est l'année dernière entrée sous la direction de Mr l'abbé Bautain qui s'est beaucoup occupé d'elle et a je crois par sa sévérité donné de la consistance à son sentiment qui en avait peu et qui assurément se serait usé lui-même : il arrive qu'en soufflant sur une mèche fumante on l'allume, il s'agit d'une sentimentalité bien pâle, je crains bien qu'elle se soit un peu renforcée, et qu'elle ôte à cette âme très croyante toute sa tranquillité[34].

Cette méfiance à l'égard de la « sentimentalité » se retrouve à plusieurs reprises dans la correspondance ; elle s'inquiète de la dévotion de René, son neveu : « si je vois juste il faut absolument le débarrasser de tous les exercices qui ne sont pas de sa vocation, et que sa dévotion devienne pratique, *moins affective extérieurement* [c'est elle qui souligne] et plus appliquée effectivement[35]. »

---

[30] Henri Didon, *Lettres du R. P. Didon, de l'ordre des frères prêcheurs, à mademoiselle Th. V.*., *op. cit.*, p. 35.

[31] Guillaume Cuchet, « La rénovation de l'émotion religieuse », *op. cit*. p. 325 : « En règle générale, le clergé se méfiait des débordements d'affectivité. »

[32] ADP, fonds Hulst, carton 2D3, 6, Hulst à Châteaurenard, 22 août 1891.

[33] Nicolas Guyard et Caroline Muller, « Croire et ressentir. Pour une approche du fait religieux à travers les émotions », *loc. cit.*

[34] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 22 mai 1851.

[35] *Idem*, 12 janvier 1863.

Cette critique du sensible dans la foi est sans doute à relier à la direction qu'elle reçoit elle-même : Mgr Dupanloup n'est pas de ceux qui encouragent cette dimension affective de la piété ultramontaine[36] dont il dénonce les erreurs d'interprétation[37]. Ce même retrait se retrouve aussi sous la plume du père Didon qui blâme les « Christ à l'eau de rose » du temps :

> Lisez avec passion l'Évangile. Je veux que ce livre soit toujours ouvert devant vous comme le portrait divinement réussi de Jésus-Christ, notre Idéal et notre Dieu. Ne vous faites pas, comme tant d'âmes abusées, un Christ à l'eau de rose, un Christ alangui, un Christ tel que je le vois caricaturé dans de sottes images ou dans des livres soi-disant pieux. Non : le Christ est un[38].

C'est aussi la ligne adoptée par Mgr d'Hulst dans ses directions des années 1870 à 1890, alors même que la piété ultramontaine connaît son apogée. Son discours ne varie pas d'une dirigée à l'autre. À Miss Bengough, il recommande un amour de Dieu plus « viril » :

> Je puis me tromper, mais il ne me semble pas que vous soyez de ces âmes que la crainte puisse conduire à la vertu. Vous avez besoin d'amour, et vous avez été conduite à Dieu par l'amour : seulement cet amour était trop tendre, trop faible, *trop féminin* ; par l'épreuve que vous traversez, Dieu veut le rendre plus fort et plus viril[39].

Madame de Châteaurenard est elle aussi invitée à « servir Dieu avec la volonté, non le sentiment[40]».

Dans les directions des années 1850 à 1890, seul le père de Ponlevoy insiste sur les dévotions mettant en avant le sentiment. Le Sacré-Cœur occupe une bonne place dans les conseils donnés à Adélaïde Mignon[41]. Il lui accorde de longs développements[42]. La Sainte Famille n'est pas en reste[43]. De nombreuses lettres s'achèvent sur la formule « en union avec le Sacré-Cœur ». Cela tient probablement à la spécificité de la famille spirituelle du directeur, les Jésuites, qui sont les fers de lance de cette spiritualité intransigeante et réparatrice autour

[36] Ralph Gibson, *A social history of French catholicism (1789-1914)…*, *op. cit.*, p. 26.

[37] Félix Dupanloup, *Journal intime de Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans*, Paris, Douniol, 1902. « Fête du Sacré Cœur. Vue claire de ce qui fait pour plusieurs la difficulté ; c'est qu'on matérialise trop cette admirable dévotion. » (1863)

[38] Henri Didon, *Lettres du R. P. Didon, de l'ordre des frères prêcheurs, à mademoiselle Th. V..*, *op. cit.*, p. 65.

[39] AICP, fonds Hulst, RH5, Hulst à Bengough, 22 juillet 1870.

[40] ADP, fonds Hulst, carton 2D3, 6, Hulst à Châteaurenard, 22 août 1891.

[41] Voir l'histoire d'Adélaïde Mignon qui clôt le chapitre 3.

[42] AFJ, fonds Ponlevoy, boîte n°2, Ponlevoy à Mignon : « Que le SC lui-même, dont nous faisons aujourd'hui la mémoire, soit en tout la règle du vôtre. Etudiez-le pour le connaître intimement, tel qu'il est si près de vous [...]. », 1860, pas d'autre date.

[43] *Idem*, « Faites mémoire, en cheminant, des voyages de la Ste Vierge avec le divin enfant et le bon S. Joseph. », 24 décembre 1865.

du Sacré-Cœur[44].

2. Dominer l'extase : la question de l'élan mystique

Le développement de cette spiritualité du sensible entretient des rapports étroits avec le mysticisme. On retrouve Madame de Menthon circonspecte devant les mystiques que Mgr Dupanloup lui suggère de lire. Elle refuse de lire la correspondance de Jeanne de Chantal car « [s]on mauvais esprit conteste ce qu'il ne peut atteindre[45] ». La lecture de Saint Anselme la laisse également peu convaincue :

> La lecture que je fais de St Anselme ne répond pas à ce que j'attendais. J'ai beau chercher c'est en vain, tous les saints sont mystiques. Ils me font sentir l'horreur qu'il y a à être froide et raisonnante en tout ! Il n'y a sans doute que la grâce de Dieu qui puisse faire aimer et comprendre les pieuses exagérations de l'amour divin. Tout cela me semble du *galimatia* et me jette dans le découragement[46].

La méfiance générale à l'égard du sentiment se retrouve dans l'attitude des directeurs face à l'enthousiasme de certaines dirigées qui frôle le mysticisme. Après sa conversion de 1883, la Vicomtesse d'Adhémar expérimente des extases qu'elle décrit dans le lexique sulpicien de l'amour. Le 21 décembre 1884, elle écrit que : « la flamme des affections humaines rallumée avec une violence inouïe au feu de l'amour divin [lui] brûlait le cœur[47]». Les envols de l'âme se poursuivent jusqu'en mars 1885 : « Dévorée du brûlant désir d'être aimée de Dieu, j'éprouve une soif inextinguible de pénitence, de cette pénitence réparatrice qui nous régénère[48]. ». Quelques mois plus tard, son directeur décide de l'inviter à contrôler sa sensibilité. Elle revient sur un entretien : « Je vous le déclare ma volonté va posséder mon cœur, dominer ma sensibilité – premier ennemi à vaincre – et corriger, pour l'amour de Dieu, cet extérieur austère qui vous a frappé[49] . »

---

[44] Voir Anthony Jonas, *France and the cult of the Sacred Heart an epic tale for modern times*, Berkeley, University of California Press, 2000 ; Jacques Benoist, *Le Sacré-Cœur de Montmartre, 3, Le Sacré-Cœur des femmes : de 1870 à 1960 ; contribution à l'histoire du féminisme, de l'urbanisme et du tourisme*, Paris, Ed. Ouvrières, 2000 ; Marcel Denis, *La spiritualité victimale en France*, Roma, Studia dehoniana, 1981 ; Dominique Avon, Philippe Rocher, *Les jésuites et la société française, XIXe-XXe siècles*, Toulouse, Privat, 2001.

[45] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 21 octobre 1850.

[46] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 22 avril 1852.

[47] Marie-Blanche-Angeline d'Adhémar et Georges Frémont, *Histoire d'une conversion, correspondance de M. l'abbé Frémont avec une protestante 1883-1884*, Paris, Bloud et Gay, 1914, p. 40.

[48] *Idem*, p. 57.

[49] Georges Frémont et Marie-Blanche-Angeline d'Adhémar, *Histoire d'une direction, correspondance de l'abbé Frémont et de la comtesse d'A (1893-1912)…*, *op. cit.*, p. 105. 11 novembre 1885.

Le temps de l'hypersensibilité se clôt définitivement à l'issue d'une confession à Mgr Mermillod en 1887, relatée en détails :

> Vous êtes dévorée par la vie intérieure ? Oui.
>
> Ce n'est pas la chair et le sang qui vous ont révélé ces choses ?
>
> Non, la chair et le sang n'existent plus en moi.
>
> Modérez la sensibilité. Cherchez doucement l'intimité de NS. Vous êtes horriblement tentée. Vous avez un immense besoin de communion.
>
> Oh oui !
>
> Avez vous un directeur ? (*etc*.)
>
> Soyez absolument dévouée à tous les vôtres. Sacrifiez leur généreusement tout et jusqu'à vos plus chères pratiques religieuses. Soyez au milieu d'eux un foyer de douceur, de chaleur et de vie[50].

Plusieurs aspects de l'expérience de la Vicomtesse d'Adhémar retiennent l'attention. Le contexte général de développement d'un catholicisme sensible a pu avoir pour corollaire l'exacerbation d'un lien individuel et émotionnel à Dieu pouvant conduire à des formes d'extase mystique. Si une partie du clergé a encouragé la piété ultramontaine, l'autre a pu être inquiète de ses conséquences :

> La conviction mystique de vivre avec Dieu une relation intime directe, sans intermédiaire, ne peut manquer d'inquiéter une institution telle que l'Église catholique, fondée sur le monopole sacerdotal en matière de sacrements et de magistère. Aussi multiplie-t-elle les moyens de contrôle hiérarchique, notamment pour les personnes qui ne sont engagées dans un ordre religieux. L'obéissance absolue au directeur de conscience fournit souvent un relais essentiel, encore que la dépendance se trouve bien souvent retournée grâce à la fascination exercée par la femme mystique. La dévotion eucharistique tient également ici une place de premier plan, puisque le prêtre reste seul en mesure de consacrer l'hostie et de l'administrer aux fidèles […] La médiation sacerdotale reste le plus souvent prévalente à travers des canaux divers, quitte à se traduire par des querelles ecclésiastiques dans les cas controversés. Le discours mystique n'est donc parole de femmes que sous encadrement institutionnel masculin, jusque dans les règles d'écriture, les imageries et les termes recevables[51].

Cette réticence peut aussi toucher aux difficultés plus générales qui émergent dès lors qu'on place l'affectivité au cœur d'un système de croyances dont le dogme est défini par une institution. C'est un problème ancien qui a irrigué le questionnement de l'Église sur la mystique. Si la sensibilité, le cœur deviennent chemins d'accès à Dieu en lieu et place de l'apprentissage des vérités délivrées par l'Église, que faire de l'objectivité des dogmes et de

[50] *Idem*, p. 150. 15 juillet 1887.

[51] Jacques Maître, *Mystique et féminité : essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Éditions du Cerf, 1997, p. 109.

l'aspect absolu de cette vérité ? Que faire de la Révélation objective ?

L'attitude de l'abbé Frémont, mais aussi celle de Mgr Mermillod, sont peut-être à relier à une crainte du nouvel élan mystique[52] qui se cristallise à la toute fin du siècle[53] dans le sillage de la publication de l'*Histoire d'une âme* de Thérèse de Lisieux, *best-seller* (1898). Plusieurs questions doivent être posées dans le cas spécifique de la correspondance de la Vicomtesse d'Adhémar. N'ayant pas été élevée dans un pensionnat ou une famille catholique, on ne distingue pas très bien dans quelles références elle va puiser ce vocabulaire de l'amour divin « qui consume » ainsi que l'emprunt de certains *topoi* de la tradition mystique, par exemple l'impossibilité de dire l'expérience, ce que Dominique-Marie Dauzet propose d'appeler « le complexe d'Angèle de Foligno[54] ». Par ailleurs, pourquoi fait-elle le choix de laisser dans la correspondance le détail de ses extases ? Nous savons qu'elle s'est chargée elle-même de sélectionner les lettres à publier[55]. Le procédé fait penser au processus éditorial des lettres de Marguerite Ubicini évoquées en introduction : l'auteure construit une image d'elle-même en mystique. Dans le cas de la Vicomtesse, c'est peut-être moins l'aspect mystique qui compte que l'insistance sur la nécessité de *contrôler la sensibilité* de façon à ce qu'elle n'empiète pas sur les devoirs de mère et d'épouse. C'est peut-être également une réponse aux différentes critiques qui pourraient être adressées à l'un ou l'autre protagoniste : pour l'une, de n'avoir pas une foi solide puisqu'elle est convertie[56] ; pour l'autre, d'avoir « entraîné[57] » la Vicomtesse et manipulé sa vie intérieure.

---

[52] Dominique-Marie Dauzet, *La mystique bien tempérée. Ecriture féminine de l'expérience spirituelle (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Cerf, 2006.

[53] Jacques Maître, *Mystique et féminité : essai de psychanalyse sociohistorique…*, *op. cit.*, p. 287. « À la fin du XIXe, il se produit un retournement ; un regain mystique se manifeste par des « cas », d'abord parce que l'intérêt pour la mystique renaît d'une façon générale dans le débat intellectuel, mais aussi en fonction de la conjoncture spirituelle, notamment avec un certain retour des contemplatives, qui sont en quelque sorte des mystiques professionnelles. ». Voir aussi Claude Langlois, « Une nouvelle mystique féminine au début du XXe siècle », dans *Le continent théologique*, PUR, 2016, p. 279-292.

[54] *Idem*, p. 23.

[55] Georges Frémont et Marie-Blanche-Angeline d'Adhémar, *Histoire d'une direction, correspondance de l'abbé Frémont et de la comtesse d'A (1893-1912)…*, *op. Cit*. L'introduction détaille le processus de sélection des lettres : « les difficultés inhérentes à la mise au point n'ont pas toujours été vaincues : les éliminations ont creusé des vides sensibles, le décousu des périodes très abrégées et maintien des détails notables ont, tour à tour, tant distendu ou tant resserré les anneaux de la chaîne que le raccord des fragments juxtaposés a mis entre eux des écarts ou des rapprochements disproportionnés. Je reconnais tous ces défauts, et je crains que le lecteur n'en découvre bien d'autres, mais il remarquera aussi, je l'espère, que l'unité des idées et des aperçus sert de lien à toutes les parties de cette correspondance, même pendant les dernières années. »

[56] On peut noter d'ailleurs que l'abbé Frémont n'oublie jamais ce statut de convertie qu'il lui rappelle ponctuellement lorsqu'ils sont en désaccord. Ainsi, ce serait le « cruel calvinisme » de la Vicomtesse qui la rendrait incapable de comprendre la fonction du mariage chrétien. 15 septembre 1888.

[57] Georges Frémont et Marie-Blanche-Angeline d'Adhémar, *Histoire d'une direction, correspondance de l'abbé Frémont et de la comtesse d'A (1893-1912)…*, *op. Cit.* « Vous n'êtes pas une de ces âmes débiles qu'on entraîne. Vous n'avez pas été entraînée. Votre correspondance que je publierai un jour (dans vingt ou trente ans) en est la preuve sans réplique », 30 septembre 1884.

Je ne dispose malheureusement pas de correspondance masculine d'ampleur à placer en regard pour cette période, à l'exception de quelques lettres adressées à Édouard Ruel par Mgr d'Hulst. Cette correspondance aborde peu les pratiques et les dévotions, à l'exception d'un passage mettant en évidence la façon dont la spiritualité mariale touche aussi les hommes :

> Si vous allez à Lourdes, je vous engage à y aller sans parti pris de faire ou de ne pas faire vos dévotions, sans vous préoccuper des miracles qu'on raconte, ni du fait de l'apparition. Allez là comme en un lieu où Dieu accorde beaucoup de grâce aux âmes qui l'invoquent par Marie. priez vous même la Ste Vierge avec simplicité comme dans votre enfance. Et quand vous l'aurez priée quelques temps si vous vous sentez disposé à communier, confessez-vous à l'un des Pères de la Basilique au Supérieur s'il y est et communiez ensuite[58].

3. Le genre de la sensibilité religieuse

> Les historiens qui ont examiné cette piété ultramontaine intensément émotive de la seconde moitié du siècle ont suggéré que son développement s'ancrait dans une mobilisation féminine sans précédent. Relier romanisation et féminisation de l'Église catholique s'adosse à une série d'affirmations sur le genre qui devraient soulever la suspicion des historiens : cela présume que ce mouvement est féminin car lié à l'expression de l'émotion, de la souffrance passive, dans le déni du moi ; et que la sensibilité, la passivité et le sacrifice seraient féminins[59].

Il reste une recherche de fond à mener au sujet la piété des hommes de la seconde moitié du Second Empire, au-delà des pistes que je suggère un peu plus loin dans ce travail[60]. Plusieurs études convergent néanmoins pour montrer que l'expression de la sensibilité est loin d'être l'apanage des femmes catholiques[61]. Au regard de la forme que les directeurs cherchent à donner au ressenti religieux de leurs dirigées, établir un rapport de causalité entre « piété sensible », « Dieu d'amour », et « féminisation » du catholicisme paraît fragile. Tous

[58] AICP, fonds Hulst, RH5, lettres à Édouard Ruel, Hulst à Ruel, 20 août 1882.

[59] Carol E. Harrison, *Romantic Catholics : France's postrevolutionary generation in search of a modern faith*, Cornell University Press, Ithaca/London, 2014, p. 238-239 : « Historians examining the intensevely ultramontane piety of the second half of the nineteenth century have proposed that it originated in the unprecedented mobilization of women in the Church. »

[60] Voir III, « Le genre d'un catholicisme du devoir ».

[61] Sophie Heywood, « « Les « petits garçons modèles ». La masculinité catholique à travers l'œuvre de la comtesse de Ségur » dans *Hommes et masculinités de 1789 à nos jours. Contribution à l'histoire du genre et de la sexualité en France*, Paris, Autrement, 2007, p. 208-219 ; Olaf Blaschke et Yvonne Maria Werner, « The unrecognised piety of men. Strategies and success of the remasculinisation campaign around 1900 » dans *Christian masculinity*, Leuven University Press., Leuven, 2011 ; Tine Van Osselaer, *The pious sex, catholic constructions of masculinity and feminity in Belgium (1800-1940)*, KU Leuven, Leuven, 2009 ; Yvonne Maria Werner (dir.), *Christian masculinity : men and religion in Northern Europe in the 19th and 20th centuries*, Leuven, Leuven University Press, 2011 ; Carol Harrison, « Zouave stories: gender, catholic spirituality, and french responses to the roman question », *Journal of modern history*, tome 2, nº 79, 2007, p. 274-305.

combattent l'« aspect douceâtre et mièvre[62] » des pratiques religieuses, décrié par les contemporains tel Maurice Denis. Le lien entre piété et sensibilité ne paraît pas relever d'une explication de genre évidente. On rejoint là les conclusions de Thomas Buerman et Tine Van Osselaer[63] :

> La troisième signification du concept de « féminisation », en sus de la dimension quantitative, touche à la nature de la religion, et prête attention à l'infléchissement vers une religion « plus douce » et une « sentimentalisation » des formes de dévotion du XIXe siècle. Cette interprétation considère que le langage et la théologie du XIXe siècle sont « féminins » parce que sensibles […] Cette évolution est dépeinte à ce moment-là par des formules telles que « Dieu devenu femme » ou « Et Dieu changea de sexe ». Dans le cas du catholicisme, cela se réfère aux aspects sentimentaux et émotionnels de la piété ultramontaine du 19e siècle.
>
> Dans la littérature scientifique, le développement de cette piété du sensible a été rapidement présentée comme une cause et/ou une conséquence de la féminisation quantitative du catholicisme, associant plus ou moins consciemment l'idée de féminité et celle de sentimentalité[64].

La présentation de Dieu en père miséricordieux et aimant ne s'accompagne pas systématiquement, dans le corpus étudié, de la prise en charge de toutes les formes de dévotion insistant sur la sensibilité dans le rapport au divin. Bien au contraire, les deux éléments paraissent décorrélés : face à ce Dieu père affectionnant ses enfants, face à un Christ humain, il convient cependant de ne pas éprouver de sentiments trop passionnés et de contrôler ses ressentis. Lorsque la sensibilité est trop présente dans la foi, les directeurs cherchent à la réduire. Ces éléments permettent d'observer les nuances très importantes qui existent dans le vécu de la foi et les conseils spirituels donnés à une même époque : les conseils des directeurs étudiés pour la période 1850-1880 paraissent pour partie déphasés par rapport à cette efflorescence du catholicisme sensible. Cette inquiétude face au développement d'une piété sensible est aussi à relier aux représentations attachées à la féminité. Les dirigées sont invitées à lutter contre leur « nature » impressionnable, qui les placerait dans une situation d'instabilité émotionnelle les éloignant d'une expérience

---

[62] Maurice Denis, *Charmes et leçons de l'Italie*, Paris, Armand Colin, 1935, p. 179.

[63] Tine Van Osselaer et Thomas Buerman, « Feminization Thesis: A Survey of International Historiography and a Probing of Belgian Grounds », *Revue d'histoire ecclésiastique*, tome 103, n° 2, 2008, p. 497. « A third meaning of the concept of 'feminisation', apart from the quantitative dominance, concerns the nature of religion, as it pays attention to a 'softer' religious content and a 'sentimentalisation' of the 19th Century forms of devotion. This interpretation characterises 19th Century language and theology by their 'feminine' sensibilities, in which the image of the vengeful, stern God was replaced by a God of love. This shift in content is at times described as 'God turns female' or 'God changes sex'. In the case of Catholicism, this refers to the emotional and sentimental aspects found in 19th Century ultramontanism. »

[64] Carol E. Harrison, *Romantic Catholics : France's postrevolutionary generation in search of a modern faith*, *op. cit*. introduction.

spirituelle sereine.

C. Lutter contre les « impressions » féminines

La première moitié du XIXe siècle est une période de production intense de discours médicaux qui enracinent la différence de nature entre les sexes et concluent à l'infériorité physique et intellectuelle des femmes. Nicole Edelman a étudié en détail l'évolution de ces discours qui s'imposent entre les années 1830 et 1840 :

> Cette opposition entre homme fort et femme fragile s'impose et devient une idée reçue dès les premières décennies du XIXe siècle. La représentation d'une femme toujours menacée par la maladie et par les excès de son sexe est acquise, et ce au moins pour un siècle. […] Dans ce cadre conceptuel et par ses propres recherches, un brillant aliéniste, disciple d'Etienne Esquirol (1772-1840), Etienne Georget (1795-1828), proche de F. Gall et, comme lui, admettant la pluralité des localisations cérébrales, soutient l'infériorité intellectuelle de la femme en expliquant que l'exercice des fonctions du cerveau diffère selon les sexes. Il refonde ainsi scientifiquement, en l'inscrivant cette fois dans la physiologie du cerveau, la plus grande sensibilité des femmes[65].

Ces discours médicaux s'attachent particulièrement à la question du système nerveux des femmes qui est « plus impressionnable, ce qui la rend plus rapide et plus vive à réagir aux sentiments que l'homme[66] ». Le clergé n'échappe pas à la diffusion de ce type de représentations.

1. Un clergé qui n'échappe pas aux représentations de son époque

Les directeurs de conscience produisent eux aussi des discours sur le genre. Le père Didon rappelle à Thérèse Vianzone « la différence profonde qui sépare l'homme et la femme dans leur mode de sentir et d'aimer[67] » :

---

[65] Nicole Edelman, « Représentation de la maladie et construction de la différence des sexes. Des maladies de femmes aux maladies nerveuses, l'hystérie comme exemple », *Romantisme*, tome 30, n° 110, 2000, p. 73-87.

[66] *Idem*, p. 81. Pour un survol de cette pathologisation du féminin au début du siècle, voir Yannick Ripa, *Les femmes, actrices de l'histoire France, 1789-1945*, Paris, SEDES, 1999, p. 32-35, « Penser l'infériorité féminine ». Voir aussi tous les travaux croisant histoire de la médecine et histoire des femmes, tels que Yannick. Ripa, *La ronde des folles : femme, folie et enfermement au XIXe siècle, 1838-1870*, Paris, Aubier, 1986 ; Nicole Edelman, *Les métamorphoses de l'hystérique. Du début du XIXe siècle à la Grande Guerre*, Paris, La Découverte, 2003.

> Vous autres femmes, vous n'êtes point ainsi. Vous vivez de tendresse. Vous vous froissez, vous vous piquez, vous vous mordez, et puis une caresse, un baiser, et tout est oublié. Il ne saurait en être de même des hommes. Le premier fondement d'une union des âmes, c'est l'harmonie des convictions personnelles ; ce qui ne repose point sur cette pierre angulaire sera renversé et quand cette pierre croulera, tout le reste ne sera bientôt plus qu'un monceau de ruines. Voilà justement, ma chère Fille unique, ce qui me condamne à voir dans ma vie se briser de vieilles amitiés [...]
>
> Je tenais à vous exprimer en toute précision ces choses, mon Enfant, afin que vous comprissiez une fois pour toutes la différence profonde qui sépare l'homme et la femme dans leur mode de sentir et d'aimer.

Ce passage rend visible l'enracinement d'une conception des genres qui assimile la féminité au sentiment et, d'une certaine manière, à la versatilité. La correspondance se fait l'écho de ces représentations du féminin et épouse trait pour trait le modèle défini par la médecine. Les femmes préfèrent les détails à la vue d'ensemble[68], il leur faut des guides[69], la maternité doit être leur horizon[70]. Il leur est difficile de comprendre certaines subtiles distinctions ; tout ce qui est abstrait est étranger à la féminité :

> Cette distinction est difficile à l'esprit de la femme, peut-être même plus difficile à son cœur. La femme personnalise tout elle ne voit pas la Supérieure, elle voit la Mère une telle ; abstrayez, distinguez la fonction de l'individu qui l'exerce ; l'individu peut être imparfait, mauvais, vulgaire, la fonction est divine[71].

Pour les femmes, l'amour « est un abîme de feu et de sang » précise l'abbé Frémont à la Vicomtesse d'Adhémar. Partout, les dirigées sont renvoyées à leur physiologie et à leur nature, qui est tantôt survalorisée, tantôt présentée comme un horizon indépassable qui restreint leurs possibilités intellectuelles. Le clergé rejoint là des conceptions partagées par tous[72].

Les dirigées ne sont pas en reste et ont intériorisé ces élaborations théoriques de la première partie du siècle. On notera cependant que la mobilisation des « défauts » et « qualités » féminines apparaît bien souvent stratégique, visant à se défendre de toute

---

[67] Henri Didon, *Lettres du R. P. Didon, de l'ordre des frères prêcheurs, à mademoiselle Th. V.*, Paris, Plon-Nourrit, 1901, p. 240, 12 septembre 1880.

[68] *Idem*, p. 123.

[69] *Idem*, p. 183.

[70] *Idem*, p. 90.

[71] *Idem*, p. 50.

[72] Sur la manière dont le clergé épouse, ou pas, le discours misogyne de l'ensemble de la société, voir Marcel Bernos et Jean Delumeau, *Femmes et gens d'Église dans la France classique: XVIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Cerf, 2003.

transgression et à faire pardonner un comportement. Madame d'Adhémar, qui lit et corrige certaines des conférences de l'abbé Frémont, qui commente avec lui la plupart des lectures partagées, se défend hautement d'avoir un quelconque rôle à jouer. À son directeur qui lui demande ses conseils[73], elle répond, le 14 septembre 1887 :

> Les femmes comme moi ne donnent pas de conseils. Si j'étais une Madame Sw*etc*hine, si j'avais une tête de diplomate, d'homme d'état, c'est différent. Mais moi, une pauvre carmélite, que voulez vous que je vous dise ? Si vous voulez bien repasser la suite entière de nos rapports religieux depuis quatre ans, je ne pense pas que vous retrouviez dans mes paroles la moindre trace du plus léger conseil[74].

On peut s'interroger sur la place de ce type de dénégation dans l'économie générale de leur relation et surtout au regard de la publication de la correspondance. Cela ouvre aussi des pistes de réflexion sur la façon dont certaines femmes « font sans dire[75] », sortent des prérogatives assignées à leur sexe sans pour autant questionner les représentations dominantes de la féminité. Le conseil féminin, sous la plume de la Vicomtesse, est l'apanage des hommes ou d'une femme particulièrement exceptionnelle. Cette mise à distance de l'image de la « conseillère » ne l'empêche pas d'avoir des discussions vives avec son directeur au sujet de l'éducation intellectuelle des femmes, qui finit par devoir justifier sa position sur le sujet :

> J'ai voulu dire que l'éducation des femmes ne devait pas être alambiquée, ni livrée en proie à des préoccupations intellectuelles au dessus des forces communes de leur sexe, car il y a des exceptions, je le reconnais, qui confirme la règle. La femme a été créée par Dieu pour être le complément de l'homme et non son supplément. La femme doit aimer, aimer toujours, toujours aimer jusqu'à la mort : son sublime office est de consoler ce pauvre cœur de l'homme, si lourd à porter, quand il ne s'appuie pas sur Dieu par la femme, ou sur la femme par Dieu. C'est ce rôle que vous toutes, mères, sœurs, amies augustes et dévouées, vous comprenez d'instinct[76].

Les facultés intellectuelles des femmes sont moindres et compensées par leur capacité à aimer. Cette capacité émotionnelle est tout à la fois leur atout et leur défaut. Les directeurs de conscience adaptent leurs conseils à cette manière d'envisager la féminité.

---

[73] Georges Frémont et Marie-Blanche-Angeline d'Adhémar, *Histoire d'une direction, correspondance de l'abbé Frémont et de la comtesse d'A (1893-1912)*, Paris, Bloud et Gay, 1931, p. 157, lettre du 1er septembre 1887.

[74] *Idem*, p. 157-158.

[75] Michelle Perrot, « Pouvoir des hommes, puissance des femmes ? L'exemple du XIXe siècle » dans *Les femmes, ou, Les silences de l'Histoire*, Paris, Flammarion, 1998, p. 213-226.

[76] Georges Frémont et Marie-Blanche-Angeline d'Adhémar, *Histoire d'une direction, correspondance de l'abbé Frémont et de la comtesse d'A (1893-1912)…*, *op. cit.*, p. 176. 15 mai 1888.

2. Maîtriser ses « impressions » : un topos de la direction de conscience

Postulant l'instabilité émotionnelle universelle des femmes et leur fragilité nerveuse, les directeurs s'accordent tous sur une consigne : maîtriser les « impressions » et la « mobilité des surfaces » :

> Je trouve, mon Enfant, qu'il y a une grande analogie entre votre nature et cette onde mouvante au bord de laquelle je vis Vos surfaces sont d'une mobilité effrayante; le moindre souffle les ride, le moindre nuage en modifie la teinte, le moindre écueil les exaspère[77].
>
> Faites le suprême et plein revirement de la volonté, chère Fille unique, et vous expérimenterez, au plus intime de votre conscience, la vérité de tout ce que je vous écris. Alors vous vous mettrez au labeur de la vie. Vous vous oublierez sans réserve, vous diminuerez vos surfaces impressives et vous centuplerez vos concentrations. Il ne faut pas vous blesser de ce que je vous parle souvent de votre impressionnabilité et de vos larges surfaces c'est votre point faible[78].

On retrouve ce motif de l'impressionnabilité à de multiples reprises : dans les lettres du père de Ponlevoy à Adélaïde Mignon (6 mars 1867 ; 22 octobre 1873), dans celles de Mgr d'Hulst à plusieurs de ses dirigées, et encore bien plus tard sous la plume du père Janvier ou de Mgr Baudrillart. Cette « impression » est un sentiment superficiel qui trouble la tranquillité de l'âme. Il faut éviter toute lecture risquant de susciter ce trouble : Mgr d'Hulst conseille à Madame de Gervain de ne pas lire de romans en raison de sa « nature impressionnable »[79]. C'est la raison pour laquelle la volonté doit tenir une place centrale dans l'expérience de la foi : le lien à Dieu ne doit pas se laisser troubler par les impressions. La volonté permet de guider les actes et de combattre les effets de cette trop grande impressionnabilité. Les dirigées sont invitées à identifier tout ce qui provoque les « impressions » et à travailler à une plus grande stabilité émotionnelle. Le père Antonin Eymieu[80], directeur de conscience particulièrement recherché à l'aube du XXe siècle, systématise les principes de lutte contre ces impressions vers 1905. Il part lui aussi du constat de la plus grande fragilité féminine :

---

[77] Henri Didon, *Lettres du R. P. Didon, de l'ordre des frères prêcheurs, à mademoiselle Th. V.*, *op. cit.*, p. 84. 26 août 1878.

[78] *Idem*, p. 274. 28 décembre 1880.

[79] AICP, fonds Hulst, RH5 357, Hulst à Gervain, 3 avril 1878.

[80] Antonin Eymieu (1861-1933) est un influent jésuite et directeur d'âmes lyonnais. Pour une présentation de son action, voir Bruno Dumons, « Mobilisation politique et ligues féminines dans la France catholique du début du siècle », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 1, 2002, p. 39–50.

> La femme, par les quatre sources à la fois, a plus d'impressionnabilité que l'homme ; son organisme est plus délicat et plus frêle, elle a la synthèse mentale plus fragile et l'esprit plus primesautier, du moins plus porté par contiguïté[81].
>
> La femme tient de ses inclinations une grande vitalité affective, un besoin presque fatal de passion ; son organisme plus frêle est plus facilement ébranlé, ses nerfs plus délicats sentent plus vivement la modification, le contraste ; son imagination plus vive, ses désirs souvent plus ardents augmentent la portée du choc : voilà l'état affectif. D'ailleurs, moins apte et moins habituée que l'homme au raisonnement, elle profite moins du pouvoir de diminuer, en l'intellectualisant, l'état affectif une fois créé. Plus de facilité à sentir et à s'abandonner au sentiment, c'est ce que j'appelle plus de vitalité affective[82].

Bien que l'ouvrage date de 1905, c'est une synthèse des conseils donnés aux femmes dirigées pour lutter contre leurs « impressions » depuis les années 1850 : « Il s'agit donc de « vouloir systématiquement », sérieusement, tous les jours, pendant un an, deux ans, trois ans[83]. »

Ce refus d'encourager une piété sensible peut donc aussi se comprendre, pour les directeurs, comme la crainte d'accentuer ce phénomène général « d'hypersensibilité » des femmes qui contribue à troubler leur foi. Il y a peut-être aussi là une piste pour comprendre l'importance de l'encadrement des pratiques. En effet, cette entrée dans un régime émotionnel « sensible » favorise des formes de dévotions individuelles et fait naître de nouvelles pratiques que le clergé souhaite encadrer fermement.

[81] Antonin Eymieu, *Le gouvernement de soi même : essai de psychologie pratique*, Paris, Perrin, 1906, p. 103.
[82] *Idem*, p. 242-243.
[83] *Idem*, p. 303.

II La « dose de religion nécessaire[84] » : l'évolution des pratiques

L'infléchissement du rapport émotionnel à Dieu est un indice, parmi d'autres[85], de ce renouveau spirituel de la première moitié du XIXe siècle. Le renouvellement du régime émotionnel catholique[86] s'accompagne d'innovations dans le domaine des pratiques, qui visent la construction d'un lien intime et individuel à Dieu (A). Cette modification des pratiques est accompagnée par le directeur de conscience mais aussi par d'autres conseillers (B). Si le groupe des hommes est en retrait de la confession et de la communion, on le retrouve dès lors qu'on élargit l'observation à d'autres types d'activités religieuses (C).

A Des pratiques qui visent l'individualisation du rapport à Dieu

Lorsque les correspondant·es abordent les questions spirituelles, il s'agit d'abord des pratiques et de ce que la comtesse de Menthon appelle la « dose de religion[87] » nécessaire : la fréquence des communions et des messes, le respect d'obligations alimentaires ou encore la maîtrise de techniques de piété visant à approfondir le rapport à Dieu.

1. La diffusion de la communion fréquente

Les années 1840-1850 sont les années de diffusion de la communion « fréquente », c'est-à-dire la possibilité de communier plusieurs fois par semaine[88]. Cette conception du sacrement semble s'être imposée parmi les directeurs du corpus étudié. Tous préconisent une communion fréquente. Jean-Marie Mayeur estime que c'est Mgr Dupanloup qui a joué un rôle majeur dans l'introduction de cette habitude :

---

[84] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 13 août 1850.

[85] Carol E. Harrison, *Romantic Catholics : France's postrevolutionary generation in search of a modern faith*, Ithaca/London, Cornell University Press, 2014.

[86] Ole Riis et Linda Woodhead, *A sociology of religious emotion*, New York, Oxford University Press, 2010.

[87] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 13 août 1850 : « C'est une femme toute du monde avec une dose de religion un peu trop juste. »

[88] Pour un point récent sur cette question, voir Claude Langlois, « La morale liguorienne en débat (1832) » dans *Le continent théologique*, *op. cit*., p. 173-184.

> La communion fréquente qu'à la suite de Mgr Dupanloup et de Mgr de Ségur, les directeurs recommandent, s'est incontestablement répandue. Mais elle est étroitement associée au jeûne et surtout à la confession. Or la rigueur des instructions données aux confesseurs, spécialement en matière de discipline sexuelle et même au sein du mariage, a sans doute contribué à l'éloignement des hommes de la sainte table et à cette féminisation du catholicisme qui a frappé tous les observateurs[89].

On sent toute la nouveauté de ces conseils dans les lettres de la comtesse de Menthon. Elle souligne la difficulté de faire accepter à son entourage qu'elle communie fréquemment car cette pratique est assimilée à une forme de rigorisme et de dévotion intense, dans la lignée de l'ouvrage *De la fréquente communion d'Arnauld*[90]. La pratique porte en elle un imaginaire mystique et politique qui pourrait préoccuper son entourage[91]. Cette crainte la conduit à dissimuler ses communions :

> Je ne crois pas possible de pratiquer habituellement la communion deux fois dans la semaine ; cela est en dehors de toutes les habitudes du pays et je n'oserais pas heurter sur ce point jusqu'à Mr le Curé sans parler de Mr de M qui est celui que je crains le plus d'étonner. Lorsqu'il s'absentera si je puis faire une course dans la commune voisine j'en profiterai car mon désir de faire exactement ce que vous me recommandez et de servir le bon Dieu sous cette obéissance est entier[92].

Trois années plus tard, le problème n'a pas disparu et l'organisation logistique nécessaire pour se cacher la décourage :

> J'ai communié à peu près deux fois la semaine jusqu'à Noël. Depuis lors je ne le fais plus qu'une fois à cause de cette même délicatesse qui m'ôte le courage de sortir le matin pour dissimuler une communion sur deux à mon mari et à mes domestiques[93].

Cette prudence révèle le décalage qui existe, dans les années 1850, entre les prescriptions de Mgr Dupanloup et les pratiques communément admises, y compris à l'intérieur même du clergé. Cette nouvelle habitude implique aussi un travail sur soi. Communier fréquemment rend nécessaire une attention à soi permanente pour éviter de communier en état de péché. Les débuts sont difficiles pour la comtesse qui ne parvient pas à se tranquilliser[94]. Elle prend cependant conscience de l'intérêt d'une telle démarche pour la consolidation de sa foi. Deux

---

[89] Jacques Gadille, Jean Marie Mayeur et Christian Chanel, *Histoire du christianisme : des origines à nos jours Tome XI, Tome XI,* Paris, Desclée, 1995, p. 130.

[90] Antoine Arnauld, *De la frequente communion : Ou les sentimens des peres, des papes, et des conciles, touchant l'usage des sacremens de penitence et d'eucharistie, sont fidelement exposez …*, Paris, Pierre le Petit, 1683.

[91] Jean-Pierre Chantin, « Des jansénistes entre orthodoxie et dissidence au début du XIXe siècle », *Histoire@Politique*, n° 18, 6 novembre 2012, p. 28-41.

[92] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 27 novembre 1855.

[93] ASS, *idem*, 16 janvier 1858.

[94] ASS, *idem*, 20 octobre 1852.

années plus tard, elle écrit :

> J'ai communié le jour de l'Ascension et encore aujourd'hui jour de la Pentecôte. Si je puis me disposer, et que vous ne vous y opposiez pas, je communierai encore le 10 jour de la Fête Dieu. C'est peut-être user beaucoup de la permission que vous m'aviez donné ? Je retrouve dans la Communion une force qui m'assiste un peu, et me sort de ma tristesse, de mon découragement naturel. J'y retombe au bout de bien peu de jours mais au moins c'est un secours dont les effets se prolongent sur ma bonne volonté encore plus que sur mes actes[95].

Dans les échanges des décennies suivantes, le conseil ne surprend plus. Mgr d'Hulst écrit à Miss Bengough que la communion est un « secours », rejoignant là une conception théologique qui s'impose : « Tâchez cependant de communier au moins tous les dimanches, et quand vous pourrez le faire dans la semaine sans fatigue, ne refusez pas ce secours à votre âme[96]. » Un peu plus tard, on retrouve le même conseil sous la plume du père Didon : « au neuvième jour, vous méditerez sur la prière et les sacrements, surtout l'Eucharistie. Ce sera là le secours et la consolation de votre vie. Priez toujours et communiez le plus souvent possible. Avec cela vous serez invincible[97]. »

Ce conseil est donné aux femmes mais aussi aux hommes. Le père Beaudenom, dans une lettre à un jeune homme non identifiable (« mon bon ami ») qui fait son service militaire :

> Comment entretenir des relations avec Dieu, dans une vie qui se passe forcément et continuellement avec des camarades dont on ne peut s'isoler ? — D'après votre lettre d'aujourd'hui, je vois que les choses se sont améliorées : vous pouvez sortir, donc vous pouvez passer un temps plus ou moins long dans les églises ou chapelles. Faites-vous en une habitude, s'il se peut, journalière. Si vous pouviez communier souvent, ce serait parfait[98].

La communion fréquente entretient un lien étroit avec la confession : pour pouvoir communier, il faut avoir été absous de ses péchés. Le principe de la communion fréquente pousse à se confesser fréquemment et oblige les confesseurs à accorder plus facilement l'absolution. Lorsqu'ils ne sont pas les confesseurs de la personne dirigée, les directeurs suggèrent de trouver un confesseur qui ne soit pas trop exigeant sur cette question de l'absolution. Le père Olivaint invite Madame Levavasseur à « cherche[r] quelqu'un qui [lui]

---

[95] ASS, fonds Dupanloup, *idem*, 30 mai 1852.

[96] AICP, fonds Hulst, RH5 301, Hulst à Bengough, 5 octobre 1869.

[97] Henri Didon, *Lettres du R. P. Didon, de l'ordre des frères prêcheurs, à mademoiselle Th. V.*, Paris, Plon-Nourrit, 1901, p. 55. 27 août 1877.

[98] Léopold Beaudenom, *Lettres de direction*, Paris, Saint-Paul, 1919, p. 219-220.

donne souvent l'absolution[99] ». Mgr d'Hulst regrette les « rigueurs » qu'un certain « père L. » a imposé à sa dirigée Madame de Châteaurenard[100]. Les dirigé·es semblent avoir intériorisé ce principe et n'hésitent pas à changer de confesseur si l'absolution n'est pas donnée. Dans les années 1870, l'abbé Huvelin se plaint de ce comportement : « Quand je refuse l'absolution, elles vont aux autres prêtres[101]. » Ces nouvelles modalités de communion et de confession s'inscrivent dans un contexte plus général d'apprentissage de techniques spirituelles qui visent l'approfondissement du lien individuel à Dieu. Ne pas communier en état de péché oblige à faire retour sur soi très régulièrement, par le biais de l'examen de conscience et grâce à des lectures qui le guide.

2. L'approfondissement d'une piété individuelle

Apprendre à lire

Les pratiques suggérées favorisent l'individualisation de la piété, processus amorcé à partir du XVIIe siècle[102]. Cet approfondissement de la relation individuelle à Dieu passe par le livre et par la maîtrise de « techniques de soi » (Foucault) telles que l'examen de conscience. Ces deux éléments retiennent l'attention des directeurs et dirigé·es. Ainsi que l'explique le père de Ponlevoy à Adélaïde Mignon, le livre possède une fonction utile pour la méditation. À propos d'un ouvrage du père Ravignan, il écrit que « ce sont des livres qu'il faut moins lire que fréquenter et pratiquer. Quand dans l'un deux on a trouvé un attrait, on fait bien d'y rester, et de se l'approprier pour la méditation et pour l'usage[103]. » Il faut noter toute la place, dans la direction du jésuite, de la tradition ignatienne en matière de rapport à soi : Adélaïde est invitée à se saisir des *Exercices spirituels* et à observer l'effet du texte sur ses mouvements intérieurs. Elle doit lire la « 7e règle pour le discernement des Esprits, 2e semaine[104] ». À chaque situation répond un extrait des Exercices.

---

[99] AFJ, fonds Olivaint, H0132/D, Olivaint à Levavasseur, non datée, entre 1864 et 1868.
[100] ADP, fonds Hulst, carton 2D3, 6, Hulst à Châteaurenard, non datée, sans doute 1881.
[101] Lucienne Portier, *Un précurseur : l'abbé Huvelin*, Paris, Cerf, 1979, chapitre « Le confesseur ».
[102] Philippe Martin, *Une religion des livres : 1640-1850*, Paris, Les Ed. du Cerf, 2003.
[103] AFJ, fonds Ponlevoy, boîte n°2, Ponlevoy à Mignon, 25 mai 1860.
[104] AFJ, *idem*, 6 mai 1867. « Tandis que nous sommes accablés par la désolation, il faut penser que nous sommes laissés à nous-mêmes par le Seigneur qui veut nous éprouver (…) ».

> Comme l'esprit des Exercices cadre bien avec l'attrait et le besoin de votre âme ! D'abord : plus rien de moi, ni pour moi, plus d'intérêt propre, de volonté propre, d'amour propre ; puis : plus rien que Jésus, son service et son amour, son cœur et sa croix. Vous avez pu le constater mille fois par votre expérience la plus intime, toutes les fois que vous vous tenez dans ces termes, ou que vous y revenez, après vous en être écartée un instant, aussitôt vous tombez d'accord avec N.S. et vous le trouvez lui-même dans la paix de votre cœur. Que St Ignace soit donc le premier, le vrai directeur de votre âme, et qu'il vous donne, en l'obtenant vous vous, le bon Esprit. Pour moi, triste disciple, je ne sais que vous enseigner ce qu'il m'a appris et vous transmettre ce que j'ai reçu[105].

L'*Imitation de Jésus-Christ*[106] est l'autre support de cet approfondissement de la relation individuelle à Dieu. Tout comme les *Exercices spirituels*, le format permet d'en extraire des textes courts à méditer. C'est l'autre livre de chevet d'Adélaïde :

> Il est propice, il est même naturel, mon enfant, que la faiblesse elle-même augmente cette impressionnabilité dont vous vous plaignez. Subissez-la en toute patience, comme une partie de maladie, et cependant, la grâce aidant, surmontez-la avec une suave énergie, selon le conseil de l'Imitation au 33e chapitre du 3e livre[107].

Ces deux textes, qui ont irrigué les pratiques spirituelles catholiques dès l'époque moderne, sont redécouverts et replacés au centre de la piété individuelle. Le directeur, médecin de l'âme, prescrit des lectures comme remède spirituel. Arthémine de Menthon demande à pouvoir lire l'Évangile et présente sa requête comme un moyen de fortifier sa relation à Dieu : « Voulez-vous me dire mon Père si je puis lire l'Evangile, je désirerais voir JC de plus près et dans sa vie ! Je le désire avec une intention pure et une entière docilité d'esprit et seulement pour tâcher de le connaitre et d'être attendrie par lui-même[108]. » Les conseils de lecture ne sont pas le seul signe de cette recherche d'une relation personnelle à Dieu.

Apprendre à s'examiner

D'autres pratiques en témoignent : le rosaire, ou encore le développement des retraites. L'habitude de la retraite, encouragée par confesseurs et directeurs de conscience, se répand chez les laïcs. La retraite est un « exercice spirituel qui implique une rupture avec le régime de vie ordinaire, un cadre plus ou moins isolé, silencieux et paisible en vue de faciliter la

---

[105] AFJ, *idem*, 27 novembre 1873.

[106] L'*Imitation de Jésus Christ* est un best-seller de la littérature religieuse du XIXe siècle. Rédigé par Thomas a Kempis à l'aube du XVe siècle, il sert de manuel d'édification au XIXe siècle. Voir Martine Delaveau *et al.*, *Un succès de librairie européen l'Imitatio Christi 1470-1850*, Paris, Bibliothèque Mazarine : Ed. des Cendres, 2011.

[107] AFJ, fonds Ponlevoy, boîte n°2, Ponlevoy à Mignon, 22 octobre 1873. L'extrait évoqué s'intitule « De l'inconstance du cœur, et que nous devons tout rapporter à Dieu comme à notre dernière fin ».

[108] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 21 octobre 1850.

rencontre avec Dieu au sein d'une expérience spirituelle plus ou moins intense[109]. » Si cette habitude de retrait est déjà acquise par les religieux depuis le XVIIe siècle[110], il faut attendre le XIXe siècle pour les laïcs[111]. Plusieurs congrégations se spécialisent dans l'accueil des retraites des femmes laïques[112]. Pendant plusieurs jours, on se retire dans une communauté religieuse pour réfléchir aux modifications à apporter à sa vie, guidé par un religieux, son directeur ou un autre prêtre. Thérèse Vianzone, Adélaïde Mignon, la marquise de Châteaurenard y ont toutes recours. Une dernière pratique, étroitement liée à la direction de conscience, témoigne de ce recentrage sur l'individu : l'examen de conscience.

Les études ne manquent pas sur la dimension collective des pratiques religieuses sur la période qui nous intéresse[113]. Les correspondances de direction de conscience montrent que ces pratiques collectives n'empêchent pas un processus d'individualisation de la piété de se poursuivre par le biais de la diffusion de dispositifs qui encouragent la relation personnelle au divin. Ces pratiques ne sont pas seulement transmises par le directeur de conscience : on voit des dirigées soucieuses de prendre des avis divers. Le directeur de conscience n'est pas le seul acteur de l'encadrement de la vie spirituelle. Sa fonction s'articule avec celle du confesseur.

B. Des pratiques très encadrées : la multiplicité du conseil

Il est bien rare qu'en une confession on puisse régler la direction d'une âme[114].

Le père Olivaint décrit la situation la plus répandue : la distinction entre le directeur de conscience et le confesseur. Ce dédoublement du conseil spirituel s'explique par plusieurs facteurs. Tout d'abord, la confession est un temps très normalisé qui vise le récit détaillé des péchés (« on n'y doit pas parler d'autre chose que de l'état de sa conscience[115] ») et la

[109] Article « retraite » dans Charles Baumgartner et Michel Olphe-Gaillard, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, *op. cit.*, p. 482.

[110] Éric van der Schueren, *Les sociétés et les déserts de l'âme : approche sociologique de la retraite religieuse dans la France du XVIIe siècle*, Bruxelles, Académie royale de langue et de littérature françaises, 2001.

[111] Article « retraite » dans Charles Baumgartner et Michel Olphe-Gaillard, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, *op. cit.*, p. 483.

[112] Le Cénacle de Thérèse Couderc par exemple, fondé en 1825.

[113] Voir le travail d'Yves-Marie Hilaire sur le diocèse d'Arras ; celui de Gérard Cholvy sur Montpellier ; Philippe Boutry pour l'Ain et Christiane Marcilhacy sur Orléans.

[114] AFJ, fonds Olivaint, H01, 32, 6, D, Olivaint à Levavasseur, 10 novembre 1861.

[115] AICP, fonds Baudrillart, RBA35, carte du 7 juin, non datée.

contrition. Cette structure contraste avec la souplesse de la direction de conscience. D'autre part, la confession est indispensable pour que les pénitent·es puissent communier : il faut donc avoir recours à un prêtre proche géographiquement. On ne peut pas se confesser par correspondance. Le confesseur est le relais quotidien qui permet d'accéder à la communion.

Les historien·nes ont longtemps pensé que faire l'histoire de la confession était impossible[116]. Les sources de l'histoire de la direction de conscience nous offrent la possibilité de combler le manque archivistique. On y découvre la répartition des tâches entre directeur et confesseur, des formes de collaboration mais aussi des conflits et des autorités spirituelles qui se heurtent. Les questions de confession occupent beaucoup dirigées et directeurs. Grâce à ces sources, il serait tout à fait envisageable de proposer une histoire de la confession du point de vue de ses acteurs directs et non seulement à partir des sources normatives[117]. Les dirigées n'hésitent pas à raconter leurs confessions à leur directeur, c'est même plutôt l'usage de façon à ce que ce dernier ait une vue d'ensemble de l'évolution de l'âme. Arthémine de Menthon, de temps à autre, raconte ses progrès, ses reculs et demande comment s'améliorer :

> Sur ce sujet quand je me confesse je m'accuse à peu près en ces termes, « d'avoir eu des sentiments adverses contre des gens que je méprise pour le tort qu'ils font aux personnes que j'aime le mieux. Je désavoue ces sentiments et je confesse tous les péchés qu'ils m'ont fait commettre ». Il me semble qu'après m'être ainsi confessée je suis plus tranquille[118].

De son côté, Alexandra Narishkine décrit au père du Lac la manière dont se déroulent ses confessions à la cour de Russie, dans un registre très libre dont elle est familière :

> Il est prescrit à tous, mais nous n'observons pas la règle avec l'autorisation du confesseur. Le mien est d'une indulgence exceptionnelle, le prêtre Pierre du palais d'hiver qui est à tout près de la maison et où je fais toujours mes dévotions. J'espère pouvoir communier la première semaine du carême. Il faut aller à l'Église deux fois par jour et on communie le samedi. Jamais je n'ai su bien me confesser ! Il y a un livre imprimé avec tant de péchés qu'on ne pourrait les énumérer en moins d'une demi heure. Et puis tant de péchés dit on que nous ne comprenons pas. Alors le confesseur demande seulement qu'avez vous fait depuis la dernière confession ? Il me demande toujours comment vous comportez vous envers vos ennemis, il les connaît. En 10 minutes c'est fini, il lit une belle prière, met une étole sur ma tête pendant que je me mets à genoux et me donne l'absolution[119].

---

[116] Voir l'introduction de l'ouvrage Groupe de la Bussière, *Pratiques de la confession, des pères du désert à Vatican II*, Paris, Cerf, 1983.

[117] Ce type d'étude a été magistralement mené par Jean Delumeau, *L'aveu et le pardon : les difficultés de la confession, XIIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Fayard, 1990. Avec la redécouverte des écrits personnels comme sources de l'histoire, de nouvelles perspectives s'ouvrent. Voir Caroline Muller, « Ce que confessent les journaux intimes : un nouveau regard sur la confession (France, XIXe siècle) », *Circé. Histoires, Cultures & Sociétés*, n°4, 2014.

[118] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, non datée, probablement 1861.

[119] AFJ, HDu62, Narishkine au père du Lac, 1902.

Dans la plupart des cas, le directeur connaît l'identité du confesseur, voire suggère des noms. À Madame Levavasseur dont l'ami cherche un confesseur, il écrit « le père de la rue de Sèvres qui semble le mieux convenir est le P Bertrand ancien supérieur de [illisible]. Mais il aurait besoin d'être mis au courant pour entrer dans la voie[120]. » C'est le père Domiou qui la confesse. Il lui en parle : « dites au bon P Domiou que je lui suis personnellement reconnaissant de ce qu'il fait pour votre âme[121]. » C'est tout l'enjeu de cette multiplication des autorités spirituelles : faire en sorte que chacun ait un domaine bien délimité et que les conseils et consignes ne soient pas contradictoires.

Ces collaborations ne se passent pas toujours sans peine. Certaines dirigées se plaignent de leurs confesseurs à leur directeur. Madame de Menthon n'apprécie pas le vicaire de sa paroisse :

> Mon Père, je ne croyais pas en me dévouant d'avance à me confesser au nouveau vicaire de Menthon que je tomberais si mal. Je n'ai jamais entendu parole si hésitante, plus troublée que la sienne, jointe à l'extérieur le plus faible qui se puisse imaginer. J'ai eu de la peine à m'adresser […] je vais tâcher de persévérer là tant que ce sera possible. L'impatience que j'éprouve d'être réduite ainsi fait, qu'en dehors toutefois du temps que je me confesse, je me sens des dispositions de mépris et de moquerie qui est loin du respect particulier que je devrais à ce pauvre prêtre[122].

Mgr Dupanloup l'encourage à poursuivre les confessions auprès du vicaire mais elle ne cesse pas de s'en plaindre[123].

Confesseur et directeur n'ont pas le même rôle. Le père Beaudenom donne les orientations générales et laisse au confesseur l'application et les « détails » :

> Nous voici maintenant à la seconde conclusion de votre état. Ce n'est pas sans appréhension que j'y arrive. Mon enfant, pour cette année, il vous faut renoncer aux mortifications que vous me dites et même aux jeûnes. Je le regrette beaucoup, je vous l'assure, mais je le vois dans la volonté de Dieu. En renonçant à ce que désirait votre bonne volonté, vous ferez un acte de filiale soumission. Pour les détails adressez-vous à votre confesseur qui verra d'une confession à l'autre ce qu'il peut prudemment vous permettre[124].

---

[120] AFJ, fonds Olivaint, H01, 32, 6, D, Olivaint à Levavasseur, non datée (« 20 février »)

[121] AFJ, fonds Olivaint, H01, 32, 6, D, Olivaint à Levavasseur, 14 juin 1861.

[122] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 22 avril 1852.

[123] Une lecture en termes de milieu social complèterait certainement l'analyse : le vicaire de la paroisse est probablement d'origine sociale modeste, tout comme ses compétences théologiques ; cela expliquerait les réticences d'Arthémine à se confesser à lui. Elle lui reproche notamment son manque d'éloquence ; or, la maîtrise de la rhétorique et de l'art de parler fait partie du processus de socialisation que l'on trouve dans les milieux élitaires.

[124] Léopold Beaudenom, *Lettres de direction*..., *op. cit.*, p. 45.

Pour une autre dirigée, il rend des avis au sujet du déroulé des confessions : « Je crois vous avoir dit que pour vos confessions vous êtes trop rigoureuse ; je vous recommande de n'en jamais douter, ce serait perte de temps et de courage[125]. »

Enfin, l'échange entre l'abbé Frémont et la Vicomtesse d'Adhémar constitue un exemple de la manière dont les informations peuvent circuler d'un espace spirituel à l'autre et dont la multiplication des conseillers peut aboutir à l'affaiblissement de leur autorité. La Vicomtesse vit à Avignon : après sa conversion, il est nécessaire pour elle de trouver un confesseur sur place puisque l'abbé Frémont est à Paris. Elle prend donc conseil auprès de lui. Elle l'interroge sur l'articulation de leurs deux autorités :

> Comment vais-je combiner son autorité avec la vôtre ? Si je n'avais pas de confesseur attitré, c'est-à-dire si j'étais inconnue de mon confesseur d'occasion, votre autorité resterait unique, et je tiens à cela par dessus tout parce que je sais que les progrès de ma sanctification dépendent de votre direction religieuse […] Considérez toutes choses et décidez[126].

Dès le départ, elle envisage de cacher une part d'elle-même à ce qu'elle nomme son « confesseur d'occasion », de peur d'avoir à suivre des consignes qui ne seraient pas celles de son directeur. Frémont lui suggère une liste : elle choisit l'abbé Sylvain[127]. Leur rencontre dure une heure. Elle souligne sa difficulté à entrer avec lui dans les détails de sa vie intérieure. Sentant monter en elle des élans mystiques, elle ne souhaite pas lui en parler. L'abbé Frémont va dans son sens et lui demande de lui conserver l'exclusivité du récit de sa vie intérieure :

> À moi, vous pourrez tout dire […] ne dites à votre confesseur que vos péchés, le reste doit lui être inconnu. À moi seul, Madame, vous confierez quand elles auront lieu, ces grandes et ineffables manifestations de l'amour divin[128].

Le confesseur est rapidement relégué au rang de réceptacle des péchés du quotidien, les deux protagonistes refusant de le mêler à la direction spirituelle plus générale de la Vicomtesse. On

---

[125] *Idem*, p. 102.

[126] Georges Frémont et Marie-Blanche-Angeline d'Adhémar, *Histoire d'une direction, correspondance de l'abbé Frémont et de la comtesse d'A (1893-1912)…*, *op. Cit.* 11 octobre 1884.

[127] Adrien Sylvain (1826-1914) est un auteur d'ouvrages édifiants à succès et une personnalité importante au niveau local. Voir la fiche établie par la Bibliothèque Nationale de France : http://data.bnf.fr/10748044/adrien_sylvain/ .

[128] Georges Frémont et Marie-Blanche-Angeline d'Adhémar, *Histoire d'une direction, correspondance de l'abbé Frémont et de la comtesse d'A (1893-1912)…*, *op. cit.*, p. 27. 9 novembre 1884.

a d'ailleurs du mal à comprendre comment le directeur a pu estimer que la confession était utile dans un contexte où la Vicomtesse ne dit rien de la réalité de sa vie spirituelle :

> Quant à mon confesseur, il m'ignore absolument. Dès mes premiers entretiens avec lui j'avais senti qu'il me serait presque impossible de lui découvrir ce qui se passe dans mon âme et j'en avais eu quelques scrupules, aussi m'avez vous délivrée d'un véritable tourment en m'imposant le silence […] je ne dirai jamais qu'à vous seul ces grands mystères de l'action de Dieu en moi[129].

On voit se dessiner deux pôles spirituels qui n'ont ni la même fonction ni la même importance : à l'abbé Sylvain « l'ordinaire » et les obligations sacramentelles, à l'abbé Frémont le plan d'ensemble et les conseils essentiels, même si cela doit être au prix de confessions bien peu orthodoxes. Cette répartition différenciée de la parole est aussi le point de départ d'une série de critiques à l'égard de l'abbé Sylvain : il choisirait mal les lectures qu'il conseille à Madame d'Adhémar, manquerait de finesse et de compréhension de ses besoins. Chaque fois que sa dirigée critique une consigne donnée par le confesseur, l'abbé Frémont va dans son sens : il l'autorise ainsi à lire Bossuet dans le texte contre l'avis de l'abbé Sylvain, à communier fréquemment sans en parler au confesseur dont c'est pourtant l'une des attributions directes : « il n'est pas nécessaire que vous préveniez votre confesseur : toutes les grandes choses doivent n'être connues que de Dieu et de nous – (je m'identifie avec vous, en ce moment[130]) ».

Une relation concurrentielle s'établit ainsi entre le confesseur et le directeur. Lequel des deux est le mieux qualifié pour diriger son âme ? Au fond, quel est celui qui la connaît le mieux ? C'est sur cette connaissance intime que se fonde la validité des conseils donnés. Dans cette perspective, le pouvoir du confesseur sur la Vicomtesse s'affaiblit considérablement. Elle présente toujours ses actions sous l'angle de l'obéissance qu'elle doit à l'un ou à l'autre. Elle justifie ainsi sa désobéissance au confesseur par l'ordre donné par le directeur qui lui a « prescrit » le silence[131]. En insistant sur la compétence de son directeur et l'incompétence de son confesseur, elle crée une concurrence entre les deux, concurrence qui lui est très profitable puisqu'elle y gagne une liberté d'action certaine. En effet, les indications du confesseur ne sont bientôt plus suivies, y compris sur tout ce qui a trait aux pratiques et aux

[129] *Idem*, p. 31. 30 novembre 1884.

[130] *Idem*, p. 34. 2 décembre 1884.

[131] *Idem*, p. 44. 25 janvier 1885. Elle le consulte sur le bal. « La réserve que vous m'avez prescrite avec mon confesseur me crée de lourdes responsabilités, car ma vie est tissée de devoirs contradictoires et je ne sais comment les concilier ».

communions, alors même que l'abbé Frémont la conseille de moins en moins à ce sujet, considérant que l'abbé Sylvain se charge de ces aspects « concrets ». Le redoublement de l'autorité aboutit paradoxalement à son affaiblissement : la parole du directeur délégitime celle du confesseur, sans pour autant combler le vide laissé.

Le confesseur et le directeur ne sont pas les seuls membres de l'entourage spirituel des dirigé·es du corpus. L'intégration du clergé à la vie quotidienne et mondaine des élites[132] est telle qu'il n'est pas rare de recevoir prêtres et moines chez soi, voire même des évêques. On constate d'ailleurs que les dirigées apprécient et recherchent ces entretiens complémentaires qui recoupent le temps des sociabilités mondaines. Les Menthon disent leur satisfaction d'avoir été confessés par le père Gratry[133]. Cet entourage spirituel pluriel révèle à quel point les dirigé·es des années 1850-1880 recherchent un fort encadrement de leurs pratiques religieuses. Mais cette multiplicité des conseils est aussi un moyen de construire une marge de manœuvre vis-à-vis des prescripteurs en opérant un tri. Analysant ces multiples situations de conseils, on croise les hommes, pourtant minoritaires dans le recours à la direction de conscience. Certaines pratiques sont collectives, ainsi que le décrit Madame de Menthon lorsqu'elle évoque la confession du couple au père Gratry. Cela constitue une invitation à se pencher de plus près sur les modalités de pratique religieuse des hommes.

C. Un effet d'optique ? L'écart de pratiques entre hommes et femmes

Les travaux d'histoire religieuse du XIXe siècle se sont intéressés à la variable de genre pour décrire le comportement religieux des populations. De cette description, fondée sur les cartes établies par Gabriel le Bras à partir des matériaux statistiques Boulard[134], on a tiré « l'horrible néologisme prisé des historiens français[135] » : le « dimorphisme sexuel », c'est à dire l'écart de pratique religieuse entre les hommes et les femmes. Partout, en effet, des diocèses les plus fervents aux plus distants, les enquêtes révèlent cette différence d'assistance

[132] Voir le chapitre 4 de ce travail.
[133] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 1er mai 1854.
[134] Fernand Boulard, *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français au XIXe siècle*, Paris, EHESS, 1982.
[135] Ralph Gibson, *A social history of French catholicism (1789-1914)…*, *op. cit.*, p. 183.

à la messe et de confession pascale[136]. Ce n'est pas un phénomène véritablement nouveau : bien qu'il y ait un consensus des historien·nes sur le XIXe comme centre de gravité de la féminisation du christianisme, il se pourrait que l'écart soit bien plus ancien voire structurel[137]. On identifie en France les prémices de la féminisation à partir du jansénisme, puis les suites de la Révolution française. Mais, en l'absence de réflexion sur le long terme, le creusement de l'écart entre hommes et femmes au XIXe siècle pourrait être un effet d'optique, révélant moins un changement concret qu'une inflexion dans le regard porté sur la surreprésentation des femmes dans les pratiques.

Ralph Gibson insiste sur la nécessité d'intégrer plusieurs variables dans la réflexion sur ces niveaux de pratique : le genre, mais aussi l'âge, la région et le milieu social. Ce dernier élément doit retenir notre attention puisque le corpus étudié concerne les élites. L'historien met en avant une noblesse globalement pratiquante[138] là où l'historiographie s'était concentrée sur le scepticisme. D'autres travaux font ce constat et montrent comment la plupart des aristocrates reviennent au catholicisme dans les premières décades du XIXe siècle (anticipant le retour de la bourgeoisie au milieu du siècle) en exprimant leurs principes religieux par le biais d'engagements publics[139].

Comment cela se traduit-il au sein des familles aristocrates étudiées ? Si un écart très net existe sur la pratique de la confession et sur la communion, cela devient beaucoup moins clair dès lors qu'on s'intéresse à d'autres formes de pratiques, telles que l'assistance à des conférences religieuses. Cela ne manque pas cependant de susciter l'inquiétude du clergé, perceptible dans la façon dont les directeurs de conscience décrivent les hommes.

---

[136] Voir les tableaux établis par Gibson. Quelques chiffres indicatifs pour la période qui m'intéresse : dans le diocèse d'Angers, 74,8% des hommes assistent à la messe pour 91,1% de femmes (1871-1881) ; à Moulins 17,9% d'hommes contre 48% de femmes (1904). Dans les zones de faible pratique, l'écart est encore plus marqué.

[137] Patrick Pasture, Jan Art et Thomas Buerman, *Gender and christianity in modern Europe : beyond the feminization thesis*, Leuven, Leuven University Press, 2012, p. 12.

[138] Ralph Gibson, *A social history of French catholicism (1789-1914)…*, *op. cit.*, p. 193. « There is no doubt that the nobility was central to French catholicism in the nineteenth century; the alliance of *chateau and presbytere* came to be regarded as a basic fact of social and political life. The attitude of the nobility towards catholicism and the clergy had, however, more nuances than is often realized. Nobles in the eighteenth century may not have been religious sceptics as often as is sometimes supposed, but a good many were prominent in Enlightenment circles, and scepticism had been trendy in many aristocratic salons. It is true that many nobles returned from emigration, chastened by the experience of the Revolution, having either undergone a sincere conversion or at least become powerfully convinced of the importance of catholicism in defending the old social order. »

[139] Tine Van Osselaer et Patrick Pasture, *Christian homes : religion, family and domesticity in the 19th and 20th centuries*, Leuven, Leuven University Press, 2014, introduction.

Confession et communion des hommes

Dans toutes les correspondances étudiées, et pour toute la période 1840-1890, les maris, frères, amis, oncles ont moins recours à la confession et, en conséquence, communient moins. C'est un trait qui traverse les différences de milieux et concerne aussi bien les Pic, famille de médecins provinciaux[140], que la famille Mignon, grands bourgeois, les Ubicini, noblesse d'Empire dont le père est spiritualiste, ou encore les Menthon et les Châteaurenard de noblesse plus ancienne.

Ce sont les femmes qui font ce constat qu'elles détaillent à leur directeur. Madame de Menthon aimerait que son mari communie tous les mois[141]. On voit à plusieurs reprises ce dernier refuser de se confesser et de communier, parfois lors de fêtes importantes comme la Toussaint :

> Mr de M n'a pas communié ce 1er novembre. Cela ne lui était pas arrivé de manquer cette fête depuis bien des années. Vous ne sauriez croire combien cette nature faible et violente a besoin de piété et quel est l'effet fâcheux du moindre refroidissement[142].

On note que Madame de Menthon est particulièrement attentive aux pratiques des hommes de son entourage : j'y reviendrai un peu plus loin au sujet de son neveu René. Elle connaît parfaitement le rythme des communions de son mari. Plusieurs indications révèlent un entourage masculin peu pratiquant qu'on essaie d'influencer[143]. Elle écrit à Mgr Dupanloup que, « selon [son] expresse recommandation je viens de faire confesser le baron d'Eckstein qui communiera demain : cela s'est fait sans peine[144]. » Du côté de la famille Châteaurenard, on a peu d'indications au sujet des pratiques religieuses du marquis. On lit cependant entre les lignes l'écart entre mari et femme. La marquise ne peut pas communier et se confesser en voyage lorsqu'elle suit son mari et s'adapte à son rythme[145], ce dont elle souffre, elle qui communie cinq fois par semaine. Monsieur de Châteaurenard refuse que sa femme se baigne dans les eaux de Lourdes, ainsi que d'examiner une éventuelle vocation religieuse de leur fille Mathilde. Dans la famille Mignon, les hommes sont tantôt hostiles tantôt bienveillants, mais

---

[140] Journal de Claire Pic, APA.

[141] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 1er juillet 1861 : « si vous pouvez nous amener Monsieur l'abbé Gérin Mr de M à qui j'ai dit qu'il viendrait avec vous en a paru on ne peut plus satisfait. il me semble que Mr Gérin pourrait trois choses pour lui. 1er l'obliger à communier tous les mois. »

[142] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 9 novembre 1862.

[143] Le chapitre 3 de ce travail détaille les modalités de cette influence.

[144] *Idem*, 14 août 1861.

[145] ADP, fonds Hulst, carton 2D3, 6, 27 novembre 1880.

aucun d'entre eux n'est pratiquant.

Dans les journaux de jeunes filles, les pères et frères sont les grands absents de la pratique religieuse. Lucile Le Verrier tente de combattre l'athéisme de son frère Urbain : « empoisonné par la lecture des romans, il a adopté des idées insensées [...] ma profonde douleur, cette année, ç'a été de voir Urbain perdre la foi[146] ». Claire Pic ne cesse de pousser son frère René à se confesser et à prier, elle se désole de le voir si « irréligieux » et sonde régulièrement son état d'esprit :

> Mon premier devoir envers mon frère est de lui donner le bon exemple, ce pauvre petit en a bien besoin, élevé tout seul, il a à peu près toujours fait ce qu'il a voulu, il n'est pas du tout porté sur la piété et ce méchant enfant se permet déjà de critiquer les prêtres et la religion[147].

Cela donne parfois lieu à des scènes de dispute :

> Hier au soir, après avoir tourmenté René comme de coutume pour l'envoyer confesser, j'ai eu recours à Papa qui a ordonné à René d'y aller. Je suis allée à l'Église, il y était déjà, attendant M. le Curé, regardant de côté et d'autre, affectant de ne pas prier. Je me suis approchée de lui, et lui ai demandé s'il n'avait pas de livre. Il m'a dit que c'était inutile, qu'il venait pour s'amuser[148].

L'attitude des hommes limite les pratiques religieuses des femmes, qu'il s'agisse de la communion ou encore du respect des restrictions alimentaires[149]. Il n'est bien sûr pas possible de tirer des conclusions générales d'un corpus aussi réduit, mais les situations décrites vont dans le sens du constat chiffré de la sociologie religieuse. Il est maintenant nécessaire d'observer d'autres pratiques. En effet, confession et communion ne sont pas les seules pratiques religieuses catholiques, bien que ce soit les seules pour lesquelles nous disposions d'instruments de mesure précis. Or, si l'on sort de cette définition étroite des pratiques catholiques, les hommes que l'on distingue dans le corpus paraissent bien plus actifs.

« Les messieurs occuperont seuls la nef majeure de l'Église[150] » : le public de la prédication

[146] Lucile Le Verrier et Lionel Mirisch, *Journal d'une jeune fille, Second Empire (1866-1878)*, Paris, Calmann-Lévy, 1994, p. 47-48.

[147] Journal de Claire Pic, APA, 28 décembre 1862.

[148] *Idem*, 1er avril 1863.

[149] *Idem*, 22 février 1863 : « Je fais gras le samedi, Papa le veut, j'ai obéi tout simplement, au lieu de pleurer comme l'année dernière, ce qui n'a du reste abouti à rien. »

Prenant acte du retrait des hommes des pratiques de communion et confession, le clergé prend soin de développer des dispositifs particuliers destinés à offrir aux hommes des espaces de pratique religieuse. Des cycles de conférences religieuses leur sont réservés, ainsi que des créneaux spécifiques dans les cycles généraux. On voit aussi des « causeries » qui, sans déboucher toujours sur les sacrements, sont des lieux de pratiques. Les correspondances témoignent tout à la fois de cette inquiétude ecclésiastique au sujet des hommes et du désir de leur proposer des formes de pratique religieuse spécifiques autour de la prédication.

Au XIXe siècle, sermons, homélies et conférences sont des spectacles de gestes et de mots très appréciés. Le discours du prêtre en chaire a pour vocation d'enseigner la morale catholique et d'édifier l'auditoire ; ce sont des moments cruciaux de transmission de normes et de valeurs mais aussi des temps de mise en scène de la parole pastorale qui attirent un public qui n'est pas uniquement intéressé par les questions spirituelles[151]. Certains prédicateurs de renom déplacent les foules[152]. On vient écouter le commentaire de l'Écriture et ses enseignements moraux.

Les hommes sont nombreux à assister ces conférences que l'on peut considérer comme une forme de pratique religieuse[153]. Au sein du corpus étudié, on trouve de multiples notations à leur sujet. L'abbé Frémont rencontre un grand succès dans ses conférences à Saint Ambroise et Saint Philippe du Roule[154]. Ses écrits personnels[155] abordent longuement le genre de son auditoire. Comme d'autres, il évoque sans cesse la part d'hommes dans l'assemblée comme gage du succès de la conférence. Le 6 décembre 1883, il précise que deux à trois cent hommes et jeunes gens s'assemblent pour la conférence de la messe de neuf heures à Saint Philippe du Roule. Un peu plus tard, il décide que les hommes auront pour l'année suivante une meilleure place que les femmes dans l'église, autre indice de l'attention portée à l'auditoire masculin : « L'année prochaine, c'est une affaire décidée, les dames seront

---

[150] Agnès Siegfried, *L'abbé Frémont : 1852-1912 : pour servir à l'histoire religieuse*, Paris, Alcan, 1932, p. 180.

[151] Claude Prudhomme, « Argumenter depuis la chaire, au barreau ou à la tribune : quel pouvoir pour l'éloquence à l'oral comme à l'écrit ? », *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 35, 2016, p. 3-5.

[152] Michel Deneken (dir.), *Prédication et prédicateurs : XIXe - XXe siècles*, Strasbourg, Fac. de Théologie Catholique, Univ. Marc Bloch, 2004.

[153] Elle implique un clerc, dont on écoute et reçoit la parole, dans une église.

[154] Voir chapitre 4, l'histoire de la Madame d'Adhémar.

[155] Agnès Siegfried, *L'abbé Frémont…*, *op. cit.* Ce travail cite abondamment la correspondance et le journal personnel de l'abbé Frémont.

reléguées dans les basses nefs, les messieurs occuperont seuls la nef majeure de l'église[156]. ». Cette même préoccupation est lisible dans le journal personnel de Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans :

> Je parle à peu près tous les jours à la cathédrale. Auditoire bien compact. Peut-être plus nombreux qu'en 1858, bien que n'ayant plus le collège ni le petit séminaire. On pourrait avoir en plus les ouvriers, en voyant les chefs d'atelier, et le collège. Ce serait très utile à ces jeunes gens. Faire recommander dans chaque paroisse par les curés, au moyen d'une petite circulaire, qu'on envoie tout : pères, frères, serviteurs, ouvriers[157].

L'évêque précise lui aussi la part d'hommes dans le public[158] comme si, par défaut, l'auditoire était féminin.

Le clergé organise aussi des « petites formes », moins formelles que la conférence, à destination des hommes. Le père Didon anime l'une de ces causeries :

> Je vais commencer mon Carême bientôt. Ce sera une grosse affaire. Voici mon plan de campagne tous les dimanches, de quatre à cinq heures, je ferai une conférence au couvent du faubourg Saint Honoré et tous les mercredis, de huit à neuf heures du soir, j'en ferai une, plus intime, à des jeunes gens choisis, sur les rapports de la science et de la religion[159].

Pourquoi une telle insistance sur la prédication à destination des hommes ? Il semblerait que cela permette de déployer une pédagogie spécifique plus adaptée à la demande supposée du public masculin. Les hommes sont perçus comme un public plus exigeant qui a des besoins particuliers :

> Le soir, avant de prêcher, vraie grâce. Cri de ma pauvre âme : « il faudrait avoir pleuré sur soi, il faudrait aimer notre-seigneur ! » les larmes me saisirent en marchant dans cette sacristie... La prédication en fut toute émue : il y eut une grande inspiration de Saint François Xavier. L'auditoire était immense. Plus d'hommes que de femmes... la voix fut brisée. La préparation avait été une agonie... Dieu me soutint. Rien de prêt pour un tel auditoire, inconnu, si varié, tant d'hommes, de militaires[160].

En effet, les enseignements destinés aux hommes sont différents de ceux destinés aux

[156] *Idem*, p. 180.
[157] Félix Dupanloup, *Journal intime de Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans…*, *op. cit.* Entrée du 23 mars 1863.
[158] *Ibidem*. Voir par exemple les entrées du 8 janvier 1865, du 15 août 1872.
[159] Henri Didon, *Lettres du R. P. Didon, de l'ordre des frères prêcheurs, à mademoiselle Th. V.*., *op. cit.*, p. 70. 23 février 1878.
[160] Félix Dupanloup, *Journal intime de Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans…*, *op. cit.* 24 février 1864.

femmes. La comparaison des manuels destinés aux jeunes hommes et jeunes femmes révèle cela. Le chanoine Toublan propose une version pour chaque genre. Certaines valeurs sont communes aux deux : le respect, la franchise, la méfiance vis-à-vis du monde, la dignité, l'obéissance. Néanmoins, il s'écarte largement des manuels de jeunes filles du point de vue de la rhétorique déployée pour convaincre. L'explication du dogme est plus précise et technique, faisant appel à un éventail très large de citations de grands hommes : Metternich, Newton, Napoléon, Renan. On cherche plus clairement à faire appel à la rationalité, envisagée comme masculine : « la foi est une doctrine, il faut l'étudier[161] ». Réserver des conférences aux hommes permet d'adapter le discours. Les femmes et jeunes filles n'assistent pas à ces temps de prédication spécifiques. Parlant d'un sermon de M. Monin, le curé, Claire Pic écrit : « J'aurais bien voulu y aller dimanche dernier, d'autant plus que cette semaine, les hommes sont seuls admis[162]. »

Cette façon d'intégrer les hommes à la vie religieuse malgré leurs réticences face à la communion et la confession est efficace : les hommes du corpus y assistent volontiers. On peut d'ailleurs noter que les représentations iconographiques de la prédication au XIXe siècle mettent en avant la présence des hommes. Cette pratique présente l'avantage considérable de briser, par son format, l'une des réticences des hommes : ce qu'on appelle le « respect humain ». Philippe Boutry, dans un stimulant article sur le sujet, cite la définition donnée par le *Grande Dizionario della lingua italiana*[163] :

> Crainte ou considération excessive des opinions et des réactions d'autrui ; subordination timorée à des facteurs sociaux extrinsèques ou à des convenances mondaines, qui interdit d'agir librement et de s'exprimer ouvertement et, en particulier, de réaliser franchement ses propres idéaux civils ou religieux, ou d'assumer pleinement sa propre foi en Dieu[164].

Le « respect humain », qui empêche les hommes d'afficher leurs pratiques religieuses par crainte des railleries ou plus largement du regard social, est au centre des préoccupations du clergé. C'est un thème récurrent des sermons du curé d'Ars[165] et l'on retrouve l'expression sous la plume de nombreux prêtres. Pour Philippe Boutry,

---

[161] Henri Marie Claude Toublan, *Le jeune homme chrétien*, Paris, P. Lethielleux, 1907, p. 30.

[162] Journal de Claire Pic, APA, 24 mars 1863.

[163] Philippe Boutry, « Le respect humain », dans *« Alla Signorina ». Mélanges offerts à Noëlle de La Blanchardière*, tome 204, n° 1, 1995, p. 26.

[164] *Ibidem*.

[165] *Idem*, p. 29.

> Le respect humain est [...] l'expression d'un monde en grande partie évanoui : une société où toute conduite prenait sens au sein d'un groupe déterminé et cloisonné ; un univers mental où la collectivité dictait étroitement et rigidement la norme des actes, des paroles des comportements. La mobilisation de la notion de respect humain par la pastorale et l'apologétique post-tridentines acquiert sa pertinence historique et lexicale au sein de ce contexte social, moral et psychologique[166].

C'est au sein de ces différents contextes qu'il convient d'intégrer la question du genre. Comme détaillé dans le deuxième chapitre de ce travail, la libre-pensée, ou plus largement des formes de distance à la religion s'affirment comme des marqueurs de masculinité au fil du siècle. Le « respect humain » est sans doute à relier à cette difficile compatibilité entre piété et masculinité[167].

Dans le cadre des conférences, l'effet de groupe, la non-mixité, la masse permet de contourner la pesanteur du respect humain pour l'individu, la crainte de la particularité. Par ailleurs, la prédication diffracte l'autorité du prêtre qui s'exerce sur la foule et non plus sur un individu, rendant la pratique religieuse plus accessible à tous ceux qui font profession d'indépendance et refusent l'autorité cléricale. Le journal de Mgr Dupanloup est éclairant car l'évêque observe de près les dynamiques collectives :

> 28 mai. Pèlerinage à Chartes. Grande édification. Je n'ai jamais vu une image plus noble et plus pure de la vertu que sur ces mâles visages. C'était quelque chose de virginal dans la victoire. Cent trente députés. Soixante ont communié. On était venu en procession au devant de nous[168].
>
> Le 15, je dis la sainte messe à sept heures et demie. Communion très nombreuse, très édifiante. Beaucoup d'hommes. Puis procession sur le lieu de l'apparition. J'y préside[169].

L'objectif de ces conférences est de ramener les hommes aux sacrements. Ce retour apparaît collectif, ainsi que le montre Philippe Boutry au sujet de la paroisse du curé d'Ars

Au total, si les hommes sont en retrait de la communion et de la confession, ils sont bien présents dans d'autres formes de pratiques qui engagent moins l'individu dans son rapport à l'autorité du clerc. Ce déplacement de la pratique est rendu possible par un clergé qui observe attentivement les dynamiques masculines collectives et propose des solutions pastorales

---

[166] *Idem*, p. 3.
[167] Anne-Marie Sohn, *« Sois un homme ! » : la construction de la masculinité au XIXe siècle*, Paris, Seuil, 2009.
[168] Félix Dupanloup, *Journal intime de Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans…*, *op. cit.* 28 mai 1873.
[169] *Ibidem*. 15 août 1872.

adaptées. Absents des statistiques, les hommes réapparaissent dès lors qu'on déplace le regard vers des formes plus diffuses de manifestation de l'attachement au catholicisme.

III Le genre d'un catholicisme du devoir

A. L'attachement des hommes

Ainsi, les signes de l'attachement des hommes au catholicisme, entre 1850 et 1890, sont plus discrets que ceux des femmes. À les observer attentivement, on constate cependant que la plupart des figures masculines croisées dans le corpus étudié soutiennent, d'une manière ou d'une autre, le clergé et/ou la religion catholique. Cet appui se traduit par des engagements politiques, charitables, familiaux, financiers ou encore intellectuels. Ce n'est pas incompatible avec un désintéressement des pratiques visibles. Des pratiques religieuses trop ostensibles sont en effet jugées peu compatibles avec l'identité masculine, ainsi que nous l'explique Madame de Menthon au sujet de son neveu René.

1 Les formes diffuses de l'attachement masculin

Cet attachement au catholicisme peut se manifester par des gestes individuels ou par un engagement familial. Si Alexandre de Menthon n'est pas toujours bienveillant à l'égard du directeur de sa femme, ni pratiquant régulier, il montre sa fidélité autrement : il accueille à plusieurs reprises Mgr Dupanloup à Menthon et finance volontiers les œuvres de la paroisse. Il accepte de se charger d'une traduction pour le prélat. Ces gestes individuels sont aussi le fait du marquis de Châteaurenard, qui dîne régulièrement avec Mgr d'Hulst et assiste à des conférences. Bien plus encore, ce sont des engagements familiaux qui caractérisent les hommes. Ils acceptent de financer projets et objets du clergé, depuis un riche calice jusqu'à la construction de quartiers entiers dédiés au Sacré-Cœur dans le cas de la famille Mignon – Riant[170]. Edouard Mignon, bien avant sa conversion, accueille chez lui de longs mois le père Ruellan en convalescence. Un consensus se dessine au sujet de l'éducation des enfants qui sont confiés à des institutions catholiques[171]. La distance vis-à-vis des pratiques n'empêche

[170] AFJ, fonds Ponlevoy, boîte n°2, 21 mai 1870 : « Merci mille fois au bon M. Edouard et à vous du calice offert à Ste Croix. ». Sur la place des Riant et des Mignon dans la construction du quartier du Sacré Cœur, voir Jacques. Benoist, *Le Sacré-Cœur de Montmartre [3] Le Sacré-Cœur des femmes : de 1870 à 1960 ; contribution à l'histoire du féminisme, de l'urbanisme et du tourisme*, Paris, Ed. Ouvrières, 2000.

[171] Henri de Châteaurenard est à Stanislas à Paris ; Jean d'Adhémar, malgré l'opposition du reste de la famille, est envoyé à Stanislas à Cannes ; Marie d'Adhémar à l'Assomption, *etc*.

pas des formes d'activité religieuse de couple : les Châteaurenard se rendent ensemble à Lourdes, les Mignon à Rome.

On a malheureusement peu d'éléments précis sur la façon dont ils envisagent leur rôle dans la famille. Tine Van Osselaer identifie dans l'exercice de l'autorité sur la famille un lieu possible d'expression de l'adhésion au catholicisme. Étudiant les sociétés du Sacré-Cœur belges, elle montre que le clergé reproche moins aux hommes leur manque de foi que leur manque de pratiques[172]. L'homme catholique idéal s'incarne dans le chef de famille et la piété domestique[173], il est le guide de la micro communauté religieuse familiale. C'est là le « réinvestissement par les hommes de l'espace domestique où ils entendent assumer un rôle religieux[174]. » C'est ce modèle que le chanoine Beaudenom présente aux hommes qu'il dirige. Parlant de son rôle familial dans la reconquête des âmes, il écrit à un père de famille : « en attendant, vous travaillez efficacement et obscurément à cette rénovation, en élevant une nombreuse famille dans les sentiments les plus foncièrement chrétiens. ». Le père de Ponlevoy investit Édouard Mignon de la fonction de « supérieur » de la communauté familiale[175]. L'engagement charitable est un autre ressort de ce geste masculin qui a été longuement étudié, pour la première moitié du siècle, par Matthieu Brejon de Lavergnée. Hors des dons et financements indirects, je n'ai pas trace dans mon corpus, pour la période 1850-1880, d'hommes engagés dans des associations, bien que selon Mgr Dupanloup « les œuvres d'hommes et de jeunes gens marchent assez bien[176] ».

Lorsque les hommes sont présents dans les pratiques, leurs questionnements et inquiétudes ne sont pas les mêmes de ceux des femmes. Mgr d'Hulst décrit cet écart :

> Je me retire de plus en plus de la confession des femmes, ce qui n'est pas pour vous déplaire. Il faut que tout tienne dans deux heures et demi par semaine. Aussi commencé-je à décourager l'essaim. Mais les hommes reprennent toute la place abandonnée par les femmes, et ce ministère très important n'est pas de ceux qui prennent peu de temps. Les jeunes gens

[172] Patrick Pasture, Jan Art et Thomas Buerman, (dir.), *Gender and christianity in modern Europe: beyond the feminization thesis*, Leuven, Leuven University Press, 2012, p. 123.

[173] Tine van Osselaer, *The Pious sex : Catholic constructions of masculinity and femininity in Belgium, c. 1800-1940.*, Leuven, Leuven University Press, 2013. Pour approfondir ces questions de piété domestique et masculinités, voir Tine Van Osselaer et Patrick Pasture (dir.), *Christian homes : religion, family and domesticity in the 19th and 20th centuries*, Leuven, Leuven University Press, 2014.

[174] Matthieu Brejon de Lavergnée, « Des œuvres aux associations. Cultures et engagements catholiques », dans Bruno Dumons et Christian Sorrel (dir.), *Le catholicisme en chantiers, France, XIXe-XXe siècles*, p. 96.

[175] AFJ, fonds Ponlevoy, boîte n°2, 4 juin 1861 : « Mais vraiment vous faites là une quasi communauté. Le cher M. Edouard, sans s'en douter, se trouve constitué comme un supérieur… ».

[176] Félix Dupanloup, *Journal intime de Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans*..., *op. Cit.* 1er janvier 1863.

> ont une autre manière d'être absorbants. Avec eux la confession marche rondement, mais il faut causer de leur étude et être prêt à les suivre sur le terrain des discussions qui préoccupent leur foi[177].

Ce « ministère très important » est étroitement observé par l'entourage féminin. On découvre dans la correspondance de Madame de Menthon qu'une pratique religieuse masculine intense peut être mal perçue.

2 « Qu'il fasse ce qu'un homme doit faire : agir, se frotter aux hommes[178] »

Une longue lettre à Mgr Dupanloup s'inquiète du comportement de René :

> Je vous demande de ne pas augmenter la dose de sa dévotion, qui me semble au moins suffisante, mais d'en changer totalement la forme. Tout à coup cette année, je me suis aperçue avec désolation que cette dévotion était exagérée, ennuyeuse et presqu'incompatible avec la vie de famille, et qu'elle serait probablement insupportable à sa femme ! [...] Soyez donc sûr, mon Père, que la dévotion de René est mal éclairée, il est de ceux qui disent Seigneur Seigneur *etc* et qui oublient le principal ! Il a pris la piété comme un refuge ou il abrite toutes les déceptions. Il s'alanguit dans des prières et des lectures de piété sans fin, et je crois que ce sont des emplâtres pour panser et entretenir les plaies de son amour propre, et se séparer en conscience du genre humain.
>
> Exemple : le matin on nous dit la messe ; René l'entend, vous croiriez que quand elle est finie il part et vient avec les autres ! Non point, il reste à l'action de grâce du prêtre, ce qui passerait encore, mais il reste beaucoup plus longtemps que le prêtre, et n'arrive pour déjeuner que quand tous les autres ont fini, ce qui semble ridicule ou original. On pourrait croire que pendant cette messe et ce long séjour à la chapelle il a employé son temps, et que ses prières, lectures se sont terminées ! Il n'en est rien : il a été en distraction, ou il a seulement contemplé ses peines, ce qui n'avance rien : il rentre dans sa chambre, j'arrive pour lui parler affaire, je le trouve saisi d'un livre de lectures pieuses ! Cette lecture vs [sic] pourrez m'en croire n'en finit pas, car il pense à autre chose, et espère racheter par le temps qu'il y consacre le peu de soin qu'il y met. La matinée s'avance et les exercices lui ont pris 2 heure 1/2 ! Un chartreux n'en aurait pas fait d'avantage !
>
> Dans l'après midi il place encore une nouvelle lecture, une visite au St Sacrement très longue, un Chapelet ; et après la prière du soir reste encore à la Chapelle quand tous les autres ont fini depuis un grd quart d'heure ! Et avant de s'endormir il reprend encore son livre de lecture ! Voilà, mon Père, comment sa vie se passe ici ou les affaires ne le talonnent pas. Ah certes mon Père vous penserez comme nous que ce n'est pas une bonne piété, elle n'est ni ferme ni réglée, et si elle augmente sans se transformer elle sera insupportable ! Je vous conjure de lui ôter les trois quart de tous ces exercices et de lui imposer une vie plus ferme où il fasse ce qu'un homme doit faire : agir, se frotter aux hommes, orner son esprit, et au besoin se promener vivement pour secouer ses langueurs. Il faut bien convenir que la vie

[177] ADP, fonds Hulst, carton 2D3, 6, Hulst à Châteaurenard, non datée, sans doute 1885.
[178] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, mars 1863.

> lui a apporté jusqu'ici beaucoup de souffrances et surtout une grande absence de joie, de sorte qu'il ne s'est jamais épanoui. Il s'est jeté dans les bras du bon Dieu avec une bonne et droite intention : mais c'est lui-même qu'il a retrouvé, et je suis persuadée qu'il ne se doute pas du piège ou il est tombé.
>
> Si je vois juste il faut absolument le débarrasser de tous les exercices qui ne sont pas de sa vocation, et que sa dévotion devienne pratique, moins affective extérieurement et plus appliquée effectivement.
>
> Veuillez en touchant à ces points délicats prendre les voies détournées car je l'ai déjà attaqué la dessus par la moquerie et il ne faut pas qu'il y reconnaisse ma griffe. Et si vous me permettez encore quelques mots, je croirais qu'un exercice utile de la retraite que vous allez lui faire faire pourrait consister à passer tous les soirs deux heures dans le monde, d'y parler aux hommes et aux femmes, en sortant de lui-même, cessant d'être triste ou blessé de ce qu'il est pas connu et compris à sa valeur, que certains moyens lui manquent, ainsi que la beauté *etc*.

Ce long extrait est révélateur des normes auxquelles on attend que le jeune homme se conforme et du poids de la communauté familiale dans leur définition. La juste pratique religieuse masculine doit être limitée dans le temps pour être compatible avec les obligations mondaines et familiales qui rythment les journées (le déjeuner, les soirées). Elle ne doit pas être trop visible et surtout dépasser les pratiques de la communauté : la messe matinale et la prière du soir. Arthémine projette sur son neveu un fonctionnement qui est parfois le sien. Elle écrit le 30 mai 1852 que « [s]a dévotion et [s]a charité ne sont presque toujours que des occasions légitimes pour échapper à la société de [s]on père et de [s]on mari[179]. »

Les pratiques de piété de René sont jugées incompatibles avec son identité masculine et les occupations qui devraient être les siennes en tant qu'homme : « agir, se frotter aux hommes, orner son esprit, et au besoin se promener vivement pour secouer ses langueurs. ». La masculinité est définie par l'action et s'oppose à la « langueur » de la prière ; elle est définie aussi par l'appartenance à des cercles masculins (« se frotter aux hommes ») qui ne se situent pas dans l'espace de l'église ou des pratiques religieuses ; dans l'exercice de la rationalité qui s'oppose à la piété ; dans l'activité physique qui s'oppose à l'immobilité requise par les pratiques religieuses.

On perçoit dans la lettre la densité du contrôle social qui s'exerce au sein de la communauté que constitue le château de Menthon. On l'avait déjà senti quand Arthémine expliquait devoir dissimuler ses communions à ses domestiques[180]. René fait l'objet d'un

[179] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 30 mars 1852.
[180] Voir *infra*.

regard attentif de la part de son entourage, plus encore à un moment où il manifeste des résistances à l'idée de se marier. On devine que des discussions ont eu lieu à son sujet et que l'avis de la comtesse fait consensus (« Vous penserez comme nous »). On entrevoit également les réactions auxquelles le jeune homme se heurte : la raillerie, la plaisanterie, la surprise. Ainsi que l'indique Philippe Boutry,

> C'est le groupe humain restreint de la parenté et du voisinage qui donne le ton ; c'est la collectivité locale qui est maîtresse de jugement, dispense selon ses normes singulières l'approbation et le discrédit, dans un contexte de réciprocité du regard qui tour à tour asservit au respect humain, ou en libère[181].

C'est ce regard de l'entourage qui distingue le comportement normal du comportement « original ». Le souci d'Arthémine concerne les effets des pratiques religieuses de René sur sa vie sociale, affective et mondaine. Dans ce contexte, on comprend à quel point l'entourage immédiat peut avoir un effet dissuasif pour des hommes qui voudraient pratiquer la religion, même à un degré moindre que René. Un comportement religieux « original », hors des normes définies par la communauté immédiate, expose à des condamnations qui touchent à l'identité de genre des hommes. Le refus de pratiquer, le désintérêt affiché pour les gestes les plus visibles doivent être reliés au contexte immédiat avant d'être interprétés. Quel est le comportement de l'entourage ? Quels cercles sont fréquentés ? Quels sont les contraintes qui pèsent sur chacun ? Tout autant de questions à poser avant de conclure à la désaffection religieuse des hommes. À l'inverse, le taux de pratique des femmes a contribué à invisibiliser une part de leur expérience du catholicisme : le doute.

B « L'imagination peut s'égarer dans le scepticisme[182] » : le doute des femmes

La question du doute des femmes, de leur scepticisme, de leur distance à la croyance catholique est totalement absente des ouvrages d'histoire du fait religieux ou d'histoire du genre. Pourtant, les correspondances montrent que les femmes expérimentent toute la gamme

[181] Philippe Boutry, « Le respect humain », *loc. cit.*, p. 37.
[182] AICP, fonds Hulst, RH5 303, Hulst à Bengough, 29 mai 1870.

des attitudes possibles face au système de croyance : de l'adhésion pleine et entière à la récusation énergique. Le doute et la foi sont intimement liés à la relation avec le directeur de conscience.

1 Un silence historiographique

La thématique de la féminisation, qui traverse toutes les études sur l'histoire du fait religieux français au XIXe siècle, a contribué à figer une image sans équivoque de l'attitude des hommes et des femmes : les premiers auraient été les absents du catholicisme, les secondes un groupe uniformément acquis à la cause de l'Église. J'ai déjà évoqué les relectures en cours du lien entre masculinités et religiosité. Mais le questionnement n'est pas symétrique : le lien entre les femmes, la foi et les pratiques a été peu déconstruit en raison du poids des travaux mettant en avant les plus engagées d'entre elles, comme les religieuses. Les travaux récents des deux champs, histoire du genre et des femmes, histoire du fait religieux, n'abordent pas les incertitudes des femmes. S'il y a une histoire du catholicisme au féminin, celle du doute au féminin reste à écrire.

L'histoire de l'anticléricalisme et de la libre pensée, menée par René Rémond[183] puis Jacqueline Lalouette[184] en France n'abordent pas les femmes comme actrices possibles de la contestation de la place de l'Église. Ce silence se retrouve dans les récents articles de synthèse qui relient genre et religion[185]. Plus révélateur encore, ce constat est valable pour un ouvrage récent qui revient longuement sur la question des modèles de genre à l'épreuve dans le catholicisme[186]. L'histoire du genre et ses travaux les plus récents n'est pas plus disert[187]. Cette absence des « femmes qui doutent » de l'historiographie est certainement liée à deux problèmes. L'imprégnation plus ou moins consciente, par les chercheur·es, des catégories d'analyse initialement développées par les premiers travaux contribue à retarder le

[183] René Rémond, *L'anticléricalisme en France, de 1815 à nos jours*, Paris, Fayard, 1976.

[184] Jacqueline Lalouette, *La Libre pensée en France : 1848-1940*, Paris, Albin Michel, 1997.

[185] Bruno Dumons, « Femmes et genre » dans Bruno Dumons, Christian Sorrel (dir.), *Le catholicisme en chantiers France XIXe-XXe siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, p.111-130. La contribution de Guillaume Cuchet n'aborde pas non plus la question : « La religion vécue. Pratiques, dévotions, croyances », même ouvrage, p. 181-196.

[186] Matthieu Brejon de Lavergnée et Magali Della Sudda (dir.), *Genre et christianisme : plaidoyers pour une histoire croisée*, Paris, Beauchesne, 2015.

[187] Voir Deborah Gutermann-Jacquet, *Les équivoques du genre : devenir homme et femme à l'âge romantique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012.

questionnement ; d'autre part seuls les documents du for privé permettent de saisir ce que les femmes disent de leur foi au quotidien, et la mobilisation de ce type de document par les historien·nes est relativement récente[188].

2 L'expression du doute

Ces documents, dont font partie les échanges de direction de conscience, mettent en scène des femmes moins systématiquement croyantes que ne le laisse penser l'historiographie. Bien sûr, il n'est pas possible de tirer des conclusions générales à partir d'un corpus aussi réduit, d'autant que les femmes étudiées font partie d'une élite parfois critique à l'égard du clergé. Pour autant, pour la période 1850-1880 qui occupe ce chapitre, des « pensées contre la religion » explicites[189] sont présentes dans les correspondances Menthon, Bengough et Châteaurenard. Madame de Menthon ne « puis regarder aucun mystère sans que [s]a première impression soit purement négative[190] ». Un peu plus tard, elle évoque « un retour plus vif de [ses] anciennes pensées contre la religion[191] ». Le doute fait partie intégrante de son expérience spirituelle[192] :

> Des pensées de doute traversent souvent mon esprit, je ne les accueille ni ne les repousse je ne m'y arrête pas. Elles me font l'effet d'hôtes anciens qu'on ne remarque plus, et qui malheureusement font partie de la maison[193].

La marquise de Châteaurenard se reproche d'avoir des pensées déistes, que Mgr d'Hulst attribue à son imagination : « Je vous ordonne de considérer comme n'étant pas arrivé tout ce qui se passe dans le domaine de votre imagination : idées impures, prétendues adhésions au déisme[194] ». Dix ans plus tôt, il tenait le même discours à miss Bengough, une autre de ses dirigées.

---

[188] Philippe Artières et Dominique Kalifa (dir.), *Histoire et archives de soi*, Paris, CREDHESS, 2002.

[189] Il faut séparer nettement la notion de « doute » et celle de « sécheresse spirituelle » ; par souci de précision, je ne traite dans ce chapitre que le doute au sens strict, c'est-à-dire l'idée explicite – et formulée – que Dieu pourrait ne pas exister.

[190] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 1er août 1850.

[191] *Idem*, 7 février 1853.

[192] Il faut d'ailleurs préciser que le doute fait partie de toute expérience spirituelle en général. L'objectif de cette partie n'est pas de conclure à l'incroyance de ces femmes, mais de montrer qu'un aspect de leur expérience a été peu étudié.

[193] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 3 décembre 1862.

[194] AICP, fonds Hulst, RH5 334, Hulst à Châteaurenard, 14 juillet 1881.

L'exemple mérite qu'on s'y attarde un instant. Pendant plus de deux ans[195], la jeune convertie ne cesse de manifester son doute à son directeur. Une première réponse lie doute et imagination : « l'imagination peut s'égarer dans le scepticisme mais le cœur comme la raison restent acquis à la foi[196] ». Il refuse de discuter du fond de ce doute : « Du reste, je n'ai pas l'intention d'apporter des arguments […] mais qui ne feraient que donner un aliment nouveau à de folles rêveries ». Il reste sur cette ligne tout au long de la crise traversée par sa dirigée : « Du reste je n'ai pas l'intention d'entrer avec vous en controverse pour dissiper vos doutes ou résoudre vos objections : ce travail serait aussi stérile qu'inutile[197] ». Pour lui, ramener la question à un débat intellectuel risque d'aggraver la crise. Un an plus tard, elle n'est pas sortie du doute et il tente une nouvelle méthode, faire appel à sa raison et à sa culture. Prenant l'exemple de Calcutta, il lui indique qu'elle n'a jamais vu la ville et que pourtant son existence est certaine : « Les faits surnaturels reposent sur des fondements historiques inébranlables[198] ». L'efficacité de ce changement de discours est limitée et il revient à sa première méthode moins d'un moins plus tard :

> Je ne m'étendrai pas beaucoup sur la solution théorique de vos difficultés, étant persuadé que votre mal n'est pas de ceux qu'un raisonnement peut guérir […] Il ne s'agit pas de créer en soi une certitude artificielle touchant des objets inaccessibles à l'expérience, mais simplement d'adhérer à des témoignages dignes de foi, alors même que les faits attestés sont surnaturels[199].

Il renonce à toute discussion sur le sujet en octobre 1871 :

> Je vous en conjure, mon enfant, cherchez ailleurs que dans les subtilités de la logique, le remède dont vous avez besoin. J'ai raisonné avec vous, pour vous montrer qu'un esprit qui croit peut être aussi un esprit qui raisonne, mais j'ai toujours été persuadé que mes raisonnements ne vous donneraient pas la paix ni la lumière. C'est dans la prière qu'il faut vous jeter à corps perdu […] dans le désir persévérant de l'amour[200].

Comme les hommes, comme l'ensemble de la société, les femmes sont confrontées à la concurrence des discours scientifiques qui font vaciller leurs convictions. Le père Beaudenom explicite les risques liés à la science :

---

[195] Le reste de la correspondance n'est pas disponible.
[196] AICP, fonds Hulst, RH5 303, Hulst à Bengough, 29 mai 1870.
[197] *Idem*, RH5 305, 20 juin 1870.
[198] *Idem*, RH5 307, 10 juin 1871.
[199] *Idem*, RH5 308, 25 juin 1871.
[200] *Idem*, RH5 312, 6 octobre 1871.

> Une des applications dangereuses de cette disposition a été chez vous l'admiration de la science moderne et la confiance dans ses savants. Elle est la cause principale de vos impressions de doute, et ces impressions sont à leur tour une des causes les plus regrettables d'un certain arrêt dans votre marche vers Dieu. Qui n'a pas subi la persécution, de ce mot : la science ? J'y ai passé comme les autres. Depuis assez longtemps ayant voulu la voir du plus près possible, bien entendu dans certaines branches fort restreintes, j'ai constamment abouti à un haussement d'épaules. En dehors du bon sens et de la foi, je n'ai trouvé que prétentions exagérées. Dans les solutions scientifiques, certaines sont très exactes, mais les points d'interrogation sur les choses les plus importantes n'en reçoivent aucune réponse. Il semble qu'au contraire la science n'aboutit qu'à faire germer les pourquoi. Or, parce qu'elle est la science, il semble que son silence équivaut à une condamnation de ce qui ne peut être prouvé par elle[201].

Ces lettres témoignent de la lenteur de l'Église à se saisir de la question des contestations que la science peut apporter au catholicisme[202]. L'argumentaire tourne dans ces correspondances autour de deux points : l'impossibilité pour la science de tout expliquer, ou l'invocation du « bon sens » de la dirigée. Plutôt que de combattre le doute avec des armes intellectuelles, les directeurs y voient un effet de l'imagination féminine et une pathologie à laquelle il convient d'apporter un « remède ». On voit sans doute ici les effets d'une conception de la féminité : le doute masculin est rationnel, le doute féminin est un signe de faiblesse et le produit de l'imagination. Nulle trace de Metternich ou de Newton dans les réponses apportées aux femmes.

Cette compatibilité du doute avec des pratiques denses doit nous faire rechercher les éléments qui retiennent les femmes dans la direction[203]. Plusieurs pistes d'explications ont déjà été apportées au sujet des ressources fournies par la direction de conscience pour adoucir les contraintes qui pèsent sur elles. Je voudrais maintenant suivre une piste supplémentaire : pour les dirigées, l'investissement religieux dépend étroitement de la relation personnelle au directeur et de ses apports.

---

[201] Léopold Beaudenom, *Lettres de direction*, Paris, Saint-Paul, 1919, p. 119.

[202] Voir l'article de Jean-Luc Chappey, « Catholiques et sciences au début du XIXe siècle », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, n° 87, 2002, p. 13-36. Voir aussi Claude Langlois, « « La science catholique » et l'histoire de l'exégèse contemporaine », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 167, 2015, p. 213-231 ; François Laplanche, « La notion de « science catholique » : ses origines au début du XIXe siècle » , *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 74, n° 192, 1988, p. 63-90.

[203] À noter qu'on pourrait aussi mobiliser la réflexion de Philippe Boutry au sujet des femmes pour observer la façon dont l'effet de groupe joue dans le maintien de la pratique des femmes, alors que le « respect humain » tend à dissuader les hommes.

3 « Vous en êtes la cause et la fin » : Dieu ou le directeur ?

Les directeurs ne sont pas toujours hostiles à la construction d'un lien personnel et peuvent en faire un outil de coercition pour parvenir à imposer leurs volontés. Mgr d'Hulst souhaite convaincre Edouard Ruel d'accepter une place d'enseignant :

> Quand même cette position supplémentaire ne servirait à aucun mariage, quand même vous pourriez faire fi de ce qu'elle ajoute à votre revenu et au bien être des vôtres ou de votre indépendance, quand même vous seriez sensible à la satisfaction très réelle qu'en éprouvera votre chère Mère vous devriez encore accepter cette charge parce qu'il est mieux pour vous enseigner ces jeunes filles que vous ronger solitairement dans votre chambre ou sur les quais ; parce que ce lieu au lieu d'enchaîner votre esprit le délivrera plutôt en enchaînant votre ennemie, la fantaisie timide et scrupuleuse ; parce ce que vous ferez d'autant plus le reste que vous ferez cela, et que si vous ne faites pas le reste vous aurez au moins fait cela et que toute chose honorable vaut mieux que le néant dans votre vie. Est ce clair ? Si vous vous dégagez vous me ferez une profonde peine[204].

Cette dernière mention montre que, lorsque le directeur veut peser dans une décision, il n'hésite pas à engager la relation humaine qui l'unit au dirigé, et à sortir de la « surnaturalisation », cadre de la direction de conscience. Cette dialectique « père surnaturel » et « humanité du directeur » se retrouve dans plusieurs textes. Lisant le journal de Mgr Dupanloup, on voit l'évêque lutter contre ses préférences humaines et tenter, sans cesse, de rattacher son comportement à sa mission surnaturelle.

> 7. Ne pas m'attacher aux âmes, du moins sensiblement [...] 21. Écarter expression trop affectueuse 22. Ne pas chercher ni vouloir affection pour soi ; ne pas s'y accoutumer. Il ne peut, il ne doit pas y avoir toute indifférence, mais une certaine indifférence. [205]

Le brouillage du statut du directeur est ainsi entretenu par les directeurs eux-mêmes, consciemment ou non. Comme je l'ai montré, plusieurs développent des relations intimes avec leurs dirigé·es qui dépassent le cadre du progrès moral et spirituel. L'abbé Frémont écrit à la Vicomtesse d'Adhémar :

---

[204] AICP, fonds Hulst, RH5, lettres à Édouard Ruel, Hulst à Ruel, 24 septembre 1889.
[205] Félix Dupanloup, *Journal intime de Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans…*, *op. cit.* 13 décembre 1863.

> J'ai pour cela besoin de vos prières ; j'ai également besoin de vos conseils. Vous me donnerez les deux à profusion, je l'espère, car il faut que vous sachiez que vous êtes l'âme unique avec laquelle je sois aujourd'hui, au point de vue religieux, en communion absolue[206].

Les directeurs paraissent cependant très attentifs à ce risque d'humanisation de la relation ; Mgr d'Hulst, détaillant ses sentiments au sortir d'une retraite, se rend compte qu'il parle de lui : « pardon de vous parler de moi, mais l'amitié se mêle si bien à la paternité quand je cause avec vous que j'ai laissé courir ma plume. Je vous bénis, mon enfant, et demeure votre bien dévoué en NS[207]. » Alexandra Narishkine envoie de longues lettres au père Du Lac et lui dit sa dépendance à ses réponses :

> Soyez persuadé personne ne vous aime plus que moi – peut être votre mère a-t-elle aimé plus — non autant que moi. Et quelle vraie béatitude de dire à demain. Dans peu, ce sera l'adieu déchirant. Vous m'avez cependant dit un jour que si je venais à être à la mort vous viendriez en Russie[208].

Le 12 mai, elle insiste sur cette dépendance : « À cause de cela, excusez que je vous écrive plus souvent, c'est seulement les premiers temps. Vous êtes tout pour moi maintenant, je saurai plus tard me retenir, je vous parlerai moins[209]. » Mal à l'aise devant ces démonstrations d'attachement, il lui demande de les tempérer :

> Depuis jeudi tempête terrible, vous devez la sentir n'est ce pas ! Je suis affolée de ce que la police lise mes lettres. Et vous y ajoutez si gentiment qu'*il y a des mots à enlever*. Mais lesquels, jamais je ne parle politique ? Est-ce qu'on ouvre toutes les lettres que vous recevez[210] ?

Stanislas du Lac fait l'objet d'une étroite surveillance de la part des autorités[211] : il craint sans doute que le courrier lu soit mal interprété tant sa dirigée insiste sur son attachement dans des termes qui pourraient prêter à confusion. Un scandale ne ferait qu'alimenter l'un des thèmes favoris du discours anticlérical : la séduction des femmes par les Jésuites. Comment expliquer

---

[206] Georges Frémont et Marie-Blanche-Angeline d'Adhémar, *Histoire d'une direction, correspondance de l'abbé Frémont et de la comtesse d'A (1893-1912)…*, *op. cit.*, p. 137. 1er septembre 1887.

[207] ADP, fonds Hulst, carton 2D3, 6, Hulst à Châteaurenard, lettre non datée, sans doute 1885.

[208] Archives Françaises de la compagnie de Jésus, fonds Du Lac, Hdu62, Du Lac à Narishkine, 1902 (sans autre date).

[209] *Idem.*

[210] *Idem.*

[211] Le père Du Lac est alors étroitement surveillé par les autorités de la République radicale. On lui prête notamment une influence sur l'état major et un rôle dans « l'affaire des Fiches ». Voir François Vindé, *L'affaire des fiches, 1900-1904 : chronique d'un scandale*, Paris, Editions universitaires, 1989.

le développement de ces formes de dépendance des correspondantes à leurs directeurs ?

Sur le sujet qui m'occupe, l'une des difficultés est d'essayer d'éviter les considérations psychologisantes sans pour autant minorer les outils offerts par la psychologie pour comprendre ce lien, notamment la notion de transfert, ce « mécanisme psychologique inconscient par lequel une personne projette et reproduit avec les autres personnes et objets neutres des modes de relations plus anciennes et tout particulièrement des situations de confits infantiles avec les parents. Ce processus est essentiel au cours des cures analytiques où c'est l'analyste qui fait l'objet des projections du patient[212]. » Ce fonctionnement psychique rend difficilement compatible direction de conscience et « surnaturalisation », dès lors que les dirigé·es sortent d'une direction « spirituelle » et abordent l'ensemble de leurs difficultés ; le directeur offre cet espace neutre qui favorise la projection et tire l'échange vers une forme de personnalisation[213]. Cette personnalisation peut finir par occuper toute la place du spirituel, ainsi que l'explique Madame de Menthon : « permettez moi, mon Père, de me soulager d'une des pensées qui m'obsède le plus. C'est que tous les efforts de vertu me sont inspirés par vous ; en un mot que vous en êtes la cause et la fin[214] ».

Pour le public de la direction de conscience de la seconde partie du XIXe siècle, l'adhésion au catholicisme se traduit d'abord par des pratiques et par une façon de concevoir sa place dans le monde. Il reste à analyser la catégorie de pensée la plus mobilisée par les directeurs et dirigé·es pour définir le juste rapport au monde et aux autres d'un catholique pour cette période : le devoir.

[212] Michel Godfryd, article « transfert » dans *Vocabulaire psychologique et psychiatrique,* Presses Universitaires de France, 2015, p. 119.

[213] Je reviendrai plus longuement sur les liens entre direction de conscience et psychothérapie dans le dernier chapitre de ce travail.

[214] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 14 août 1861.

C. Une spiritualité du devoir

> La pierre de touche du christianisme réel leur paraissait résider bien davantage dans l'observance des devoirs religieux, la rectitude des croyances et la moralité des comportements, bien que les orientations spirituelles et pastorales de la piété « ultramontaine » du XIXe siècle aient en partie modifié cette situation, en s'ouvrant davantage aux aspirations de la sensibilité populaire en matière religieuse[215].

Cette notion de devoir est le point cardinal de toutes les correspondances de direction. Le progrès et la réalisation d'une vie conforme aux exigences de l'Église passe par le respect d'une série d'obligations étroitement liées à la situation de la personne. Le devoir est l'horizon de tout catholique ; il s'inscrit dans le geste et les choix du quotidien mais aussi, au niveau collectif, dans un projet spirituel qui a pour objectif le salut de la société toute entière. Contrairement à ce qu'on a pu penser, la soumission à ses devoirs ne passe pas forcément par le « dolorisme » et la souffrance, voies d'accès au divin qui ne sont pas mises en avant par les directeurs de conscience. L'ensemble dessine ce que Jean-Marie Mayeur désigne comme une religion « du précepte », fortement ancrée dans la recherche du geste juste, et laissant finalement peu de place à l'approfondissement intellectuel et affectif de la relation de Dieu.

« Ce qu'il faut mettre comme une étoile au-dessus de sa vie, c'est le devoir, c'est le perfectionnement de soi-même[216] »

Les lettres étudiées montrent que les directeurs de conscience valorisent une spiritualité du devoir :

> Une école de spiritualité dont les exercices et l'ensemble du programme soient orientés vers la formation d'hommes de devoir, comme si la pratique du devoir constituait un idéal de sainteté parmi d'autres […] Les spiritualités du devoir semblent prendre d'autant plus d'empire sur les âmes que la théologie morale se réduit aussi à une morale du devoir [...] la plupart des auteurs spirituels et des directeurs de conscience s'efforcent de ramener ou de contenir les âmes dans la moralité et donc dans le devoir, sans pourtant décourager leurs élans spirituels, en canalisant ceux-ci dans une sorte de mystique du devoir comme tel[217].

---

[215] Guillaume Cuchet, « La rénovation de l'émotion religieuse », *op. cit*., p. 325.

[216] Henri Didon, *Lettres du R. P. Didon, de l'ordre des frères prêcheurs, à mademoiselle Th. V…*, *op. cit.*, p. 22. 1er avril 1876.

[217] Jean Tonneau, « Devoir » dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1932, vol. 3, p. 654-664.

Dans cette perspective, c'est l'infinité des gestes du quotidien, et non les pratiques, qui définit l'identité du catholique :

> Le domaine des devoirs semble bien coïncider avec celui de la morale sociale entendue, non pas en ce sens qu'un certain nombre d'opérations et d'attitudes dites sociales seraient isolées dans l'ensemble des activités morales, mais au sens d'une morale formellement inspirée de critères sociaux, morale réglant des relations et des situations […] Le pécheur est précisément celui qui mésuse de sa liberté pour dévier, pour sortir du droit chemin comme un rebelle s'insurge contre l'ordre établi. Ces traits de la morale du devoir évoquent une morale sociale dont la loi suprême est de respecter un ordre de droit, où chacun tient sa place, joue son rôle ; elle ne prétend pas exprimer les nécessités naturelles du sujet, mais les nécessités de son état, de la condition où il est placé[218].

Être un bon chrétien, c'est d'abord « respecter les obligations de son état ». Pour les femmes, ces obligations concernent la maternité et la famille ; pour les hommes, c'est une morale du travail qui prévaut. Sur tous pèsent l'idéal familial et la nécessité du mariage.

Une morale de la famille et du travail

Deux pôles sont identifiables dans cette spiritualité du devoir : la place des devoirs familiaux (devoirs filiaux, conjugaux et parentaux), la place du travail. Pour les femmes, le progrès moral et spirituel ne se réalise que par la « monnaie courante du ciel » qu'est « l'accomplissement des devoirs de chaque jour[219] », la maternité et le soin aux autres :

> Ne fatiguez pas votre imagination à vous demander ce que Dieu pense de vous ni quel sera votre avenir ; votre cœur maternel doit vous servir ici de base […] Ne songeons, nous, qu'à jouer noblement le rôle qui nous est échu ; vous, Madame, en aimant votre mari et vos enfants. Surtout ne pas réfléchir trop[220] !

La maternité est une voie d'accès au salut, qu'elle soit concrète ou symbolique. Thérèse Vianzone doit abandonner ses attachements terrestres pour se consacrer à sa vie d'institutrice :

> Il faut donc, mon Enfant, que vous mettiez Dieu au-dessus de tout, que vous donniez pour règle à votre vie le devoir ; et, si l'amour vous envahit, il faut que vous l'immoliez dans ce qu'il a d'humain, de terrestre et, par conséquent, de fragile, pour le consacrer à Dieu.

---

[218] *Ibidem*.

[219] ADP, fonds Hulst, carton 2D3, 6, Hulst à Châteaurenard, 11 septembre 1878.

[220] Georges Frémont et Marie-Blanche-Angeline d'Adhémar, *Histoire d'une direction, correspondance de l'abbé Frémont et de la comtesse d'A (1893-1912)…*, *op. cit.*, p. 93. 30 juin 1885.

Cette question du devoir, on le voit, est étroitement liée à celle du sacrifice de soi, cette « immolation » exigée par le père Didon[221]. Toutes les correspondances lient étroitement effacement de soi et devoir. Miss Bengough doit remplir ses devoirs filiaux, et prendre soin de sa mère, au prix d'un enfermement qui lui pèse :

> Je me console pour vous en pensant que ce qui vous privera de tous ces avantages, c'est le dévouement à votre chère mère, là où se trouve l'abnégation et l'amour, là doit aussi se trouver l'avantage de votre âme[222].

Cette spiritualité de l'oubli de soi se mêle aux discours plus généraux sur les devoirs féminins. Cet effacement de soi peut aller jusqu'à risquer sa vie plutôt que de déroger à son devoir d'épouse[223]. Les hommes sont aussi concernés par cette spiritualité du devoir : leur progrès moral passe par le travail et par la famille. Une vie de bon catholique ne peut se réaliser hors du mariage et du travail, ce qui explique la préoccupation de tous autour du mariage des jeunes hommes[224].

Ce respect du devoir exclut toute pratique qui pourrait le mettre en danger. Nous avons déjà vu la façon dont les mères sont invitées à sacrifier leurs activités religieuses au profit du soin de leur famille. On retrouve la même logique au sujet des pratiques de mortification. À rebours de la vision d'un catholicisme « doloriste[225] » parfois retenue par l'historiographie, la souffrance physique est à éviter car elle risque d'empêcher de remplir ses devoirs. Mgr d'Hulst explicite ce point à Miss Bengough :

---

[221] Ce devoir est tourné vers Dieu mais aussi vers les autres et la société dans son ensemble. Les catholiques se voient proposer et développent des formes de piété qui ne visent pas seulement leur salut ou celui de leur entourage. Les bouleversements politiques et sociaux que la France connaît depuis la Révolution sont perçus par l'Église comme des offenses à Dieu, et surtout à Jésus qui s'est sacrifié pour les hommes ; c'est l'ingratitude des contemporains qui est mise en accusation. Les fautes de la France sont particulièrement grandes, il faut donc trouver des solutions pour expier. Certains doivent prier pour sauver les autres ; s'offrir pour le rachat de la nation. La renaissance de la dévotion au Sacré Cœur est le produit de cette conviction : « Le Sacré Cœur devient le symbole mobilisateur d'une utopie consistant à refermer la parenthèse ouverte en 1789. Corrélativement, à partir de la Restauration et dans le cours du XIXe siècle, la spiritualité expiatrice s'exercera largement sur des thèmes sociopolitiques, visant l'exécution de Louis XVI, la Terreur, le travail dominical. » écrit Jacques Maître dans *Mystique et féminité : essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Éditions du Cerf, 1997 . « Avec cette seconde moitié du XIXe siècle, la référence à Paray le Monial et au Sacré Cœur devient un puissant vecteur de « spiritualité victimale », où il ne s'agit pas seulement de « répare » en consolant Dieu qui souffre d'être offensé, mais bien plutôt de s'associer à Jésus pour satisfaire la justice divine par l'expiation. » Si la question de l'apostolat des élites dans le monde préoccupe directeurs et dirigé·es, gagner le salut collectif par la prière n'est pas présenté comme un devoir prioritaire dans le corpus étudié. La reconquête des âmes se fait par l'exemple, la charité, la conversion dans la famille : les mentions de cette spiritualité pénitentielle sont marginales. On en trouve trace dans les correspondances éditées, pas dans les originales, à l'exception de l'échange entre le père de Ponlevoy et Adélaïde Mignon, qui sont tous deux au cœur de la mouvance idéologique et spirituelle qui porte la dévotion au Sacré Cœur.

[222] AICP, fonds Hulst, RH5 302, Hulst à Bengough, 19 décembre 1869.

[223] Voir le chapitre 5 et les lettres de Madame Fleury.

[224] René de Menthon mais aussi Edouard Ruel.

[225] « Doloriste » se dit d'une forme de spiritualité qui place la souffrance au cœur du chemin conduisant à Dieu.

> Il y a des cas où il faut soigner son corps, même au préjudice des secours spirituels. C'est au Directeur qu'il appartient d'en juger. Puisque vous n'avez pas de Directeur et que vous me témoignez cette confiance, je vous dirai mon avis. Vous devez vous soigner à cause de votre mère à qui vous êtes nécessaire. Faites donc tout ce qu'il faut pour ne pas altérer davantage votre santé, et même pour la rétablir. Tâchez cependant de communier au moins tous les dimanches, et quand vous pourrez le faire dans la semaine sans fatigue, ne refusez pas ce secours à votre âme, mais ne faites pas consister la vertu à dominer la faiblesse physique pour aller à l'Église, faites la consister plutôt à savoir sacrifier ce bonheur et à servir Dieu dans la pure foi[226].

Plusieurs dirigées cherchent des aménagements lorsque les exigences des pratiques sont trop douloureuses, et ces aménagements leur sont accordés. Le père de Ponlevoy exige d'Adélaïde qu'elle prenne soin de sa santé ; Arthémine de Menthon demande à pouvoir adapter son Carême à son état physique[227].

La plupart des apprentissages réalisés par le biais de la direction de conscience visent à mieux remplir ses devoirs : l'observation de soi, la méditation, la lecture. Le volume et le contenu des pratiques sont soumis à cette fin. La pédagogie spirituelle de ces années fait du devoir un pivot : devoirs strictement religieux (assister à la messe, confession et communion fréquentes), et gestes sociaux à valeur spirituelle (respecter ses devoirs d'état au prix d'un renoncement à ses propres projets). Les directeurs transmettent ces préceptes qui insistent sur le catholicisme comme code moral[228]. On peut parler d'un « catholicisme du devoir » qui « s'appesantit sur la dimension morale du message chrétien, le réduisant pratiquement à une série d'interdits, souvent des plus insignifiants. Les catholiques sont sans cesse en lutte contre leurs passions mauvaises – et la vie chrétienne apparaît moins une floraison d'amour qu'une constante tension de la volonté[229] ». Dans ce contexte, la direction de conscience offre aux dirigé·es un espace paradoxal : on vient apprendre à s'observer dans le but d'être capable de renoncer à soi.

---

[226] AICP, fonds Hulst, RH5 301, Hulst à Bengough, 5 octobre 1869.

[227] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 19 février 1851 : « Mon père, voilà le Carême qui approche et j'ai encore à vous en parler ! Jusqu'à il y a huit mois je n'avais pas imaginé qu'il fut possible à ma mauvaise santé de supporter ni jeûne ni abstinence, mais depuis cette époque j'ai très bien vu que sans fatigue notable je supportais l'abstinence. Quand (sic) au jeune j'en souffrais un peu plus, cependant dans le courant de l'année j'ai presque toujours pu faire les quatre temps et veilles de fêtes parce que c'est très court. Je vous prie de me dire si je peux me dispenser d'une partie du jeune du Carême, où si je dois le commencer régulièrement et le quitter si j'en étais réellement souffrante ? »

[228] François Lebrun, *Histoire des catholiques en France : du XVe siècle à nos jours*..., *op. cit.*, p. 310.

[229] Ralph Gibson, *A social history of French catholicism (1789-1914)…*, *op. cit.*, p. 243. Je traduis : « One particularly damaging aspect of clerical contempt for the world was the way in which French catholicism in the nineteenth century dwelt on the moral aspects of the Christian message, almost reducing faith to a series of moral interdicts, often of a petty kind. Christians must ever struggle against their evil passions, was the message - to the degree, writes Claude Savart, that the Christian life appears less as a flowering of love than as a constant tension of the will. »

Conclusions

Les lettres des années 1850 à 1880 donnent à voir un catholicisme en renouvellement : ces changements sont portés par le clergé mais aussi par les aspirations des laïcs. La correspondance révèle les écarts qui peuvent exister, pour une période donnée, entre des formes dévotionnelles publiques et collectives et le vécu privé. Ce vécu des dirigé·es, fortement encadré, ne rejoint pas l'engouement pour la piété sensible et doloriste incarnée par le style sulpicien. C'est au contraire une religion du geste objectivable qui est encouragée, d'une part, du respect de ses devoirs sociaux, d'autre part. En observant ces deux pôles, et surtout en n'oubliant pas le second, on peut poursuivre la réflexion sur la notion de « féminisation » du catholicisme qui apparaît, pour le corpus étudié, toute relative, en dépit de la surreprésentation des femmes dans le public de la direction de conscience. Cela souligne également la difficulté de tenir un discours généralisant sur la sécularisation de la société du XIXe siècle, tant la mise en conformité aux normes sociales peut être investie d'un sens spirituel.

À l'inverse, il faut rechercher le social dans le spirituel : les échanges de direction témoignent aussi de l'émergence d'une demande, celle de pouvoir parler de soi, qui déborde le cadre du progrès moral et spirituel. C'est toute la tension d'un dispositif qui incite à s'observer, à développer une réflexivité dense. Ce désir réflexif, qui affleure dans ces années, doit aussi être historicisé :

> « L'âge romantique », qui désigne la période qui éclot à l'aube de l'Empire avec le Génie du Christianisme et René, et s'achève sous le Second Empire, est celui de la « connaissance de soi », d'une quête de soi dont les modalités changent après 1870, l'épanchement romantique cédant la place à une introspection plus « psycho-sociologique » confinant davantage à l'expertise[230].

Ce désir d'introspection s'enracine dans l'idée que le recours au directeur est la meilleure manière d'atteindre un équilibre psychique, en danger dès lors qu'on est « laissé à soi-même » :

---

[230] Deborah Gutermann-Jacquet, *Les équivoques du genre : devenir homme et femme à l'âge romantique…*, *op. cit.*, p. 13. L'auteure cite John Edwin Jackson, Juan Rigoli, Daniel Sangsue et Alain Corbin (dir.), *Être et se connaître au XIXe siècle: littérature et sciences humaines*, Paris, les Belles lettres, 2006, p. 28.

Il me passe souvent par la tête une détestable pensée j'ai peine à ne pas m'y arrêter, elle revient avec opiniâtreté je pense que de vous l'écrire me soulagera. La religion et ses pratiques me semblent une école propre à réformer les âmes et à les dominer. Les grands maîtres dans cet art me paraissent être des génies habiles qui dominent à force de science, d'entraves, de craintes et d'espérances, de sévérité et de douceurs ! Et mon Père la chose la plus affreuse à mon cœur, il me vient à l'esprit que c'est parce que vous êtes de ces maîtres habiles que vous vous êtes emparé de mon âme et que je subis tout le joug. Je ne sais rien répondre à cette mauvaise pensée, sinon que je veux le joug et que quand même il excite mes doutes il est au moins prudent de le subir, outre qu'il est très doux de ne pas être laissée à soi même ce qui me mettrait en danger de devenir folle[231].

[231] ASS, fonds Dupanloup, Menthon à Dupanloup, 22 janvier 1853.

Chapitre 8. Le souci de soi et les nouveaux usages de l'aveu (années 1880 - 1914)

Le langage n'est pas la vérité. Il est notre manière d'exister dans l'univers[1].

À partir de la fin des années 1870, les gouvernements républicains cherchent à affaiblir l'influence sociale et politique de l'Église catholique. Ce projet se traduit par des attaques directes contre les congrégations mais aussi par la politique scolaire. Bien qu'il soit très difficile d'établir un lien clair de cause à effet, le dernier tiers du siècle correspond à une période de déclin de la pratique catholique en France[2]. Quelles en sont les conséquences pour la pratique de la direction de conscience ? On trouve des traces de la désorganisation matérielle des congrégations[3] mais il n'est pas possible d'en mesurer l'impact quantitatif sur les réseaux de direction de conscience. Par contre, le contenu des missives du dernier tiers du siècle suggère une inflexion dans les attentes des directeurs et dirigé·es : la régulation des pratiques de dévotion et des sacrements est désormais un sujet secondaire. Comment expliquer cette mutation ?

Le renouveau de la pratique de la direction de conscience s'inscrit dans un contexte plus général d'essor de l'attention à soi qui se traduit par la multiplication des formes écrites d'analyse de soi. Dès le premier tiers du siècle, il existe d'autres dispositifs d'observation de soi élaborés et perfectionnés au fil de la période romantique. La forme prise par la direction de conscience du dernier tiers du siècle est influencée par la manière dont d'autres instances se saisissent de l'aveu depuis le début du siècle (I). Pour les catholiques, cette attention concerne de plus en plus, au tournant du XXe siècle, la maîtrise du corps et le juste usage de la sexualité, thématique qui s'impose en raison de nouvelles exigences de l'Église qui, dans un contexte d'inquiétude démographique, cherche à lutter contre les pratiques malthusiennes. La

[1] Paul Auster, *L'Invention de la solitude*, Arles, Actes Sud, 1988.

[2] Guillaume Cuchet, *Faire de l'histoire religieuse dans une société sortie de la religion*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, p. 75. Guillaume Cuchet s'appuie sur la chronologie présentée par Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire dans *Histoire religieuse de la France contemporaine ; vol. 1*, Toulouse, Privat, 1985.

[3] Voir par exemple les lettres de Maurice de Lestrange au père Janvier en 1880, ainsi que celles du père Didon à Thérèse Vianzone. Tous observent avec attention les effets de la suppression des congrégations, notamment la nécessité pour certains pères de s'adapter à la fermeture de leurs couvents. Pour une mise en perspective, voir Patrick Cabanel, *Le grand exil des congrégations religieuses françaises, 1901-1914*, Paris, Cerf, 2005.

direction de conscience devient dès lors un lieu de formation d'une virtuosité spirituelle fondée sur le corps (II). Les désaccords qui naissent entre dirigé·es et directeurs révèlent des écarts d'attente ; du côté des directeurs, le projet reste tourné vers le façonnage et le contrôle de la vie intime, alors que du côté des dirigé·es le récit de soi est mis au service du souci de soi, du soin psychologique, dans le sillage des nouvelles pratiques médicales (III).

I Le soin et la connaissance de soi

L'observation de soi occupe une place centrale dans la recherche du progrès moral et spirituel. La pratique de l'examen remonte à la philosophie stoïcienne[4] et aux premiers temps du christianisme[5]. Les modalités du rapport à soi varient cependant selon les époques et les sociétés : on ne s'étudie pas toujours de la même manière, pas plus qu'on ne poursuit les mêmes buts. Ainsi le récit de soi dans la direction de conscience de la fin du XIXe siècle n'a plus pour unique finalité le progrès spirituel mais la connaissance de soi et le soin, dans le sillage d'autres méthodes inspirées du monde littéraire ou médical. Toutes ces méthodes ont en commun de placer celui ou celle qui se raconte face au papier, qui offre la possibilité de construire une pensée de soi plus autonome que dans la conversation orale.

A « L'aveu n'appelle plus aussi évidemment le pardon du ciel[6] »

Savoir s'observer. Catholicisme et connaissance de soi

Dès la fin de l'Antiquité, le clergé catholique s'est employé à définir le rapport à soi que tout·e croyant·e doit adopter :

> Un rapport de connaissance permanent, l'obligation où ils sont de découvrir au fond d'eux-mêmes des secrets qui leur échappent, l'obligation de manifester enfin ces vérités secrètes et individuelles par des actes qui ont des effets, des effet spécifiques de connaissance, des effets libérateurs. Autrement dit, il y a tout un régime de vérité dans le christianisme qui s'organise, non pas tellement autour de l'acte de vérité comme acte de foi mais autour de l'acte de vérité comme acte d'aveu[7].

[4] Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes augustiniennes, 1981.

[5] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants : cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris, EHESS, 2012, p. 91.

[6] Claude Langlois, *Le continent théologique : explorations historiques*, Rennes, PUR, 2016, p. 155.

[7] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*..., *op. cit.*, p. 85.

L'histoire du catholicisme peut se lire comme la formalisation et codification progressive de ces procédures d'aveu[8]. Le clergé a créé et diffusé différents savoirs-faire — il serait peut-être plus juste de parler de savoirs-dire — visant à rendre plus efficace l'aveu et son corollaire, la connaissance de soi. C'est pour cela que le texte des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola est fondateur : c'est la première méthode systématique d'observation de soi. Au XVIIe siècle, lorsque les façons de s'observer se diversifient, on retrouve cette intimité entre catholicisme et écriture de soi. Étudiant l'émergence du journal personnel, Philippe Lejeune montre que l'écriture de soi a d'abord été subordonnée à l'exigence spirituelle de progrès et d'approfondissement du lien à Dieu[9].

> Au XIXe siècle se multiplient les journaux spirituels encouragés, encadrés et souvent publiés par des directeurs de conscience. C'est souvent le fait de jeunes filles ou de femmes. Limitée jusqu'à la fin du XVIIIe siècle aux fondateurs d'ordres religieux ou à des personnes à la spiritualité exceptionnelle, la pratique devient alors beaucoup plus commune, et elle est donnée en exemple dans des publications édifiantes.

Ces écritures de soi gravitent autour des correspondances de direction et mettent en scène des personnes rompues aux techniques d'observation de soi. On trouve de multiples mentions de cet étoilement des pratiques d'écriture. Madame d'Adhémar tient des cahiers personnels dès sa jeunesse comme l'indiquent ses mémoires[10]. Son directeur, l'abbé Frémont, en fait de même. On s'échange les cahiers qui complètent les informations données par la correspondance. Racontant un voyage à Cologne, l'abbé estime que « la lecture de [s]on cahier complètera ce résumé incolore[11] ». Lisant lui-même le carnet de sa dirigée, il lui arrive de commenter : « J'ai là votre cahier tout vibrant des impressions vécues. Vos pensées intimes y sont dévoilées[12]. ». La circulation des écrits personnels de chacun·e enrichit leur conversation.

---

[8] *Idem*, p. 100.

[9] Philippe Lejeune, « Les journaux spirituels en France du XVIe au XVIIIe siècle », *Littérales*,Les Problématiques de l'autobiographie, n°33, 2004, p. 63-85.

[10] Marie-Blanche-Angeline d'Adhémar, *En quête d'une église, ma jeunesse protestante : souvenirs (1849-1884*), Paris, Beauchesne, 1934.

[11] Georges Frémont et Marie-Blanche-Angeline d'Adhémar, *Histoire d'une direction, correspondance de l'abbé Frémont et de la comtesse d'A (1893-1912)*, Paris, Bloud et Gay, 1931, tome 2. 18 juillet 1886.

[12] *Idem*, p. 23. 29 décembre 1893.

Cette pratique de l'observation écrite se retrouve chez Madame Rakowska qui se plie à l'exercice des « grilles d'examen » :

Jour	Prières du chrétien	Méditations	Ste Communion	Examen particulier	(1)	Visite au Saint Sacrement	Chapelet	Lecture de piété	Devoirs d'état	Physionomie	Charité envers le prochain
1											
2											
3											
4											
5											
6											
7											
8											
9											
10											
11											
12											
13											
14											
15											
16											
17											
18											
19											
20											
21											
22											
23											
24											
25											
26											
27											
28											
29											
30											

Signes

Très bien 10 – Très mal 1 - Excuse légitime + - Mauvaise excuse X –

(1) Ecrire dans cette colonne le sujet de l'examen particulier et marquer, chaque jour, la note des efforts sur ce point.

Retranscription d'un document original, fonds Baudrillart, AICP, RBA35, non datée.

C'est son directeur qui l'avait invitée à utiliser ces grilles pour guider son examen de conscience. Elle manifeste son soulagement lorsqu'il lui propose un autre exercice :

> Merci pour la lettre, elle m'a fait du bien ! Oh ! Quelle sagesse, dans la conduite de mon âme ! Dieu en soit loué ! L'idée d'une « pensée spirituelle » à développer, après la retraite du mois, est une inspiration ! Le 1er vendredi de juillet, j'écrirai en quelques mots : « Qu'est Jésus-Christ pour moi ? » Au mois d'août, vous me donnerez une autre pensée. Ce sera moins lourd que les tableaux chiffrés de l'an dernier[13] !

Ces supports peuvent être proposés, imposés, réintégrés dans la direction de conscience, mais aussi remplacer le directeur absent. Elisabeth Leseur tient un journal se substituant à son directeur, dans un contexte où ce dernier craint des visites trop fréquentes mécontentant le mari de sa dirigée[14]. Félix Leseur s'en explique dans la préface du journal publié :

> À cette époque, je m'occupais de politique étrangère et coloniale, j'écrivais, je collaborais à des journaux quotidiens influents de gauche, anticléricaux. Nos relations habituelles se composaient d'hommes politiques, de publicistes, de journalistes, de médecins, d'universitaires, de savants, d'hommes de lettres, de musiciens, d'auteurs dramatiques, d'artistes. Et ce n'est dans aucun de ces milieux que l'Église rencontre d'ordinaire des défenseurs. De mon côté, j'éprouvais une sourde irritation de voir mon effort brisé au moment d'aboutir, je redoublai de critiques, de polémiques, de railleries. Je contribuai pour la plus grande part à enfermer ma pauvre Elisabeth dans cet isolement d'âme dont elle se plaint si souvent dans son Journal et qui la fit tant souffrir, et c'est maintenant le grand remords de mon existence[15].

À défaut de voir son directeur de conscience, elle se donne des orientations spirituelles et se fait la directrice de son âme via l'écriture du journal. Elle définit elle-même son « règlement », le déroulé de ses journées et la part de dévotions[16], choisit ses lectures selon les points spirituels qu'elle souhaite approfondir, réfléchit aux formes de spiritualité les plus adaptées à sa vie mondaine, définit la stratégie de conversion à adopter à l'égard de son entourage[17]. Le journal constitue une série d'auto-lettres de direction, ainsi d'ailleurs que le

[13] AICP, fonds Baudrillart, RBA26, Rakowska à Baudrillart, 9 juin 1911.

[14] Élisabeth Leseur, *Journal et Pensées de chaque jour*, Paris, J. de Gigord, 1920. Élisabeth Leseur est en voie de béatification.

[15] *Idem*, p. 16.

[16] *Idem*, p. 79.

[17] Le livre a connu un très grand succès, qu'il faut sans doute relier au modèle de « carmélite dans le monde » proposé aux femmes catholiques. Élisabeth Leseur constitue un exemple de cet accord entre devoirs spirituels et devoirs d'état, sans la tension insurmontable expérimentée par Adélaïde Mignon (chapitre 3). La spiritualité proposée par Élisabeth Leseur combine différents éléments mise en avant par le clergé : le sacrifice et le don de soi, les devoirs d'état comme priorité et lieu de sanctification, la souffrance comme outil de progrès moral et comme moyen de rachat des fautes de la société. Voir sur ce dernier point Valerie Raoul, « Women's Diaries as Life-Savings : Who Decides Whose Life is Saved ? The Journals of Eugenie de Guerin and Elisabeth Leseur »,

souligne Félix Leseur lorsqu'il justifie la publication. Le journal d'Élisabeth est un journal d'auto-direction, fondé sur une fine observation d'elle-même et de la vie de son âme : il ne se réduit pas à la reformulation ou à la méditation. C'est un journal d'examen de soi.

Ces pratiques d'observation de soi ne naissent pas dans la seconde partie du siècle : des jalons sont posés bien en amont, d'abord par les Lumières qui font du récit de soi une condition incontournable de la construction de l'individu, ensuite par le mouvement romantique qui relaie cette exigence dans la première moitié du XIXe siècle[18]. Comme l'écrit Claude Langlois, « l'aveu n'appelle plus aussi évidemment le pardon du ciel » : le succès de la direction de conscience s'inscrit dans un mouvement plus général de développement de l'attention à soi.

La direction de conscience, art de s'observer parmi d'autres ?

La Révolution française ouvre une nouvelle ère dans les modalités de construction de soi[19]. Cet avènement de l'individu est décrit par Tocqueville :

> L'aristocratie avait fait de tous les citoyens une longue chaîne qui remontait du paysan au roi ; la démocratie brise la chaîne et met chaque anneau à part. [...] Ainsi, non seulement la démocratie fait oublier à chacun ses aïeux, mais elle lui cache ses descendants et le sépare de ses contemporains ; elle le ramène sans cesse vers lui seul et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur.

Ce mouvement de l'individu vers lui-même fait émerger de nouvelles pratiques d'autorégulation et suscite une première sécularisation des pratiques de l'aveu. Parler de soi devient légitime, recommandé et encouragé : c'est le moyen d'accéder à une autonomie morale et à la connaissance de soi. Cet élan entretient des liens étroits avec la spiritualité. Les acteurs du romantisme sont aussi ceux du renouveau religieux[20], tel Chateaubriand qui participe de cette revivification dès 1802 en publiant le *Génie du christianisme*. Il existe donc une filiation entre les promoteurs de l'observation de soi et le catholicisme, qui remobilisent des usages catholiques de l'aveu dans la littérature et dans la recherche d'une meilleure

Biography, tome 24, n° 1, 2001, p. 140-151.

[18] Robert Ellrodt, *Genèse de la conscience moderne : études sur le développement de la conscience de soi dans les littératures du monde occidental*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

[19] Jan Golstein, *The Post-Revolutionary Self*, Harvard University Press, 2009.

[20] Carol E. Harrison, *Romantic Catholics : France's postrevolutionary generation in search of a modern faith*, Ithaca/London, Cornell University Press, 2014.

connaissance de soi. On peut d'ailleurs constater la continuité lexicale qui s'instaure entre le vocabulaire catholique et le vocabulaire littéraire : Alfred de Musset intitule son ouvrage la *Confession d'un enfant du siècle*.

Cette circulation des pratiques de l'aveu ne concerne pas seulement le champ littéraire. Cet usage se généralise aussi, dès la fin du XVIIIe siècle, dans le champ médical[21]. Tissot pratique la consultation épistolaire à distance, invitant le malade à opérer un retour complet sur lui-même depuis sa jeunesse, dispositif qui calque celui de la confession générale catholique[22]. Le cabinet du médecin devient lieu de réception d'autobiographies et on voit se multiplier les « confessions » à la mode de Rousseau dans la littérature médicale[23]. Comme l'écrit Alain Corbin, « non seulement la tradition épistolaire du XVIIIe siècle se prolonge, mais on perçoit dans ces textes l'écho des « confessions » à la mode de Rousseau[24]. »

Ainsi, la direction de conscience et la confession ne sont plus les seuls espaces où il est légitime de parler de soi. D'autres champs (médical et littéraire) reprennent, reformulent, adaptent l'aveu catholique et lui donnent d'autres fins que le perfectionnement spirituel : le diagnostic et la guérison (fonction thérapeutique), la connaissance de soi. La sécularisation de la pratique s'amorce ainsi à deux niveaux : du côté de ses acteurs (le prêtre n'est plus le seul à recevoir l'aveu), du côté de ses fonctions.

Le cas du journal d'Élisabeth Leseur met en évidence les possibles ouverts par l'écriture, qui débordent l'usage que le clergé lui attribue. Certes, c'est un moyen de contrôle de soi – et de l'autre, quand le journal est lu par le directeur – mais cela ouvre aussi la voie à des formes d'autonomisation du sujet. La pratique du journal fait d'Élisabeth Leseur la directrice de son âme. En dernière instance, l'écriture permet de se débrouiller seul·e, pourvu qu'on soit doté·e de bons outils d'auto-analyse. La correspondance de Lucien Laveur[25] témoigne aussi de cela : l'écriture lui permet de déployer sa réflexivité, de structurer ce qu'il pense de lui-même. Dans sa tentative de convaincre Mgr Baudrillart qu'il est un candidat idéal au séminaire, on le voit

---

[21] Séverine Pilloud, « Mettre les maux en mots, médiations dans la consultation épistolaire au XVIIIe siècle : les malades du Dr Tissot (1728-1797) », *Canadian bulletin of medical history - Bulletin canadien d'histoire de la médecine*, 1999.

[22] La confession générale est le récit détaillé de tous les péchés dont on a le souvenir ; c'est un retour global sur la vie de la personne. Une conversion se traduit souvent par une confession générale.

[23] Alain Corbin, *L'harmonie des plaisirs : les manières de jouir du siècle des Lumières à l'avènement de la sexologie*, Paris, Perrin, 2008, p. 110.

[24] *Idem*, p. 112.

[25] Voir chapitre 3.

s'étudier, donner une cohérence à sa vie, et finalement trancher lui-même la question de sa vocation. Se saisissant de l'invitation à s'observer, les dirigé·es construisent un espace protégé où peut se développer une forme d'autonomie.

B Des usages différenciés de l'aveu. La liberté du papier

L'écriture de la lettre au directeur est un espace protégé dans lequel peut se développer un « mode privilégié de la conscience de soi[26] ». Écrire un événement permet de le resignifier, de se le réapproprier et de lui donner une autre valeur à distance du vécu immédiat. L'écriture de soi est une attention à soi. La lettre est un espace de récapitulation du vécu, de seconde lecture de l'expérience, de reconstruction de cette expérience qui s'inscrit dans un nouvel ordonnancement du monde ; la personne qui écrit ne peut être réduite au silence dans le temps de l'écriture, même si son propos mécontente le directeur. C'est un espace dans lequel la contrainte est moins lourde que dans la conversation directe car la réaction de l'autre est différée.

L'écriture de la lettre peut ainsi accompagner et infléchir un processus de construction de soi : c'est un outil de réflexivité au service du ressaisissement de soi, d'autant plus que ce ressaisissement est l'objectif légitime de la direction de conscience. L'écriture au directeur peut ainsi avoir plusieurs effets sur l'expérience vécue. Elle peut aider à mettre en adéquation les projets de l'épistolier·e avec les attentes du directeur ; mais, à l'inverse, elle peut aider à faire naître une opposition et une contestation des normes ou des contraintes décrites. Du côté des dirigé·es, la lettre assume certes un rôle d'ordonnancement de soi dans le sens des exigences du directeur mais ouvre aussi la possibilité de structurer une intériorité en rupture avec les prescriptions : l'écriture est une nativité de la pensée[27] dont le processus n'est pas intégralement contrôlable par le directeur. C'est l'un des enseignements qu'on peut tirer de l'échange entre Henriette de Lestrange et son directeur le père Janvier, entre 1908 et 1914.

---

[26] Georges Gusdorf, *Auto-bio-graphie. Lignes de vie 2.*, Paris, O. Jacob, 1990, p. 42.

[27] Jesus Camarero, *La théorie de l'autobiographie de Georges Gusdorf*, s.l., Asociación de Profesores de Francés de la Universidad Española, 2008.

« Vous m'excuserez de vous écrire

mais j'ai de la peine que je ne puis chasser »

Histoire d'Henriette de Lestrange (1874-1938)

Henriette naît en 1874 dans une famille d'ancienne noblesse normande : les Le Loup de Sancy de Rolland. Son père Jules, Saint-Cyrien, mène une longue carrière militaire jusqu'à devenir général. Il est mêlé de près à l'affaire Dreyfus puisqu'il est attaché militaire au moment où l'affaire éclate. Elle se marie en 1897 avec Maurice de Lestrange : la cérémonie est somptueuse et largement relayée par les chroniques mondaines des journaux parisiens. Trois fils naissent de cette union : Guillaume en 1898, François en 1903, enfin Pierre en 1905. À l'époque de la correspondance (1908-1914), elle partage son temps entre le château de Lancôme, qui appartient à sa belle-famille, son appartement parisien du XVIe arrondissement de Paris, boulevard Beauséjour, et la Suisse où son mari, de santé fragile, suit de nombreuses thérapies. La famille fréquente les cercles monarchistes de l'Action Française.

La correspondance d'Henriette avec le père Janvier s'insère dans un ensemble plus large d'échanges que le prêtre entretient avec le reste de la famille, dont il est le cousin et conseiller spirituel. Le père Janvier (1860 – 1939), est un dominicain parisien très influent qui dirige plusieurs personnalités de l'Action Française[28] ; il correspond notamment avec Charles Maurras et Léon Daudet. Il a rencontré Henriette de Lestrange par le biais de son mari. Il s'occupe des intérêts spirituels de plusieurs membres de la famille, dont la belle-mère d'Henriette, Ghislaine Crombez. Elle a trente-trois ans à la date de la première lettre conservée (1908).

Correspondance de direction ou correspondance tout court ?

Henriette s'intéresse peu aux questions spirituelles qui devraient occuper l'essentiel d'une correspondance de direction. Le récit de ses problèmes de couple concerne près d'une douzaine de lettres sur vingt et une. Les conseils et tentatives de réajustement du directeur

[28] Voir le chapitre qui lui est consacré dans André Laudouze, *Dominicains français et Action française : 1899-1940 : Maurras au couvent*, Paris, les Éd. ouvrières, 1990, p. 73-88.

n'ont pas d'effet. Elle aborde peu sa foi et ses pratiques de dévotion. La question du progrès spirituel est rejetée en fin de lettres et fait l'objet de mentions rapides, deux ou trois lignes dans des lettres de trois feuillets. Les mentions de l'état de sa conscience deviennent prétextes à des demandes de rendez-vous :

> Je tâche de m'occuper tout le temps comme vous me l''avez dit, mais j'ai un peu de contention d'esprit sur ce point, j'aurais bien aimé savoir à quoi j'étais obligée, non pas pour ne pas le faire, mais pour ne pas me tourmenter, au point de vue péché. Je lis le traité de la paix intérieure que vous m'avez indiqué, j'en suis très contente cela me fait du bien. Si je n'avais pas ce point qui m'inquiète depuis mon départ de Paris ! Dire que si vous le vouliez vous pourriez me rendre la paix ! Je ne vous demanderai pas grand'chose, ce ne serait pas pour en abuser ! Mais seulement quand je vous verrais que je puisse pour parler plus librement de mon âme, et de tout ; cela me faisait tant de bien ! Et que vous développiez seulement un petit peu plus les choses que vous voulez que je fasse comme vous faisiez ; cela me soutenait tant ! Ce ne serait pas pour le faire trop souvent je vous assure ! - Si vous vouliez, je serais si en paix ! Dites-moi que vous voulez bien [ajout][29] !

Elle aborde des sujets particulièrement intimes et relate les pressions sexuelles qu'elle subit de la part de son mari :

> Mon Révérend Père, je viens vous demander un conseil. Je suis bien ennuyée en ce moment ci à cause de Maurice. Vous savez que deux médecins avaient dit que nous ne devions plus avoir d'enfants. Maurice va mieux et il me tourmente, je lui refuse, parce que je crois qu'il est de ma conscience de le faire ; mais il m'en veut, il ne croit pas ce qu'on dit les médecins, ce que je lui ai répété le tenant de mon père. Maurice me fait de la peine et il a été jusqu'à me dire, qu'il finirait par aller trouver des bonnes. Que dois-je faire[30] ?

Elle justifie sa prise de plume par la détresse qu'elle ressent :

> De cet état je vous ai ouvert toute mon âme, si vous pouviez me tirer de cet état je n'en peux plus mon père. Vous le comprenez n'est-ce-pas ! Je sens le découragement me prendre, devant une vie si dure, aidez-moi. Pardonnez moi de venir si souvent vous trouver, mais vous m'avez dit que je vous avais quand je souffrais, c'est pourquoi je vous dis toutes mes peines et que je vous découvre tout le fond de mon cœur, car je sais bien que vous êtes bon pour moi[31].

Cette détresse est liée à d'autres difficultés conjugales qui touchent elles aussi à l'exercice de l'autorité dans le couple. Elle n'accepte pas que son mari prenne toutes les décisions qui concernent l'éducation des enfants :

---

[29] Archives de la Province Dominicaine de France, V, 4, Janvier, 300, lettre du 29 juillet 1914.
[30] APDF, V, 4, Janvier, 300, lettre du 14 août 1907.
[31] APDF, V, 4, Janvier, 300, lettre du 17 septembre 1908.

> Mon Père. Je ne suis à bout de patience de vivre avec Maurice. Il n'est pas bien pour moi, par moments. Il n'est plus ce qu'il était, au lieu de faire les choses ensemble, comme nous les faisions autrefois, il veut faire les choses de son côté et prendre les décisions tout seul. N'a t-il pas été jusqu'à me dire qu'il avait le droit de prendre les décisions qu'il voulait pour les enfants sans m'en parler. Ils sont à moi aussi les enfants[32] !

Henriette de Lestrange rejette le poids de la conjugalité ainsi que la solution unanimement proposée par les moralistes chrétiens : le sacrifice d'elle-même et de ses aspirations au profit de celles de son mari. Elle pointe dans ses lettres des attentes particulières. Elle veut être consultée sur les décisions à prendre, mais aussi être aimée :

> Il y a des choses qu'il fait et des desseins qu'il poursuit sans m'en parler; je m'en aperçois très bien [...] Moi qui n'ai rien de caché de voir qu'il ne me dit plus tout, cela me ferme et m'éloigne de lui. Au fond c'est un égoïste inconscient. Moi je n'en peux plus ! Le porter depuis 17 ans, une vie, sans amour, je suis à bout ; toujours vivre avec un malade et n'avoir ni distraction ni joie. Cela devient au dessus de mes forces et en plus avec un mari qui devient désagréable et violent[33] !

Elle finit par exposer à son directeur des projets de rupture familiale. Elle menace à deux reprises de quitter son mari : le 23 août 1912, puis dans la dernière lettre du fonds. Au milieu du tumulte familial causé par le départ d'une partie des hommes au front, elle écrit : « L'idée m'est venue de m'en aller avec la Croix Rouge, si je pouvais aller où on se bat, peut-être qu'une balle finirait tout. J'ai bien le droit de faire cela. »

La lettre au service de la contestation

L'échange épistolaire offre à Henriette une liberté d'expression dont elle se saisit : le dominicain ne peut pas maîtriser le contenu des échanges au moment où elle écrit. En effet, « L'écriture épistolaire extériorise, cristallise et accentue la discontinuité de la communication orale en lui conférant une dimension spatiale et temporelle qui permet ainsi de la soumettre à d'éventuelles manipulations[34]. » Elle joue sur cette discontinuité de l'échange épistolaire pour inverser le rapport de force qui la lie à son directeur. Elle impose ses sujets et rebondit rarement sur les conseils donnés dans les lettres reçues. C'est elle qui structure la conversation. Cela conduit à la sape du pouvoir du directeur de conscience dont le rôle initial est d'encadrer les échanges. Elle cherche à imposer le rythme du courrier. Demander des

[32] APDF, V, 4, Janvier, 300, lettre du 29 juillet 1912.

[33] APDF, V, 4, Janvier, 300, lettre du 23 août 1912.

[34] Cécile Dauphin, « Les manuels épistolaires au XIXe siècle », dans Roger Chartier et Alain Boureau, (dir.), *La correspondance : les usages de la lettre au XIXe siècle*, Paris, Fayard, 1991, p. 235.

lettres supplémentaires ou reprocher un retard au correspondant sont des lieux communs de l'épistolaire ; mais l'insistance d'Henriette atteint ici un degré considérable si bien que la moitié des missives est consacrée à une plainte, une demande de lettre ou de rendez-vous. Pour obtenir des réponses plus fréquentes, elle exerce une forme de chantage spirituel sur le père Janvier :

> Vous ne répondez même pas à mes lettres ! Tout conspire contre moi, je suis tentée ! Tentée ! [...] Si vous vous intéressez encore à moi, personnellement non pas dans une collectivité, j'espère que vous comprendrez toute ma détresse[35].

La forme de la lettre empêche le directeur de guider la conversation comme il le ferait dans un entretien oral. Pour Henriette, il s'agit de chercher un allié qui pourrait légitimer la résistance qu'elle oppose à son mari, éventuellement intervenir pour le raisonner, mais aussi, plus largement, d'ouvrir un espace de discussion autour de ses difficultés conjugales. Henriette ne dispose pas d'espaces où évoquer ces questions. Les convenances pèsent aussi sur les relations amicales et familiales, ce qui ne les rend pas propices à l'expression de problèmes intimes. Il faut ajouter que l'encadrement moral des femmes au cours de leur éducation ne favorise pas l'empathie à l'égard de celles qui dérogeraient à la norme. Le secret de la direction de conscience permet d'aborder la vie conjugale sous toutes ses formes, dont les plus intimes.

La lettre offre aussi la possibilité d'élaborer des stratégies rhétoriques et de donner de la force à la contestation : la correspondance relève « d'un ensemble de dispositifs qui permettent aux interlocuteurs d'ajuster et de modeler la présentation de soi dans la relation aux autres[36]. » Le discours d'Henriette est particulièrement réfléchi. Lorsqu'elle critique les contraintes qu'elle subit dans son mariage, elle adopte des postures qui rendent son discours audible auprès de son directeur de conscience. Elle s'appuie sur des images et un vocabulaire que le clergé mobilise de plus en plus ouvertement à partir des années 1880. Pointant d'abord l'égoïsme de son mari, elle mobilise un discours qui fait du dévouement des femmes une qualité indispensable face à l'égoïsme « naturel » des hommes, absorbés par les affaires du

---

[35] APDF, V, 4, Janvier, 300, lettre datée de 1914.

[36] Cécile Dauphin, « La mise en scène » épistolaire. Cas d'une correspondance familiale (France, XIXe siècle) dans Paul Servais, Laurence Van Ypersele et Françoise Mirguet (éds.), *La lettre et l'intime : l'émergence d'une expression du for intérieur dans les correspondances privées (17e-19e siècles)*, Louvain-la-Neuve, Belgique, Academia-Bruylant, n° 15, 2007, vol. 1/, p. 21.

dehors[37]. Pour justifier sa résistance aux sollicitations sexuelles de son mari, elle se place sur le terrain de la morale de l'Église qui exige que la sexualité soit procréatrice, dans un contexte d'inquiétude nataliste qui préoccupe de plus en plus le clergé et le pousse à interroger les couples sur leurs pratiques[38]. Elle adopte ensuite le point de vue de la mère : elle craint d'avoir des enfants en mauvaise santé. Ces deux postures permettent de neutraliser le soupçon d'intérêts individuels, et peut-être de masquer les véritables raisons de cette aspiration à l'abstinence. De la même façon, lorsqu'elle proteste contre la décision de rester en Suisse, elle insiste sur son inquiétude en tant qu'épouse soucieuse des intérêts de son mari. Elle évoque ses doutes au sujet des conseils des médecins plutôt que les raisons personnelles qui pourraient la pousser à désirer rentrer en France. Ces stratégies rhétoriques visent à faire de son directeur un allié qui l'aiderait à raisonner son mari lorsque des conflits éclatent : « Au lieu de me parler avec bonté, il me parle sur un mauvais ton par moment ! Il est temps que vous l'arrêtiez[39]. » Un tel soutien reviendrait à légitimer l'attitude d'Henriette de Lestrange vis-à-vis de l'autorité de son mari.

L'ouverture d'un espace intérieur : écrire, c'est penser.

> L'écriture c'est l'inconnu. Avant d'écrire on ne sait rien de ce qu'on va écrire. Et en toute lucidité. C'est l'inconnu de soi, de sa tête, de son corps. Ce n'est même pas une réflexion, écrire, c'est une sorte de faculté qu'on a à côté de sa personne, parallèlement à elle-même d'une autre personne qui apparaît et qui avance, invisible, douée de pensée, de colère [...] Si on savait quelque chose de ce qu'on va écrire, avant de le faire, on n'écrirait jamais. Ce ne serait pas la peine[40].

Marguerite Duras souligne l'un des effets de l'écriture : faire émerger une « autre personne qui apparaît et qui avance », faire naître la réflexivité[41]. Ce dédoublement pousse à faire retour sur soi, à penser sa position dans le monde : il peut contribuer à faire émerger une conscience de domination. L'écriture cristallise des pensées à demi formulées, leur donne une forme et élargit la réflexion vers d'autres directions. Coucher ses pensées sur le papier permet à

---

[37] Ce discours est récurrent dans les lettres de direction mais aussi dans les différents manuels de conseils destinés aux femmes catholiques.

[38] Claude Langlois, *Le crime d'Onan : le discours catholique sur la limitation des naissances, 1816-1930*, Paris, Belles Lettres, 2005.

[39] APDF, V, 4, Janvier, 300, lettre du 23 août 1912.

[40] Marguerite Duras, *Ecrire*, Paris, Gallimard, 1995, p. 52-53.

[41] Voir aussi tous les travaux de G. Gusdorf sur l'écriture de soi, et notamment Georges Gusdorf, *Lignes de vie 1*, Paris, Jacob, 1991.

Henriette de leur donner une structure. En écrivant au père Janvier ce qu'elle reproche à son mari, elle transforme sa colère et sa tristesse en la présentation d'un problème dont il faut chercher la solution. C'est l'occasion pour elle de construire une subjectivité à l'abri des contraintes sociales extérieures. Le geste épistolaire participe de cette prise de recul sur sa situation :

> D'abord la page blanche : un espace « propre » circonscrit un lieu de production pour le sujet. C'est un lieu désensorcelé des ambiguïtés du monde. Il pose le retrait et la distance du sujet par rapport à une aire d'activités. Il est offert à une opération partielle mais contrôlable.
>
> Une séparation découpe dans le cosmos traditionnel, où le sujet restait possédé par les voix du monde[42].

À défaut de pouvoir peser immédiatement sur l'existence réelle, la lettre au directeur ouvre un espace de réflexion sur des changements possibles dans la vie de la dirigée. Le père Janvier n'est pas dupe : il perçoit bien qu'Henriette utilise l'espace de la direction de conscience dans un autre but que le progrès moral et spirituel, et qu'elle cherche à le transformer en témoin de ses réquisitoires contre l'organisation du pouvoir dans son couple. C'est la raison pour laquelle il ferme progressivement l'échange jusqu'à le réduire au minimum. À partir de novembre 1914, date à laquelle elle menace de quitter son mari[43], il rompt l'échange épistolaire individuel, préférant des lettres familiales collectives qui rendent impossibles l'expression de tout tourment intime.

**

Dès le début du siècle, l'art de l'observation de soi échappe à l'Église, elle qui en avait depuis longtemps posé les principes et affiné les techniques. Le succès de la direction de conscience s'inscrit dans un contexte général de montée de l'attention à soi lisible dans la multiplication des dispositifs de mise en récit de soi (journaux personnels, autobiographies médicales, mémoires, *etc*.). L'écrit est central dans le développement de cette attention à soi, et c'est par ce biais que les dirigé·es peuvent aménager un espace de discussion et de contestations des normes à l'abri des regards extérieurs. Cette discussion porte de plus en plus, au tournant du siècle, sur les prescriptions des directeurs en matière de sexualité et de vie intime. On retrouve ici la proximité entre le directeur et le médecin, tous deux observateurs et prescripteurs sur ces questions.

---

[42] Michel de Certeau, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, p. 199.
[43] Maurice de Lestrange meurt en 1919.

II. Réguler l'intimité : l'affaiblissement de l'autorité du directeur

> Et pourtant, il est impossible de revenir en arrière et d'évacuer l'individuation des consciences[44].

Une part significative du travail du pasteur a toujours consisté à transmettre des préceptes encadrant la vie intime des fidèles, qu'il s'agisse de la sexualité des clercs ou des laïcs, en se référant à des textes fondateurs à l'exemple de ceux d'Augustin[45]. Confession, direction spirituelle puis direction de conscience sont des lieux légitimes pour évoquer la sexualité et le clergé détient longtemps un monopole en matière de régulation des comportements intimes. Cette prérogative, de plus en plus affaiblie par l'émergence de discours concurrents à partir des années 1830, est contestée par les dirigé·es au tournant du XXe siècle. Des situations de conflit émergent des nouvelles exigences des directeurs, qui demandent désormais des justifications au sujet des pratiques contraceptives et de la sexualité en solitaire (A). Le contrôle du désir devient dès lors un marqueur de virtuosité spirituelle (B).

A La sexualité, objet légitime de discours dans la direction de conscience

Un sujet à part entière de la confession et de la direction

Le directeur, comme le confesseur, aident à discerner le juste usage de la sexualité et à combattre le péché de chair. Ce péché occupe de plus en plus de place dans les préoccupations de l'Église à partir de la Contre Réforme :

---

[44] Claude Langlois, *Le crime d'Onan*..., *op. cit.*, p. 325.

[45] Michel Senellart, « Sexualité et gouvernement de soi selon Augustin », *Le Magazine littéraire*, n° 439, 2005, p. 58-61.

> Soit l'évolution de la pastorale catholique et du sacrement de pénitence après le Concile de Trente. On voile peu à peu la nudité des questions que formulaient les manuels de confession du Moyen Age, et bon nombre de celles qui avaient cours au XVIIe siècle (…) Mais la langue peut bien se châtier. L'extension de l'aveu, et de l'aveu de la chair, ne cesse de croître. Parce que la Contre Réforme s'emploie dans tous les pays catholiques à accélérer le rythme de la confession annuelle. Parce qu'elle essaie d'imposer des règles méticuleuses d'examen de soi-même. Mais surtout parce qu'elle accorde de plus en plus d'importance dans la pénitence et aux dépens, peut-être, de certains autres péchés - à toutes les insinuations de la chair : pensées, désirs, imaginations voluptueuses ; délectations, mouvements conjoints de l'âme et du corps, tout cela désormais doit entrer, et en détail, dans le jeu de la confession et de la direction. Le sexe, selon la nouvelle pastorale, ne doit plus être nommé sans prudence ; mais ses aspects, ses corrélations, ses effets doivent être suivis jusque dans leurs rameaux les plus fins : une ombre dans une rêverie, une image trop lentement chassée, une complicité mal conjurée entre la mécanique du corps et la complaisance de l'esprit : tout doit être dit. Une double évolution tend à faire de la chair la racine de tous les péchés, et à en déplacer le moment le plus important de l'acte lui-même vers le trouble, si difficile à percevoir et à formuler, du désir ; car c'est un mal qui atteint l'homme entier, et sous les formes les plus secrètes. Examinez donc, diligemment, toutes les facultés de votre âme, la mémoire, l'entendement, la volonté. Examinez aussi avec exactitude tous vos sens, ... Examinez encore toutes vos pensées, toutes vos paroles, et toutes vos actions. Examinez même jusqu'à vos songes, savoir si, étant éveillés vous ne leur avez pas donné votre consentement. […] Sous le couvert d'un langage qu'on prend soin d'épurer de manière qu'il n'y soit plus nommé directement, le sexe est pris en charge, et comme traqué, par un discours qui prétend ne lui laisser ni obscurité ni répit[46].

Dans cette perspective, confession et direction deviennent des lieux privilégiés de la mise en discours du sexe. Parler de sexualité est une obligation, au même titre que le récit détaillé des autres péchés. Avant le XVIIIe siècle et la « médicalisation » de la société, discours théologiques et médicaux se rejoignent sur les questions sexuelles. Les confesseurs sont cependant les seuls à être des relais, au quotidien, des prescriptions.

Leur place privilégiée se maintient dans la direction de conscience du XIXe siècle. Femmes et hommes dirigé·es n'hésitent pas à aborder ces questions[47], révélant à quel point le clergé s'est imposé comme interlocuteur légitime au sujet de la vie intime. Cependant, entre 1850 et 1880, ce sont les dirigées qui abordent spontanément le sujet, les directeurs ne posant pas de questions[48]. Claude Langlois a détaillé les étapes de ce ralliement du clergé au liguorisme[49]. Face à ce que l'historien nomme la « privatisation des comportements », les

---

[46] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. 1, La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 28-29.

[47] Voir le chapitre 5 et la place du directeur dans la régulation de la sexualité conjugale.

[48] Il convient à nouveau d'être prudent car les femmes constituent l'essentiel du corpus des années 1850-1880, et celles-ci sont traitées de façon spécifique au regard des questions de sexualité conjugale ; on estime que ces dernières ne sont pas coupables puisqu'elles subissent les choix de leur mari ; à ce titre, on les interroge moins. Voir à nouveau Claude Langlois, *Le crime d'Onan*..., *op. cit.*

[49] Claude Langlois, « La morale liguorienne en débat » dans *Le continent théologique. Explorations historiques*, Paris, PUR, 2016, p. 173-185.

confesseurs ont adopté une attitude moins rigoriste en matière d'absolution, qu'elle concerne les péchés économiques (le prêt à usure) ou les péchés de chair (le retrait). À partir de la Restauration, prenant acte du « changement durable des pratiques des couples » initié depuis la seconde moitié du XVIIIe siècle[50],

> Jean-Baptiste Bouvier a proposé successivement deux approches pastorales de la limitation des naissances. La première, en 1822-1823, visait à la déculpabilisation conditionnelle de la femme qui, dans l'acte contraceptif, subissait la volonté de son mari : celui-ci, en effet, comme Onan, « se retirait pour répandre sa semence ». Cette approche casuiste (la femme était absoute pourvu qu'il y ait des causes graves qui l'excusent) permettait à l'Eglise catholique de maintenir le contact avec les femmes, seul lien fort entre elle et le corps social. La seconde manière de Bouvier, mise en œuvre vingt ans plus tard, en 1842-1843, était beaucoup plus radicale, puisque l'évêque du Mans — le théologien entre-temps était monté en grade — demandait explicitement la dépénalisation du crime d'Onan. Prévoyant toutefois le refus de la Sacrée Pénitencerie de s'engager sur ce terrain, il obtint du moins la reconnaissance de la déculpabilisation du couple en mettant en avant sa bonne foi, ce qui justifiait que les confesseurs n'interrogent pas les conjoints sur ce qui avait trait à la limitation des naissances. Sa première position rallia toute l'Église de France, la seconde la divisa, mais fut sans doute suivie par une majorité de confesseurs[51].

Cette première mutation est sensible pour les correspondances du deuxième tiers du siècle[52]. Aucune condamnation ou intervention n'est lisible dans les échanges entre directeurs et dirigées, même lorsque le nombre d'enfants signale le recours à des pratiques contraceptives[53]. La lettre au directeur est un espace dans lequel la sexualité est dicible en dépit des écarts aux principes de l'Église : on ne risque pas d'être privé·e ensuite de l'absolution. Par ailleurs, la première solution adoptée par Bouvier révèle que les catégories privées de pensée et d'action du clergé ne sont pas toujours semblables à celles mobilisées dans le discours public. On retrouve dans le secret de la pastorale la dialectique entre pensée familialiste et pensée sexualiste déjà évoquée au début de ce travail[54]. La solution théologique et pragmatique au problème de la limitation des naissances brise dès les années 1830, dans le secret de la confession et de la direction, l'idée que mari et femme ne seraient qu'une seule entité partageant exactement les mêmes intérêts. Le discours tenu aux femmes met en avant la spécificité de leur situation dans le couple, prend en compte explicitement le rapport de force et en tire des conséquences pour la vie spirituelle.

---

[50] Claude Langlois, « Histoires recomposées : la sexualité conjugale entre Révolution et Vatican II » dans *Le continent théologique. Explorations historiques*, Paris, PUR, 2016, p. 230.

[51] *Idem*, p. 230-231.

[52] Bien que je sois face à un biais important : deux des correspondances étudiées concernent des couples stériles pour lesquels la question de la procréation ne se pose pas.

[53] Le couple Adhémar a cinq enfants, tout comme les Châteaurenard.

[54] Voir chapitre 3.

S'ouvre alors une brèche dans la défense de la famille patriarcale comme entité : les épouses sont présentées explicitement comme victimes des abus de leurs maris. Dès lors, la famille peut être perçue par les dirigées non plus comme une entité homogène fondée sur la complémentarité des genres, mais comme un système polarisé dans lequel le mari chercherait toujours l'épanouissement de ses désirs sans en accepter les conséquences, au détriment des intérêts spirituels du couple. C'est une pensée de l'individu et non plus du couple, mettant de côté la part de négociations et de concertations des époux au sujet des stratégies contraceptives.

Cette stratégie aurait permis, ainsi que le souligne Claude Langlois, de conserver à l'Église sa place dans la régulation intime, sans risquer un éloignement encore plus massif des fidèles devant les exigences du clergé. Cette analyse, qui est aussi celle de Ralph Gibson[55], présuppose cependant plusieurs éléments qui n'ont pas pour l'heure été suffisamment étayés. D'abord, aucune étude ne s'est véritablement penchée sur les liens entre doctrine sexuelle de l'Église et éloignement des hommes des autels ; cette explication révèle plutôt un impensé des chercheurs, l'idée sous-jacente que les hommes auraient eu « naturellement » plus de difficultés à se plier aux exigences de continence. Dans tous les cas, cette souplesse des directeurs a certainement favorisé le dialogue autour de la sexualité conjugale et fait émerger des « spécialistes » des questions de morale sexuelle : on pense au père Villefort qu'Arthémine de Menthon recommande à sa nièce Marie, jeune mariée ; au père Janvier suggéré à Madame Fleury par son propre confesseur. Ce recours au clerc pour aborder la sexualité est un fait ancien[56] qui déborde ensuite largement la période que nous étudions. Un peu plus tard, l'abbé Viollet devient le confident épistolaire et radiophonique de centaines de femmes[57].

2) La fin d'un monopole

Cette main-mise ecclésiastique sur la régulation de la vie intime des personnes,

[55] Ralph Gibson, *A social history of French catholicism (1789-1914)*, Londres-New York, Routledge, 1989.

[56] C'est aussi à lui qu'on s'adresse, avant les années 1850, pour informer les jeunes femmes du déroulement de la nuit de noces.

[57] Anne-Marie Sohn, « Les catholiques français entre abstinence et "apaisement de la concupiscence" », *Sexual Cultures in Europes. Themes in sexuality, edited by Franz Eder, Leslie Hall, Gert Hekma*, 1996, p. 233-254 ; Jean Viollet et Martine Sevegrand, *L'amour en toutes lettres : questions à l'abbé Viollet sur la sexualité : 1924-1943*, Paris, Albin Michel, 1996.

célibataires ou mariées, est affaiblie par l'émergence d'autres espaces de discussion dès la fin du XVIIIe siècle. Le XVIIIe siècle voit se structurer un champ autonome de la médecine, et les médecins produisent désormais un discours médical indépendant de celui des théologiens. Cela va de pair avec la pathologisation de comportements perçus jusqu'alors comme relevant de la morale[58]. On assiste, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, à ce que certains nomment « médicalisation de la société[59]».

D'après Alain Corbin, l'auto-observation des comportements sexuels atteint son apogée entre les années 1830 et 1860[60]. Cette auto-observation a pour cadre la correspondance, le journal personnel ainsi que le courrier médical. C'est le temps d'une comptabilité minutieuse des pratiques sexuelles : Vigny, Flaubert, Michelet, Constant tiennent des registres de leurs activités intimes. Les écrits privés témoignent de la généralisation de cette façon de scruter la sexualité[61]. Les « épistoliers sont impatients de savoir « comment user des choses » comment atteindre un cours régulier et habituel des usages[62]. »

C'est une autre trace de l'adaptation et la réappropriation des pratiques catholiques d'aveu et de retour sur soi : les registres d'activité sexuelle apparaissent comme des miroirs des récits des dirigés qui détaillent leur propre intimité à leur directeur. Antoine Manilève et Lucien Laveur dénombrent leurs « impuretés », c'est-à-dire leurs pensées charnelles, leurs tentations et leur sexualité solitaire, de la même façon que les écrivains cités. Les lettres d'Antoine à son directeur Mgr Baudrillart témoignent de l'acuité de ce rapport d'observation à soi à la fin du siècle[63] : « Des tentations, je n'en ai guère eu qu'une fois, devant laquelle j'ai commencé à succomber - mais je me suis repris. Vous connaissez ma faiblesse sur ce point :

---

[58] Voir par exemple Alexandre Wenger, « Lire l'onanisme. Le discours médical sur la masturbation et la lecture féminines au XVIIIe siècle », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 22, 2005, p. 227-243.

[59] Jean Lecuir, « La médicalisation de la société française dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle en France : aux origines des premiers traités de médecine légale », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, tome 86, n° 2, 1979, p. 231-250.

[60] Alain Corbin, *L'harmonie des plaisirs…*, *op. cit.*, p. 108.

[61] « Pour aider au diagnostic, le malade est invité à procéder à un bilan complet de ses symptômes : on a la chance d'avoir conservé l'un de ces dossiers, rédigé de la main d'Antoine [Morand de Jouffrey], par lequel on peut suivre, étape par étape, la progression de son mal » : dans ce dossier, Antoine Morand de Jouffrey explique qu'il « est convaincu d'avoir gaspillé une partie de ses forces, pendant ces nuits où, confie-t-il sans fard à son médecin, il a pris l'habitude de se « livrer avec fureur » à son « malheureux penchant pour des plaisirs dangereux ». C'est désormais du passé et Antoine a, pour clore ce chapitre, cette phrase qu'on dirait presque tirée d'une morale de la Fontaine « mon tempérament et mon goût m'ont toujours fait mettre beaucoup de prix aux jouissances passagères mais marié très jeune j'ai usé et cessé d'abuser. » », cité dans Anne Verjus et Denise Z. Davidson, *Le roman conjugal chroniques de la vie familiale à l'époque de la Révolution et de l'Empire*, Seyssel, Champ Vallon, 2011, p. 126-128.

[62] Alain Corbin, *L'harmonie des plaisirs…*, *op. cit.*, p. 108.

[63] Je reviendrai en détail sur les lettres d'Antoine dans l'histoire qui clôt ce chapitre.

pour moi est-ce assez bien[64]? » Cette apparente spontanéité de la confession masque une mutation essentielle de l'attitude du clergé face à la sexualité dans le dernier tiers du XIXe siècle. Loin du silence et des solutions proposées par Jean-Baptiste Bouvier, il convient désormais d'interroger les pénitent·es et de faire en sorte que la doctrine de l'Église soit strictement appliquée.

B Sortir de l'ombre les « funestes secrets » : les nouvelles exigences des directeurs à la fin du siècle

Dans les années 1880, « la limitation des naissances est devenue une question politique avec des incidences sociales et militaires[65] ». Les inquiétudes au sujet du taux de natalité de la France s'accompagnent de la multiplication des discours sur la sexualité : la parole du clergé s'intègre désormais à un chœur plus général. L'inquiétude démographique, le contexte politique et pastoral provoquent un infléchissement de l'attitude de Rome à l'égard des fidèles ayant recours au retrait : directeurs et confesseurs doivent désormais les interroger et insister sur la gravité de ces comportements. Mais la « privatisation » de la vie intime, pour reprendre le terme de Claude Langlois, rend ce discours difficile à accepter pour les dirigé·es. Dans ce nouveau contexte, accepter l'intervention du directeur dans la sexualité, et se plier aux préceptes donnés, relève d'une forme de virtuosité spirituelle qui n'est pas accessible à tous.

1) La multiplication des discours sur la sexualité

Dans les années 1870, la sexualité devient une question sanitaire discutée par des autorités de plus en plus variées. La défaite de 1870 fait naître une véritable angoisse démographique : pour espérer une Revanche, la nation française doit retrouver un taux de natalité à la hauteur de celui de l'Allemagne sa voisine triomphante. La sexualité et la procréation deviennent un enjeu politique : « diverses associations se créent à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, dont l'Alliance nationale pour l'accroissement de la population française, mouvement nataliste pour qui l'enfant, bien national, est soldat, contribuable,

[64] AICP, fonds Baudrillart, RBA26, Manilève à Baudrillart, 15 septembre 1903.
[65] Claude Langlois, *Le crime d'Onan*..., *op. cit.*, p. 324.

travailleur et reproducteur[66]. » Ainsi, la limitation des naissances entre dans les débats publics, devenant un enjeu de société et de choix politiques[67].

Dès lors hygiénistes, médecins, autorités politiques mènent un combat contre toutes les formes de sexualité qui n'ont pas de fins procréatives : la masturbation, la sexualité hors mariage, l'homosexualité. Ce combat est fortement genré : les « déviances » féminines à la norme conjugale procréative sont un impensé tandis que la régulation de la sexualité des hommes s'impose comme une préoccupation majeure[68]. Ces discours sortent la sexualité de la vie privée et intime et la placent au cœur de la construction du système politique républicain : la vitalité du corps masculin est une menace pour le corps républicain[69]. Le bon citoyen républicain est celui qui maîtrise son corps et ses affects et soumet ses désirs aux exigences natalistes du temps.

Dans le sillage de Foucault, on peut affirmer que ce dernier tiers du siècle est un temps de développement de multiples discours sur le sexe[70], qui produisent une taxinomie des comportements et, chemin faisant, retirent aux seules autorités médicales et religieuses leur monopole en matière d'édiction des normes. Cette concurrence dépasse la sphère politique et discursive et gagne le terrain via les associations natalistes[71]. Sur le plan symbolique, la médecine achève d'affirmer son indépendance : c'est la naissance d'une branche médicale dédiée spécifiquement à la sexualité : la sexologie[72]. Bien sûr, parlementaires et gouvernements sont bien souvent les relais des prescriptions établies par d'autres ; mais l'enjeu ici est moins le contenu du discours que la nouvelle prétention du pouvoir politique à régir la vie intime des personnes, prérogative qui revenait auparavant aux confesseurs et directeurs. De nouveaux acteurs s'en mêlent désormais, signe parmi d'autres de la sécularisation qui se produit en matière de régulation des comportements sexuels.

---

[66] Catherine Rollet, « Les familles nombreuses. Une question démographique, un enjeu politique. France (1880-1940) », *Revue d'histoire de la protection sociale*, nº 1, p. 155-161.

[67] Claude Langlois, « Histoires recomposées : la sexualité conjugale entre Révolution et Vatican II », *loc. cit.*, p. 231.

[68] Judith Surkis, *Sexing the citizen : morality and masculinity in France, 1870-1920*, Ithaca/London, Cornell University Press, 2006, p. 15.

[69] *Idem*, p. 42. La puberté est identifiée par les penseurs comme un moment crucial dans la formation de la moralité, d'où l'accent placé sur le rôle des mère qui doivent apprendre à leurs fils à contrôler leurs désirs. Le succès de l'éducation dépend ainsi, d'après Buisson, d'une entente, d'un partenariat réussi entre l'Etat et les mères.

[70] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. 1, La volonté de savoir*..., *op. cit.*

[71] Francis Ronsin, *La grève des ventres : propagande néo-malthusienne et baisse de la natalité française, XIXe-XXe siècles*, Paris, Aubier-Montaigne, 1980.

[72] Sylvie Chaperon, *Les origines de la sexologie : 1850-1900*, Paris, Audibert, 2007.

Catherine Rollet, lisant les travaux de Virginie De Luca Barusse sur les familles nombreuses, souligne les logiques possibles de l'émergence de ce type de discours dans des sphères laïques : « le natalisme français n'entretient-il pas un lien complexe et, somme toute, assez lâche avec l'Église catholique ? Un courant catholique néo-malthusien réussit d'ailleurs à s'y développer, illustré par le mouvement *Pour La Vie* créé pendant la guerre par Paul Bureau (1865-1923). La naissance du natalisme républicain n'est-il pas une façon d'élaborer une morale laïque qui évite de laisser aux catholiques le monopole des valeurs familiales et sociales, ce qui est aussi une spécificité française[73] ? » L'entrée de nouvelles autorités dans le chœur de voix qui définissent les normes sexuelles peut être lue comme une concurrence au discours de l'Église.

2) La nouvelle position de Rome et ses conséquences dans la vie intime des catholiques

Rome partage l'inquiétude démographique des acteurs politiques et médicaux. Ce souci engendre un infléchissement essentiel de l'attitude du clergé à l'égard des pénitent·es et dirigé·es. C'est la fin des accommodements pastoraux et l'abandon du liguorisme : « la réaction catholique se manifeste par le développement d'une approche néo-rigoriste[74] ». Il n'est plus question désormais de prêter silencieusement aux couples des intentions de bonne foi : confesseurs et directeurs doivent demander explicitement des explications au sujet des pratiques de limitation des naissances[75].

Cette nouvelle ligne du Vatican a suscité des inquiétudes dans une partie du clergé, craignant les réactions de leurs ouailles. Cette sévérité a en effet pu provoquer l'éloignement de certain·es catholiques. Une lettre de Marcel Guy, dirigé du père Janvier, témoigne des conséquences de l'application précise des principes de l'Église sur sa propre vie. Il analyse les effets des exigences de son directeur :

[73] Catherine Rollet, « Les familles nombreuses. Une question démographique, un enjeu politique. France (1880-1940) », *loc. cit*.
[74] Claude Langlois, « Histoires recomposées : la sexualité conjugale entre Révolution et Vatican II », *loc. cit*., p. 231.
[75] Claude Langlois, *Le crime d'Onan*..., *op. cit.*

Mon Père,

Reconnaîtrez-vous dans ces lignes, l'écriture d'un de vos fils qui depuis de longues années, est resté éloigné de vous ? Et me croirez vous si je vous dis que je ne vous ai jamais oublié, et n'ai pas cessé de vous garder dans mon cœur la même affection reconnaissante ! Les apparences sont tellement contre mes affirmations ! Je ne chercherai pas, mon Père, à mon silence des excuses mondaines, le fait par exemple d'être fixé à Sannois et non plus à Paris, ou d'autres prétextes qui ne feraient pas leur futilité de vous prouver que je vous étais peu attaché. Je vous dirai la vérité et elle tiendra en peu de phrases. Je n'ai jamais osé aller à vous depuis la guerre, parce que je n'aurais jamais pu vous dire loyalement que j'avais la force de vivre dans la voie austère que vous m'aviez tracée. Pris dans ce dilemme vraiment terrible : « compromettre à jamais la santé de ma femme, la perdre peut-être, ou vivre dans la loi stricte et la continence absolue », je ne pouvais vous répondre sans mentir que je vivrais dans cette continence. Alors, sachant que votre conscience de moine n'est pas de celles qui savent transiger, je n'ai pas vu d'issue, et n'ai pas cru pouvoir revenir à vous pour vivre dans le mensonge à votre égard ou sentir votre continuelle désapprobation.

Mon affection pour vous n'est cependant pas morte dans ces conflits de ma conscience, mon Père, vous m'avez trop fait de bien que je peux pas voir une robe de dominicain sans que les larmes ne me montent aux yeux, et ces jours derniers, en apprenant que vous alliez quitter la chaire de Notre-Dame, j'ai pensé avec émotion que je ne vous verrais plus peut-être, et j'ai voulu vous expliquer mon silence, ma gêne de vous revoir, et surtout vous dire que mon affection filiale était encore bien vivante, et douloureuse aussi…. souvent, de cette séparation dont je suis le seul responsable.

Voulez-vous me pardonner, mon Père, la peine que je vous ai faite, en m'ouvrant à vous si tard, et je trouverai bien douce la bénédiction qui descendra sur moi de votre main, et me dira que j'ai encore une place dans votre cœur et dans vos prières[76].

Cette lettre préfigure les difficultés provoquées par la nouvelle ligne pastorale, tensions qui vont ensuite se multiplier dans les années 1920[77]. La vie de l'épouse de Marcel Guy, en mauvaise santé, serait menacée en cas de grossesse. Le couple a donc recours à des pratiques contraceptives, sans doute le retrait[78]. Devant l'intransigeance de son directeur, Marcel Guy choisit la rupture plutôt qu'une continence qui lui paraît impossible. On voit ici se dessiner l'une des conséquences de ce néo-rigorisme : des couples qui font le choix de préserver leur vie intime, quitte à s'éloigner du catholicisme et à rompre des liens de direction.

---

[76] APDF, V, 4, Janvier, 300, Guy ; Marcel Guy à Janvier, Marcel Guy, 6 avril 1924.

[77] Anne-Marie Sohn, « Les catholiques français entre abstinence et "apaisement de la concupiscence" », *loc. cit.* ; Jean Viollet et Martine Sevegrand, *L'amour en toutes lettres : questions à l'abbé Viollet sur la sexualité : 1924-1943…*, *op. cit.* ; Martine. Sevegrand, *Les enfants du bon Dieu : les catholiques français et la procréation au XXe siècle*, Paris, Albin Michel, 1995.

[78] La lettre soulève aussi la question des stratégies rhétoriques des couples attachés à leur vie intime ; Martine Sevegrand montre un peu plus tard la palette de justifications déployées, et la place qu'occupe la question de la santé de l'épouse. Les grossesses nombreuses épuisent les corps ; Marie de Maistre, la nièce d'Arthémine de Menthon, meurt de ses huitièmes couches en dix ans. Cela conduit les couples les plus soucieux d'appliquer la doctrine de l'Église à des choix douloureux, à l'exemple de ce cas, cité par Martine Sevegrand, de capitaine qui demande à être envoyé à l'étranger pour limiter les contacts avec sa femme.

Étienne B., jeune étudiant, revient sur une conversation passée :

> Vous vous rappelez, mon Père, que je m'étais ouvert à vous, cette année, d'une tentation étrange. J'avais senti grandir en moi et devenir d'une violence passionnée l'affection que je portais à l'un de mes amis. Je vous avais dit par lettre mes inquiétudes pour être plus calme que dans l'improvisation d'une conversation. Puis, lorsque je vous ai vu - et ce fut je me souviens bien notre dernière rencontre - vous avez pris l'offensive contre moi, en ayant l'air de considérer ce que je vous avais dit plus comme une faute positive, que comme une tentation qui tout en ayant des complicités en moi n'était peut être pas totalement de moi. Bien sûr, je n'ai pas à juger la façon dont vous m'avez malmené. Mais il m'a semblé (et vous me pardonnerez de vous dire cela franchement: il y va de tout l'avenir de nos rapports spirituels), que sans doute parce que je vous avais maladroitement éclairé, vous n'aviez pas pleinement compris la nature du problème que je me posais. Il s'agissait d'un danger obscur que je vous demandais de m'aider à combattre. Autant que je puis être juge, je ne crois pas qu'il y ait eu une chute. Ce malentendu a été le point de départ de ce que j'appelais tout à l'heure mon repliement sur moi[79].

Étienne B. choisit lui aussi de ne plus voir son directeur plutôt que de subir des sermons au sujet de son désir pour son camarade. On peut d'ailleurs noter l'indépendance des jugements du jeune homme qui conteste celui de son directeur et lui reproche son manque de compréhension, menace même de ne pas renouer le lien si le malentendu persistait (« il y va de tout l'avenir... »). Marcel Guy, comme Étienne Borne, ne font pas de la direction de conscience un élément primordial de leur vie : ils sont prêts à la sacrifier au nom d'autres intérêts et aspirations. Les correspondances féminines de la même période, par exemple celles de Madame Rakowksa ou de Madame de Lestrange, ne montrent pas le même ordre de priorité, même lorsqu'il y a conflit[80]. Marcel Guy et Etienne Borne rejettent la propension de leur directeur à intervenir dans leur vie intime, le premier sur le mode pragmatique, sans contester la compétence du père Janvier, le second mettant plus directement en cause le discernement du directeur.

On voit se dessiner un processus de « privatisation » des comportements, terme qui revient sous la plume de plusieurs historien·nes[81]. Cele désigne en fait plusieurs processus concomitants : le déplacement d'une part du vécu des individus dans la « sphère privée »,

---

[79] APDF, V, 4, Janvier, 300, B., Etienne B. à Janvier, 15 septembre 1929.

[80] On préfère rester en lien avec le directeur même quand celui-ci est particulièrement dur : voir *infra* l'histoire d'Henriette de Lestrange.

[81] Philippe Ariès, Georges Duby, Michelle Perrot et Alain Corbin, *Histoire de la vie privée T.4 : De la Révolution à la Grande Guerre*, Paris, Seuil, 1987. Agnès Walch parle de la « privatisation des émotions » : Agnès Walch, « De l'âme sensible à l'avènement scientifique des émotions : la densification des émotions dans la sphère privée », *Histoire des émotions. 2. Des Lumières à la fin du XIXe siècle*, Paris, Seuil, 2016, p. 203-226.

c'est-à-dire un espace perçu comme séparé des activités publiques[82] ; l'idée que cet espace séparé de la vie relève du libre-arbitre de l'individu qui n'a pas à y craindre l'intervention d'autorités extérieures. Ce processus, qui s'intensifie tout au long du siècle, infléchit la façon dont on pense la vie sexuelle et intime. Les catholiques ne sont pas restés à l'écart de cette « privatisation » : la lettre de Marcel Guy suggère que le couple définit de façon autonome sa ligne de conduite à l'égard de la sexualité, en dépit des répercussions de leurs choix sur la relation au directeur de conscience. Face à cette privatisation des comportements sexuels, Rome choisit l'intransigeance : face à « des sociétés civiles en voie de laïcisation », il s'agit pour les autorités catholiques de continuer à se définir comme une contre-société[83], quitte à perdre une partie des fidèles. D'autres dirigés ont certainement pris le même parti que Marcel Guy. Mais d'autres choisissent de rester et de se plier à ce combat contre eux-mêmes, et se maintiennent dans cette contre-société aux bases de plus en plus étroites.

Le corps devient, pour ceux et celles qui restent, l'un des lieux d'enracinement de la foi catholique et de l'obéissance au clergé ; dans cette perspective, la virtuosité corporelle devient virtuosité spirituelle.

3) Hypothèses. La direction et la confession, lieux de promotion d'une nouvelle élite catholique

Le corps est au cœur de la virtuosité spirituelle[84] catholique depuis les origines : les travaux de Caroline Bynum et de Jacques Maître ont montré comment l'anorexie a pu être perçue comme un signe d'élection divine[85]. Le détachement des plaisirs terrestres est un marqueur d'élévation. Plus récemment, des études sociologiques suggèrent que les catholiques « d'identité[86] » placent les enjeux de bioéthique et de sexualité au centre de leur

---

[82] Bien que cette distinction soit une catégorie de pensée et non une réalité. Voir Joan B. Landes, « Further Thoughts on the Public/Private Distinction », *Journal of Women's History*, tome 15, n° 2, 2003, p. 28-39.

[83] Claude Langlois, *Le continent théologique*..., *op. cit.*, p. 61.

[84] Jean-Pierre Albert, « La place des saints. Virtuosité religieuse et structure du champ religieux », *Conserveries mémorielles* [En ligne], #14 | 2013, mis en ligne le 01 juillet 2013, consulté le 15 mars 2017. URL : http://cm.revues.org/1509. Max Weber a été le premier à théoriser cette question de la virtuosité religieuse : Max Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 2006.

[85] Caroline Walker Bynum, *Jeûnes et festins sacrés : les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Les Ed. du Cerf, 1994 ; Jacques Maître, *Anorexies religieuses, anorexie mentale : essai de psychanalyse sociohistorique : de Marie de l'Incarnation à Simone Weil*, Paris, Cerf, 2000.

[86] Le catholicisme d'identité a fait l'objet d'un colloque en 2014 à Lyon dont les actes sont en cours de publication.

engagement[87]. Le contrôle du désir est ce qui permet de distinguer les élites spirituelles des autres catholiques : le clergé est astreint au célibat et à l'abstinence. Le journal de Joseph P.[88], en 1915, nous montre la place du directeur de conscience dans l'inspection minutieuse des tentations charnelles. Issu d'une famille paysanne des Hautes-Alpes, il est placé à quinze ans dans un séminaire tenu par les Frères des écoles chrétiennes[89]. Le jeune séminariste tient un journal destiné à son directeur de conscience, le frère Timoléon-Joseph, qui le lit chaque semaine. C'est un registre détaillé de ses tentations et de ses chutes :

> Samedi Saint 3 avril
>
> Cette journée a été pour moi une fameuse journée, le principe de beaucoup de péchés et de sacrilèges. Pendant qu'on balayait la chapelle, j'ai été fortement tenté contre la pureté, j'ai ressenti de mauvaises sensations, mais j'ai résisté. Cependant je voulais presque consentir, je me suis un peu laissé entraîner.
>
> Pendant la soirée je n'ai plus rien ressenti jusqu'à l'oraison du soir […]
>
> Pendant le reste de la soirée, pendant le souper, la prière du soir et dans le lit j'ai ressenti de mauvaises sensations volontaires une dizaine de fois d'assez longue durée en entretenant de mauvaises pensées et j'ai touché cinq fois de mauvaises choses / j'ai même demandé au diable qu'il m'apporte une fille dans mon lit et je lui vendrai mon âme, mais il ne l'a pas fait / ce qui fait environ pour la journée 15 péchés mortels d'impureté.

Le journal se poursuit sur ce registre, Joseph donnant des détails de plus en plus précis sur ses gestes, l'état de ses sous-vêtements, révélant une distance constante à lui-même, toujours tendue dans un exercice de quantification et d'évaluation de son comportement. Devant ses difficultés, ses supérieurs adoptent d'abord une attitude prudente avant de le laisser finalement repartir dans son village. D'autres pages nous montrent ensuite ses résolutions du Mois de Marie : quitter le séminaire ne signifie pas abandonner la pratique religieuse. Ce journal est très précieux car il permet de comprendre de l'intérieur le type de combat auquel les jeunes gens peuvent être confrontés pour se soumettre aux exigences de l'Église. Un triomphe sur soi et son corps est nécessaire pour devenir prêtre. Joseph P. y renonce et retourne à sa condition de laïc. Le directeur de conscience, instigateur et destinataire du journal, est là pour déclarer le vainqueur de la bataille.

[87] Céline Béraud et Philippe Portier, *Métamorphoses catholiques : acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous*, Paris, Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 2015. La thèse de Marion Maudet devrait certainement permettre d'en savoir plus : « Religion et sexualité au prisme des rapports de genre. Une enquête sur terrain Français », en préparation à l'EHESS depuis 2014, sous la direction de Michel Bozon.

[88] Je préserve l'anonymat de la personne dont les descendants directs sont encore en vie.

[89] Les informations biographiques proviennent de « l'écho de lecture » rédigé par Philippe Lejeune pour le site de l'Association pour l'Autobiographie (APA) : « Très soigné, le carnet comporte trois séquences : une Retraite (16 p., mars, la retraite dure quatre jours, avec des prières et des résolutions), un Journal intime au cher frère Timoléon-Joseph (36 p., 3-24 avril, trois semaines, avec des interruptions) et des résolutions pour le Mois de Marie (7 p., mai) ». Le journal est conservé à Ambérieu (APA 1655).

Prise dans un processus de démocratisation et de libéralisation de la société, l'Église a pu faire de la pratique de la direction de conscience un moyen de sélection, de promotion et de contrôle des nouvelles élites capables d'une application intransigeante de la doctrine catholique[90]. À partir des années 1880, la décision d'avoir recours à la direction de conscience implique cette capacité à se soumettre aux nouvelles exigences. Cet infléchissement intervient au moment où la pratique de la direction de conscience est directement concurrencée par l'émergence d'une médecine laïcisée de l'âme : la psychologie.

III La direction de conscience, une pratique thérapeutique comme une autre ?

C'était à l'aurore d'une convalescence, la mienne sans doute, qui sait[91] ?

Les arbitrages des acteurs nous montrent que les interventions du clergé dans la vie intime sont accueillies avec une distance grandissante, à mesure qu'émerge l'idée que la sexualité relève de l'individu, mais aussi, paradoxalement, que de nouvelles autorités prétendent la réguler. Dans ce chœur de voix nouvelles, j'ai déjà évoqué la place du médecin. La médicalisation de la société, en cours depuis la fin du XVIIIe siècle, voit se démultiplier les domaines d'exercice de son autorité, alors même que les patient·es ont de nouvelles attentes : le bien-être psychologique en est une. Dans ce contexte, on observe une évolution du rôle du directeur de conscience qui reçoit désormais bien peu de questionnements au sujet des pratiques spirituelles (A) au profit de l'exigence d'un soin de l'âme à vocation thérapeutique (B). L'Église perd ainsi, dans les années 1880 à 1910, ce « pouvoir thaumaturgique[92] » de guérison des âmes (C).

[90] Je remercie Anthony Favier de m'avoir aidée à formuler cette idée.

[91] Henri Michaux, *Plume ; (précédé de) Lointain intérieur*, Paris, Gallimard, 1985.

[92] Hervé Guillemain, *Diriger la conscience, guérir les âmes. Une histoire comparée des pratiques thérapeutiques et religieuses (1830-1939)*, Paris, La Découverte, 2006, p. 328.

A Le recul des questions spirituelles

Le dernier tiers du XIXe siècle correspond à un moment de reflux du catholicisme, après le flux initié sous la Restauration[93]. Ce reflux est visible dans le déclin des pratiques ; comme l'écrit Ralph Gibson, « il n'y a désormais guère de doute au sujet du déclin général des pratiques religieuses sous la Troisième République, après l'accession au pouvoir des Républicains à la fin des années 1870 ». L'historien poursuit en estimant que le nadir de la pratique est atteint aux alentours de la Séparation de 1905[94]. Ce constat quantitatif ne nous dit rien de ceux et celles qui restent, continuent à pratiquer, continuent à rechercher la direction de conscience. Pour ce public aussi cependant, des inflexions sont notables : la place de la spiritualité recule dans la correspondance échangée avec le directeur, témoignant de l'enracinement d'un catholicisme du geste dans lequel le juste rythme des pratiques est central.

Deux correspondances principales peuvent être observées : les dirigé·es de Mgr Baudrillart, Antoine Manilève[95] et Madame de Rakowska, ceux et celles du père Janvier et notamment Madame de Lestrange. Toutes ces correspondances montrent un recul des questions de spiritualité par rapport aux années 1850-1880[96]. J'ai montré précédemment qu'un des objectifs de la lettre de direction était de réguler les pratiques, voire de diffuser des innovations[97]. Cette fonction disparaît dans les correspondances du tournant du siècle. Henriette de Lestrange ne demande pas le moindre conseil au sujet de ses pratiques mais plutôt de l'aide pour combattre « ses peines » :

> Mon père je viens encore vous dire mes peines car j'ai particulièrement besoin en ce moment de venir trouver un refuge près de votre bonté. Jamais je n'ai tant souffert. Ma vie devient de plus en plus dure. Rien ne me détend plus, je suis mal dans ma vie comme quelqu'un qui a mal partout et qui ne sait plus comment se tourner. C'est une torture, je vous jure que c'est la

---

[93] Guillaume Cuchet, *Faire de l'histoire religieuse dans une société sortie de la religion…*, *op. cit.*, p. 78.

[94] Ralph Gibson, *A social history of French catholicism (1789-1914)…*, *op. cit.*, p. 230-231. Je traduis : « There isn't any doubt that the Third Republic, after the advent of real republicans to power in the late 1870s, was a time of declining religious practice in most parts of France (…) In purely quantified terms, the nadir of French religious practice under the Third Republic probably came in the early twentieth century, around the time of the Separation of Church and State (1905) »

[95] La correspondance d'Antoine Manilève fait l'objet d'un récit complet en fin de chapitre.

[96] Je regrette de n'avoir pas pu mener l'analyse quantitative qui m'aurait permis de montrer précisément ce recul dans le lexique ; le coût d'entrée d'un travail de lexicométrie apparaissait trop lourd. Par ailleurs, mon corpus est relativement réduit et une telle analyse aurait sans doute trouvé ses limites en termes de pertinence.

[97] Je renvoie ici au chapitre 1 mais aussi et surtout au chapitre 7, « La pédagogie du spirituel ».

> vérité. Mes communions ne sont que des tourments, je me suis confessée trois fois cette semaine[98].

L'échange ne porte aucune trace de réponse précise du père Janvier sur le rythme des confessions et communions ; la dirigée ne pose d'ailleurs aucune question et réclame plutôt une écoute et une assistance d'ordre psychologique : « Je tâcherai de suivre le conseil que vous me donnez de ne pas penser à mes peines pendant ce voyage. Mais je compte bien sur vous pour me sortir de cet état[99]. ». Le péché devient un « point de vue » relégué en fin de lettre après le récit des difficultés quotidiennes :

> Je tâche de m'occuper tout le temps comme vous me l'avez dit, mais j'ai un peu de contention d'esprit sur ce point, j'aurais bien aimé savoir à quoi j'étais obligée, non pas pour ne pas le faire, mais pour ne pas me tourmenter, au point de vue péché[100].

Les lettres échangées entre Mgr Baudrillart et Madame Rakowska soulignent également cette forme de distance à l'égard de la régulation des pratiques. Sur les centaines de lettres de la correspondance, la dirigée ne cherche à aucun moment à modifier un rythme de confession ou de communion, ou à approfondir une question de spiritualité. Son directeur essaie pourtant de l'y pousser, et tente d'encadrer les exercices spirituels qu'elle se donne elle-même :

> Il faut continuer à tendre vers une vie plus parfaite et à employer pour cela les moyens utiles. De ceux là peut très bien être le compte rendu mensuel de votre âme, à condition qu'il soit fait de peu de mots et qu'il porte sur les points essentiels. Il ne faut pas vous noyer dans vos propres sentiments, ni dans les mots. L'expérience de la vie doit vous avoir appris que, dans notre âme, surtout quand nous n'avons pas beaucoup d'occupations religieuses obligatoires, les sentiments et les impulsions se succèdent très multiples, très mobiles, et que cela n'a *aucune* importance, pourvu que l'orientation de l'âme et la bonne volonté restent la même. Noter ces fluctuations, c'est du temps perdu et de la recherche de soi-même. Ce qu'il faut, c'est 1/ constater quelle a été, pendant la période donnée, cette orientation générale de l'âme ; 2/ quels ont été les manquements et quelles sont les victoires sur le point de vue de l'examen particulier 3/ s'exciter par qqes [sic] considérations et qqs [sic] élans de l'âme à plus d'amour de Dieu; contempler Jésus Christ plus que soi-même. *Cela vous ne le faites pas assez.*
>
> Vous cherchez une occupation intellectuelle ; prenez-en d'abord une qui soit en même temps spirituelle. Réfléchissez et écrivez sur ce sujet: qu'est Jésus Christ pour moi ?
>
> Il est certain que l'une des causes principales de vos troubles et de votre ennui, c'est le défaut d'occupations régulières. Chaque jour, en dépit de la fatigue, quelques visites de pauvres et d'hôpitaux ; quant au travail intellectuel, ce serait très bon ; c'est difficile à choisir ; qui vous empêcherait, puisque vous savez le polonais, de choisir un point de

[98] APDF, V, 4, Janvier, 300, Lestrange à Janvier, 17 septembre 1908.
[99] *Idem*, 24 septembre 1908.
[100] *Idem*, 29 juillet 1914.

> l'histoire littéraire de votre pays, un personnage qui vous plairait particulièrement, et de le faire connaître à la France dans une étude accompagnée d'extraits[101] ?

On retrouve ici la méfiance du clergé à l'égard de l'écriture de soi dont on pressent qu'elle pourrait ouvrir un espace de réflexion sur soi dégagé des considérations spirituelles. On voit aussi que Mgr Baudrillart combine suggestions de pratiques de piété et occupations tout à fait temporelles pour répondre au malaise de sa dirigée. Cette dernière fait bien peu de cas des conseils reçus[102]. La lecture de la correspondance produit une curieuse impression de déphasage entre Mgr Baudrillart qui propose des lectures[103], tente de canaliser les activités de sa dirigée qui relate en retour sa vie quotidienne et ses difficultés sans jamais rebondir sur les indications précédentes. Elle souligne elle aussi des besoins d'ordre psychologique :

> Mon état moral est bon, Dieu me soutient, par sa grâce ! Je suis calme, heureuse, satisfaite de tout, depuis que je me suis déchargée de *ma volonté propre* entre les mains de Dieu et les vôtres mon Père ! C'est incroyable, combien cet acte si simple m'a donné de force : mes désirs sont tombés, mes idées personnelles et égoïstes ont changé[104].

La demande de soutien moral dans la direction de conscience ne naît pas dans le derniers tiers du siècle ; par contre, cela semble désormais s'accompagner d'un désintérêt pour la forme et la fréquence des pratiques spirituelles, à l'exception de la question du Salut dont on observe un retour : on s'inquiète à nouveau des âmes des défunts. Madame de Rakowska compte méticuleusement les messes données pour son mari[105]. Madame de Lavaublanche, dirigée du père Janvier, le supplie de confesser son ami le général Bousson au seuil de la mort. Une lettre chargée de reproches nous apprend que le prêtre n'a pas osé s'exécuter en la présence d'une « dame » :

> J'ai été tellement désespérée au reçu de votre lettre que je ne me suis pas sentie la force jusqu'à ce jour de vous montrer l'étendue de mes regrets. J'aimais si profondément et si sincèrement cet excellent ami et j'avais tant prié la Sainte Vierge de permettre que je puisse

---

[101] AICP, fonds Baudrillart, RBA35, Baudrillart à Rakowska, 8 juin 1911.

[102] Voir l'histoire du chapitre 6.

[103] « Au point de vue spirituel, la grande affaire pour vous, c'est de sortir de l'agitation et des projets immodérées d'un mieux imaginaire. Faites aussi parfaitement que possible tout ce que vous avez à faire dans votre vie présente, *c'est tout ce que Dieu vous demande*. Il faut des signes bien extraordinaires pour changer totalement de vie à votre âge. Gagnez seulement chaque jour un peu ; détachez vous en esprit. Méditez le chapitre XVII du IIIe livre de l'Imitation. », AICP, fonds Baudrillart, RBA35, Baudrillart à Rakowska, 10 août 1911.

[104] AICP, fonds Baudrillart, RBA35, Rakowska à Baudrillart, 25 août 1909.

[105] Plusieurs cartes témoignent de ce souci. La première date du 20 octobre 1908 « Ayez la bonté, Monseigneur, de réserver les messes du mardis en 1909 pour mon mari ? », AICP, fonds Baudrillart, RBA35, Rakowska à Baudrillart ;

> être près de lui dans ses derniers moments que le voir s'éteindre seul, quand j'avais fixé mon départ pour le jeudi avant veille de sa mort, est pour moi un de ces chagrins que rien ne pourra effacer, car ces 48 heures auraient peut-être permis bien des choses qui, hélas ! n'ont pas eu lieu sans moi. Il est parti sans autre chose qu'une absolution donnée quand il ne respirait presque plus. Cela me brise d'autant plus le cœur que vous étiez près de lui ce même jeudi et qu'après tout ce que je vous avais écrit de si *pressant* pour que *vous le confessiez*, sachant très bien *qu'il ferait tout ce que vous lui demanderiez* Je me demande pourquoi vous n'avez pas prié cette Dame, donc l'indiscrétion et le manque de tact dépasse toute limite, de se retirer un instant, et ainsi l'âme de mon pauvre ami aurait été bien pure pour paraître devant le Divin Juge, et j'aurais eu cette immense consolation pour sécher mes larmes qui restent bien amère […] Je prie sans cesse pour lui[106].

Plusieurs lettres montrent ce retour du souci de l'âme des défunts, selon la chronologie mise en évidence par Guillaume Cuchet[107]. Ce souci concerne l'autre et non pas soi, peut-être en raison de la diffusion de la thèse théologique du plus grand nombre des élus[108]. Cette absence de questionnements qui prévaut même dans les élites les plus catholiques, interroge sur les motivations de ceux et celles qui ont recours à la direction de conscience, puisque la pratique apparaît vidée de sa fonction principale.

B La transformation de la médecine de l'âme

Les nouvelles attentes des dirigé·es sont en lien avec les nouvelles exigences de guérison nées de l'essor des savoirs au sujet du psychisme. L'ensemble de cette sous-partie doit beaucoup aux travaux d'Hervé Guillemain dont je vais reprendre les principaux éléments afin d'éclairer les évolutions de mon corpus[109].

La continuité entre pratique thérapeutique et pratique spirituelle

On peut observer les nombreux points de contact entre la médecine de l'âme telle qu'elle s'élabore à partir de la Restauration, et la direction de conscience catholique. Jusqu'aux années 1850, la médecine de l'esprit est dominée par le clergé qui occupe une place fondamentale dans la gestion des asiles d'aliéné·es. L'aliénation, mais aussi le malaise psychologique au sens large, sont perçus comme des problèmes moraux. Ces catégories

---

[106] APDF, V, 4, Janvier, 300, Lavaublanche à Janvier, 21 septembre 1906.

[107] Guillaume Cuchet, *Le crépuscule du purgatoire*, Paris, A. Colin, 2005, p. 78.

[108] Guillaume Cuchet, « Une révolution théologique oubliée. Le triomphe de la thèse du grand nombre des élus dans le discours catholique du XIXe siècle », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, n° 41, 2010, p. 131-148.

[109] Hervé Guillemain, *Diriger la conscience, guérir les âmes. Une histoire comparée des pratiques thérapeutiques et religieuses (1830-1939)*..., *op. cit.*

morales de pensée (le péché, par exemple) irriguent le développement des classifications des aliénistes, même les moins cléricaux : « l'usage des catégories morales dans le diagnostic médical ne permet pas de distinguer clairement une culture laïque d'une culture religieuse du mal[110]. » On répond au malaise psychologique, à la folie, par des dispositifs apparentés au monde monastique : une organisation communautaire de l'asile, fondée sur la régularité du temps et des occupations. Les signes de guérison évoquent eux aussi la morale chrétienne : le retour au travail, au contrôle de soi et aux pratiques de piété. La continuité entre direction et thérapie est aussi observable du côté des techniques curatives : la parole, le récit circonstancié de soi sont incontournables pour qui espère guérir.

Cet aspect curatif de la direction de conscience est présent dans la première partie du corpus et les correspondances des années 1850-1880. Les directeurs de conscience se présentent eux-même comme des médecins de l'âme. La continuité entre médecine et direction de conscience se retrouve dans les termes qu'ils mobilisent. Mgr d'Hulst utilise indifféremment le terme de « médecin » et de « confesseur » lorsqu'il écrit à Miss Bengough[111]. La crise spirituelle qu'elle traverse est décrite comme une « maladie de l'âme » : « Je m'explique maintenant votre long silence. Il vous en coûtait de me révéler cette maladie de votre âme qui vous met dans un état si différent de celui où je vous ai connue[112] ». Ce lexique médical est aussi présent dans la direction donnée à Madame de Châteaurenard : les conseils de son confesseur sont des « calmants[113] ».

Ces transferts lexicaux s'accompagnent également d'un transfert des théories médicales. Mgr d'Hulst prête une grande influence au système nerveux et relie directement malaise physique et moral, dans la lignée des élaborations des médecins et aliénistes[114]. Le conseil donné se veut global et touche aussi à la physiologie. Alors que Monsieur de Châteaurenard refuse d'envisager la vocation religieuse de leur fille Mathilde, le directeur écrit à sa dirigée : « Maintenant il faut accorder à votre corps, à vos nerfs, et par là à votre esprit et à votre âme, ce repos qu'une tension de cinq mois consécutifs a rendu nécessaire[115]. » La direction de conscience soigne le corps par le biais de l'âme : « Comment votre pauvre

[110] *Idem*, p. 83.
[111] AICP, fonds Hulst, RH5 302, Hulst à Bengough, 19 décembre 1869.
[112] *Idem*, 29 mai 1870.
[113] ADP, fonds Hulst, carton 2D3, 6, Hulst à Châteaurenard.
[114] Georges Vigarello, *Le sentiment de soi. Histoire de la perception du corps, XVIe-XXe siècles*, Paris, Éd. du Seuil, 2014.
[115] ADP, fonds Hulst, carton 2D3, 6, Hulst à Châteaurenard, 28 juillet 1883.

corps supporte-t-il la détente et la période d'épuisement qui suit nécessairement une tension pareille à celle qu'ont subi vos nerfs pendant quatre mois[116] ? »

Cet entremêlement entre thérapeutique et direction de conscience est aussi souligné par les dirigé·es. Arthémine de Menthon file la métaphore médicale pour évoquer les conseils de Mgr Dupanloup : « Veuillez donc démêler le mal de mon cœur, et m'indiquer les remèdes, et puisque vous êtes mon médecin je vous prie de ne pas m'épargner, mais de me bien guérir[117] ! ». C'est bien cette demande de guérison, cette exigence d'écoute psychologique qui s'impose dans les dernières années du XIXe siècle.

La « sécularisation de la demande de guérison[118] » du dernier tiers du XIXe siècle

Ce désir d'écoute, ce besoin de l'autre dans le perfectionnement de la connaissance de soi est l'aboutissement d'un long processus de transformation du rapport du sujet à lui-même. À la fin du siècle, les procédures d'exploration de soi sont désormais parfaitement maîtrisées et intériorisées :

> Se tenir à l'affût des variations du moi, guetter le mal être, la déperdition, le dépérissement, enregistrer ses rêves, se féliciter intérieurement de la maîtrise de ses désirs ou de l'énergie de ses plaisirs et progresser ainsi dans la connaissance de soi entretient une permanente auto- analyse et une pratique d'enregistrement très précisément étudiées par les historiens de la littérature[119].

Se connaître devient un moyen de guérir. Mais, là ou l'Église régnait sans partage, la médecine propose à partir des années 1860 des techniques sécularisées d'exploration de soi. La pathologie mentale n'est plus lue à l'aune des catégories morales[120]. Hervé Guillemain parle du « moment 1860 », année qui pose les jalons de la sécularisation de différents champs et qui inaugure une « mutation culturelle conjointe de la médecine et de l'Église ». Éloignés des asiles à partir de 1883, les prêtres se voient retirer leur rôle privilégié dans le soin des âmes malades. À leur place s'installent les médecins aliénistes dont le corps achève de se

[116] AICP, fonds Hulst, RH5350, Hulst à Châteaurenard, 13 octobre 1896.
[117] ASS, fonds Dupanloup, lettre non datée, probablement 1862.
[118] Claude Langlois, *Le continent théologique*..., *op. cit.*, p. 273.
[119] John Edwin Jackson, Juan Rigoli, Daniel Sangsue et Alain Corbin (dir.), *Être et se connaître au XIXe siècle : littérature et sciences humaines*, Genève, Les Belles Lettres, 2006, p. 25.
[120] Hervé Guillemain, *Diriger la conscience, guérir les âmes. Une histoire comparée des pratiques thérapeutiques et religieuses (1830-1939)*..., *op. cit.*, p. 106.

structurer. Le clergé est désormais directement concurrencé par les médecins dans le soin psychique.

Ce n'est pas sans effet sur la pratique de la direction de conscience. Si la pratique ne concerne pas uniquement les asiles, il est clair que les nouvelles formes de soin proposées par la médecine constituent une alternative pour des dirigé·es qui, par exemple, supporteraient mal la rigueur des prêtres en matière de morale sexuelle. Le temps de la sécularisation de la direction de conscience s'ouvre dans ces années là et se confirme au début du XXe siècle : « la fonction de directeur de conscience, par ailleurs délaissée et en déshérence dans le monde chrétien, est laïcisée sous différentes formes[121]. ». Ainsi, « les pratiques psychothérapeutiques du début du XXe siècle, exception faite de la psychanalyse, sont des directions de conscience largement inspirées de l'héritage chrétien, cure d'âmes protestante, confession et direction catholiques[122] ». En retour, cela a pour effet de transformer les attentes des dirigé·es désormais en quête d'un « lien qui libère[123] » plutôt qu'une mise en conformité aux principes de l'Évangile. Au tournant du siècle, chacun·e sait s'auto-analyser, observer les circonvolutions de sa propre pensée, savoirs-faire nés de plusieurs décennies d'acculturation à « une écoute et une incessante intervention sur soi dans la quotidienneté[124] ».

Les réactions du clergé face à cette « extension du domaine psy[125] » sont diverses[126]. Certains s'adaptent et systématisent leur technique de direction à partir des acquis médicaux. J'ai déjà évoqué dans ce travail l'ouvrage du père Eymieu, jésuite lyonnais[127]. L'ouvrage révèle la façon dont le savoir psy peut intégrer la direction de conscience. La classification des maux montre ces emprunts et adaptations. Le sommaire du chapitre 1 en est un exemple :

> Chap 1. Vérité de la Loi, efficacité du principe.
> Faits tirés de la catalepsie
> Faits tirés de l'hystérie
> Faits tirés du nervosisme

[121] *Idem*, p. 325.
[122] *Idem*, p. 327.
[123] Véronique Sidoit, « Un lien qui libère », *Psychanalyse*, n° 28, n° 3, 1 septembre 2013, p. 121-125.
[124] John Edwin Jackson, Juan Rigoli, Daniel Sangsue et Alain Corbin (dir.), *Être et se connaître au XIXe siècle...*, *op. cit.*, p. 13.
[125] Hervé Guillemain, *Extension du domaine psy*, Paris, Presses universitaires de France, 2013.
[126] Je renvoie ici à la dernière partie de la thèse d'Hervé Guillemain mais aussi à Agnès Desmazières, *L'inconscient au paradis : comment les catholiques ont reçu la psychanalyse, 1920-1965*, Paris, Payot, 2011.
[127] Antonin Eymieu, *Le gouvernement de soi même : essai de psychologie pratique*, Paris, Perrin, 1906.

À plusieurs reprises, le prêtre dialogue avec le psychologue : « Quel est le directeur d'âmes qui ne pourrait pas enrichir, sur ce point, de faits innombrables, l'expérience des psychologues[128] ? ». Il raconte qu'un homme s'est insurgé contre lui pendant une conférence en criant « Jésuite ! ». Il lui répond : « Nous essayons, dans ces études, de montrer l'existence de certaines forces psychologiques dirigeables et le moyen de les diriger. Nous faisons de la psychologie et non de la morale[129] ». La préface du deuxième tome insiste sur ce projet : « Et que les directeurs de conscience qui nous feraient l'honneur de nous lire, ne doivent pas s'attendre à trouver ici de la théologie ni l'ascétisme du scrupule, mais seulement sa psychologie en vue de la pratique ». Il ne cesse de citer Pierre Janet et revendique son héritage intellectuel[130]. On voit se dessiner, avec le travail du père Eymieu, un dialogue entre catholicisme et savoirs psychanalytiques et psychologiques, qui ne cesse de grandir dans les décennies suivantes[131].

Tous n'accueillent pas cette concurrence médicale de la même manière. Le père Platel critique la tendance à l'observation de soi d'une dirigée, et refuse que la direction soit un lieu d'analyses psychologiques :

> Votre besoin de perpétuelles ouvertures est un besoin factice, une illusion. Vous n'y trouverez ni paix, ni lumière, car le Bon Dieu ne veut pas que vous continuiez à analyser ainsi tout ce qui se passe en vous […] s'il s'agit de moi, à quoi bon de nouvelles ouvertures (écrites ou orales), je vous sais par cœur. S'il s'agit de vous et de votre satisfaction, c'est bien inutile d'aller causer de vos affaires avec un Père. Confessez-vous simplement, communiez, puis soyez toute entière à l'action et plus du tout aux analyses psychologiques[132].

Qu'ils soient réticents ou au contraire sensibles aux apports de la médecine dans le soin des âmes, les directeurs de conscience font tous l'expérience de cette entrée du vocabulaire psychologique dans le dialogue avec leurs dirigé·es. De leur côté, les dirigé·es ne cessent de souligner les bienfaits de la direction dans leur vie psychique et morale. Antoine Manilève suggère ainsi à l'un de ses amis, Albert Bounier, de consulter le père Baudrillart pour sortir de

[128] *Idem*, p. 168.

[129] *Idem*, p. 219.

[130] A plusieurs reprises, les discours des directeurs de conscience se donnent à lire comme des discours scientifiques, témoignant de formes d'hybridation entre le discours spirituel et le discours scientifique. Cela doit être relié à l'émergence de la science catholique qui est elle-même fille de ces hybridations. Voir à ce sujet le programme n°2 du LABEX HaStec, « Savoirs scientifiques, savoirs croyants, savoirs sociaux », mené par Denis Pelletier et Jean-Marie Le Gall : http://www.hesam.eu/labexhastec/files/Presentation-du-Programme-collaboratif-n%C2%B02.pdf

[131] Agnès Desmazières, *L'inconscient au paradis…*, *op. cit.*

[132] AFJ, vol. HPLA, 2 et 4, Platel à une destinaire non identifiable, 15 octobre 1899.

ce qui s'apparente à un épisode de dépression. Il écrit au prêtre au sujet d'Albert :

> Il sent qu'il est tombé, et qu'il tombe chaque jour, et il m'écrit qu'il ne se relèvera pas, et qu'il n'essaiera pas de faire un effort, dont il dit n'avoir jamais été capable. Je vais lui répondre avant lundi, et surtout je lui dirai de vous écrire, parce que mieux que personne vous saurez lui envoyer les conseils fortifiants dont il a tant besoin. S'il ne vous écrit pas, c'est qu'il n'osera pas, et il me le dira. S'il ne me le dit pas, soyez assez bon pour me dire si vous avez de ses nouvelles ; s'il n'en est pas ainsi, je lui écrirai, pour lui que je vous ai parlé de son découragement : cela, afin de le décider à vous en parler. Et si après tout cela, il n'ose encore pas vous écrire, eh bien, je crois, mon bon père, qu'il vous faudra lui écrire quand même : il ne vous en voudra certainement pas, et ça lui fera tant de bien[133].

Je voudrais achever ce chapitre sur l'histoire du lien entre Antoine Manilève et le père Baudrillart, car leur relation met en lumière la plupart des mutations que je viens de décrire.

[133] AICP, fonds Baudrillart, RBA26, Manilève à Baudrillart, 7 août 1900. Toutes les lettres citées sont issues de ce fonds et seules leurs dates seront désormais mentionnées pour cette section.

Histoire d'Antoine Manilève (1879-1950)

Une trajectoire

Le 4 février 1891 paraît une chronique judiciaire dans le journal *le XIXe siècle* : elle relate le procès du père d'Antoine Manilève, médecin, pour complicité de vol et recel, sous le titre « Le médecin Alphonse. Un morphinomane médecin de la Préfecture de Police » que je retranscris ici :

> Voici les faits tels qu'ils résultent des débats : M. Biard est pharmacien dans le quartier du Temple. C'est un homme simple, de mœurs douces et faciles, sachant, dans son officine, conduire de front avec un égal succès les travaux scientifiques et les affaires. Il est estimé de ses voisins. Son ménage a longtemps été un ménage modèle. En 1887, M. Biard a reçu d'un de ses anciens amis de collège, M. Manilève, docteur en médecine à Briac-Xintrie, dans la Corrèze, une lettre dans laquelle le médecin manifestait au pharmacien le désir de s'établir à Paris. « Pourrais-tu m'aider à me faire une clientèle dans ton quartier ? » demandait en substance M. Manilève à son ex-condisciple. M. Biard s'empressa de mettre son dévouement à la disposition du docteur, qui quitta bientôt Briac-Xintrie pour venir exercer la médecine à Paris. M. Manilève s'établit 168, rue du Temple. Les malades affluèrent bientôt à ses consultations, grâce à la propagande active que lui fit le pharmacien auprès de ses clients. Le docteur, entraîné par le succès, devint médecin de la préfecture de police, de cette préfecture dont M. Girard, chef du Laboratoire municipal, est un des plus beaux ornements. Pour récompenser son ami du zèle extrême qu'il lui avait témoigné, M. Manilève lui prit sa femme. Mme Biard avait alors vingt-huit ans. Elle était dans tout l'épanouissement de sa beauté. Le pharmacien mit quatre ans à s'apercevoir qu'il était trompé. Un hasard providentiel lui fit découvrir sa mésaventure. Un jour il surprit Mme Biard remettant, en cachette, de l'argent à M. Manilève. Aussitôt il interrogea sa femme, qui lui fit des réponses embarrassées. Après la scène de rigueur qui suivit, le pharmacien se livra à une perquisition dans les placards, les armoires et les autres meubles de son appartement susceptibles de recéler une correspondance « coupable ».
>
> Il constata avec stupéfaction qu'un petit secrétaire, à l'usage exclusif de madame, était bourré de lettres d'amour écrites par M. Manilève à Mme Biard. Voyant tout découvert, la jeune femme se résolut à faire des aveux complets. Le pharmacien apprit alors que sa femme ne se bornait pas à le tromper, mais encore qu'elle volait la communauté pour subvenir au paiement des dettes de jeu que M. Manilève contractait de ci de là.
>
> Le docteur était un joueur effréné. Tirage à cinq, au baccarat, lui avait occasionné de tous temps des déboires. Il n'en persistait que plus énergiquement, en dépit des clameurs des théoriciens, à persévérer dans ses funestes errements. De Vichy, où il allait fréquemment, il adressait à Mme Biard des lettres éplorées, dans lesquelles il se plaignait sans cesse d'avoir été « culotté à fond ». La femme du pharmacien, pour faire droit aux réclamations du docteur, qui répétait à satiété dans sa correspondance « qu'il ne voulait être sauvé que par celle qu'il aimait», mettait au Mont-de-Piété des bijoux, de l'argenterie, et – ironie étrange— jusqu'à une truelle à poisson. Bien plus elle empruntait 2,500 francs à un de ses fournisseurs

> et s'abouchait avec un honnête usurier de Neuilly-Plaisance, M. Pignol, qui se promettait bien de tirer parti de la situation très irrégulière de Mme Biard.
>
> Le pharmacien, en apprenant les turpitudes de son ami, rompit avec lui, puis, après avoir morigéné d'importance Mme Biard, qui jura, en pleurant, sur la tête de sa pauvre mère de ne plus recommencer jamais, il envoya la jeune femme à Genève chez ses parents, pour se « refaire une virginité », comme eût dit M. Manilève en son langage de joueur. Le docteur rejoignit à Genève Mme Biard qui revint bientôt à Paris où son mari la plaça, rue Saint-Jacques, au couvent des dames Saint-Michel, lieu de refuge des filles repenties.

C'est ici que l'histoire commence à osciller entre le romanesque et le vaudeville. Le père d'Antoine cherche à libérer Madame Biard du couvent afin de pouvoir la retrouver. Mais les hommes ne peuvent y pénétrer. Il convainc sa femme, Anaïs Hours Bourbon, la mère d'Antoine, d'aller parler à sa maîtresse. D'après le journal, Anaïs Manilève aurait dit à Madame Biard : « Je vous pardonne son amour mais je ne vous pardonnerais jamais sa mort ». La mère d'Antoine cherche probablement à éviter le scandale que son mari menace de faire éclater s'il ne peut rejoindre sa maîtresse. Madame Biard réintègre cependant le domicile conjugal tandis qu'Eugène Manilève est condamné à deux mois d'emprisonnement pour complicité de vol. Antoine et sa famille ne quittent pas Paris pour autant, bien que son père ait démissionné de son poste à la Préfecture. Les journaux relatent un nouvel épisode de querelle entre le pharmacien Biard et le docteur Manilève en 1892, dans le quartier de l'Opéra : croisant sa femme au bras du médecin, le mari trompé aurait frappé l'amant à coups de canne.

Au milieu de tout ce scandale et de cette agitation, le jeune Antoine poursuit ses études secondaires au collège Massillon où ses parents l'ont envoyé vers 1893. C'est un établissement privé dirigé par les Oratoriens. C'est là qu'il rencontre Mgr Baudrillart qui est son professeur d'histoire bien avant d'être son confesseur et directeur de conscience. Ses parents l'ont placé là pour plusieurs raisons : l'institution n'est qu'à quelques dizaines de minutes à pied du domicile familial rue du Temple. De plus, le père d'Antoine souhaite le voir entrer à Polytechnique puis dans un corps d'état : il fallait trouver une bonne préparation au concours d'entrée très sélectif. Enfin, la famille est catholique et préfère confier Antoine à une institution religieuse, les établissements publics étant perçus comme des lieux de perdition morale. Les lettres ne mentionnent pas les pratiques religieuses du père d'Antoine ; par contre, sa sœur et sa mère se confessent, vont à la messe et communient ; il arrive même qu'ils se rendent tous au même office : leur foi est vécue collectivement et semble être un élément qui soude la famille.

Entre mai et octobre, période de congés scolaires, la famille passe ses vacances en

Corrèze où elle possède un château à Rilhac-Xaintrie. Ils y sont des notables locaux avant leur départ pour Paris en 1887. Plusieurs hommes de la famille sont maires et conseillers généraux, dont Justin Manilève lui-même. La première lettre d'Antoine, datée du 14 mai 1897, nous plonge immédiatement dans les difficultés familiales. Il est en vacances en Corrèze auprès de sa sœur et de sa mère. Triste et soucieux, il donne à son directeur de conscience des nouvelles de son père gravement malade.

> Avant même d'avoir décacheté votre lettre, j'ai compris ce que vous aviez fait: je me savais assez aimé de vous et je vous savais si bon. Merci, non pas seulement pour le bien que vous me faites, mais surtout pour cette preuve d'affection, car dans les moments où l'on va perdre quelqu'un que l'on aime, la plus grande consolation c'est qu'il vous reste quelqu'un pour vous aimer et aussi quelqu'un à aimer. Mais vous me laisserez plus tard vous rendre ce que vous m'avez envoyé aujourd'hui: je dis plus tard, mon père, car je veux avoir gagné moi-même ce que je vous rendrai: c'est alors qu'il me semblera peut-être que je suis devenu un homme et à ce moment là, j'aurai cette double satisfaction de pouvoir le reconnaître, et de me dire à moi même et de vous le dire à vous, que je vous le dois en grande partie, car vous m'y aidez chaque jour.

À partir des années 1890, le goût du jeu du père d'Antoine avait commencé à peser lourdement sur le destin de la famille : les dettes s'étaient accumulées au point de devoir vendre le château de Rilhac. Les finances familiales ne permettent même plus de payer les études d'Antoine qui sollicite une bourse. Mgr Baudrillart est au courant des difficultés traversées par la famille d'Antoine. Les deux hommes sont suffisamment proches pour dépasser la pudeur : le jeu et l'adultère sont des comportements qui suscitent de la honte dans les familles – et le déclassement qui s'ensuit tout autant. Le prêtre lui envoie une aide financière et le met en contact avec l'un de ses connaissances intéressées par le rachat des tableaux du château de Rilhac.

La lettre suivante date d'août 1898. Antoine est dans le Cantal, en vacances dans la maison de sa tante à Pléaux. Il lui reste deux années à passer entre Massillon et la rue Descombes, dans l'appartement plus modeste dans lequel sa sœur et sa mère se sont installées. Ses relations avec son directeur de conscience sont toujours aussi étroites : se voyant fréquemment pendant l'année scolaire, ils n'ont pas besoin d'échanger des lettres. Antoine le voit à Massillon ou lui rend visite chez lui : ils évoquent ensemble les événements de sa vie, son état moral et le jeune homme se confesse. Il continue à lui donner de ses nouvelles pendant l'été. Les vacances sont marquées par des désillusions sentimentales : il a rencontré une certaine Louise dont il est tombé amoureux. On ne sait pas vraiment ce qui s'est passé : l'a t-elle repoussé ? Sont-ils jugés trop jeunes ? Sa fortune insuffisante ? Nous ne

savons même pas si la jeune femme a été mise au courant de l'amour d'Antoine pour elle. Il s'interdit de lui parler et essaie de ne pas y penser. Il s'en ouvre à plusieurs reprises à Mgr Baudrillart :

> Enfin je pourrais dire que tout allait bien depuis ma dernière lettre, si depuis 3 jours, je n'avais pas pensé à Louise un peu plus que d'habitude et par suite un peu plus qu'il ne faut : il est vrai que l'on parlait d'elle continuellement autour de moi et de plus je l'ai vue très très souvent ces derniers temps, sans lui parler bien entendu.

Il est préoccupé par les émois du cœur mais aussi par ceux du corps. Il lutte contre lui-même et la tentation du plaisir charnel. La plupart des étudiants de son âge n'attendent pas d'être mariés pour vivre leurs premières expériences sexuelles, malgré les mises en garde de leurs parents ; Antoine, lui, choisit de respecter à la lettre les préceptes de l'Eglise et de s'abstenir de toute activité sexuelle. Ce n'est pas sans difficulté et il cède régulièrement à ce qu'il appelle son « triste défaut » ! Ses lettres laissent penser qu'il tient une sorte de registre ; registre dont il donne des compte-rendu réguliers (et détaillés !) à son directeur de conscience :

> Je lutte davantage contre moi même, et je veux bien que Dieu m'assiste : je n'ai succombé qu'une seule fois à ce défaut que je voudrais arracher de ma vie, et pour lequel j'ai depuis si longtemps lutté, sans grande énergie hélas ! Ah si je pouvais me guérir, comme il me semble que je vaudrais mieux[134].
>
> Des tentations, je n'en ai guère eu qu'une fois, devant laquelle j'ai commencé à succomber, mais je me suis repris. Vous connaissez ma faiblesse sur ce point : pour moi est-ce assez bien[135] ?

Ses deux dernières années de collège se déroulent sans encombre et Antoine réussit le concours de Polytechnique en 1900. Il fréquente désormais le quartier de la montagne Sainte-Geneviève dans le cinquième arrondissement. L'École lui accorde une bourse pour subvenir à ses besoins. L'effort scolaire requis des jeunes polytechniciens est soutenu : le classement de sortie et le choix des corps d'Etat à intégrer dépend étroitement de leur réussite lors des deux années de scolarité. Antoine partage son temps entre travail et sociabilités familiales et amicales. La correspondance ne mentionne pas d'activités telles que le café ou le théâtre. Il est par contre très actif dans différentes associations masculines, comme celle des anciens élèves de Massillon ou encore une conférence de Saint-Vincent de Paul ; une « conférence » est un groupe d'hommes qui s'occupe d'organiser des activités charitables, par exemple visiter les pauvres. Il reste très proche de Mgr Baudrillart après avoir quitté Massillon. Il organise même une quête pour lui offrir une automobile. Il continue à lui rendre visite chaque

[134] 21 septembre 1902.
[135] 15 septembre 1903.

semaine, à Massillon ou chez lui. lui rend compte des événements qui rythment sa vie : ses visites, ses lectures, ses examens.

Ces deux années sont traversées par une inquiétude permanente : celle de l'argent. Antoine passe beaucoup de temps à chercher et à donner des leçons. Pendant l'été, il s'installe plusieurs semaines dans des familles nobles fortunées dont il fait travailler les fils. Par ailleurs, sa scolarité à Polytechnique ne se déroule pas comme il l'espérait. Enchaînant les résultats moyens, son classement de sortie (121/247) ne lui permet pas d'accéder aux corps les plus prestigieux : il intègre l'école d'artillerie de la Fère[136].

Dès lors, il se met en quête, avec la collaboration de Mgr Baudrillart, d'un poste dans une entreprise. En effet, l'artillerie est réputée peu prestigieuse et peu attractive financièrement. Il décide de démissionner afin de trouver un poste plus rémunérateur lui permettant de subvenir aux besoins de sa mère et de sa sœur. Par ailleurs, diverses mesures tendent à limiter l'influence des catholiques au sein de l'armée : il est interdit de fréquenter des cercles catholiques, par exemple. Pour un jeune catholique sans le sou tel qu'Antoine, la carrière militaire n'est donc pas un projet très enthousiasmant. Il aurait souhaité pouvoir poursuivre une carrière de fonctionnaire, ce que son père appelait de ses vœux. Après les efforts scolaires et financiers consentis pour entrer à Polytechnique puis dans un corps prestigieux, le jeune homme renonce à regret à ses projets. Son directeur l'aide dans sa recherche d'une autre place. S'appuyant sur ses nombreuses connaissances, il met à la disposition d'Antoine son réseau et les propositions d'emploi qu'il trouve. A plusieurs reprises, il lui transmet des propositions et parle de lui à son entourage. Antoine s'appuie sur les relations de son directeur pour trouver un poste. Il lui écrit le 24 septembre 1903 :

> Merci beaucoup d'avoir parlé pour moi à votre cousin. Ce n'est aucunement, croyez-le, les débuts modestes qui me seraient offerts chez Pauchard, qui pourraient m'arrêter. Je m'attends à cela partout : l'X donne des reconnaissances générales, impose à l'esprit des efforts dont on peut profiter dans toute sa carrière. Mais de connaissances précises, techniques, la Grande Ecole n'en donne pas - et toute carrière ouverte à ceux qui en sortent leur demande un véritable apprentissage. C'est là notre infériorité sur les Centraux : au bout d'un certain temps, il est vrai que nous pouvons être à leur hauteur et peut être même supérieurs. Ce qui ne m'encourage pas, c'est d'abord la réponse de votre cousin, lequel semble dire qu'il serait bien difficile de trouver une autre place, en dehors de celles dont il a déjà disposées. Ensuite, je redouterais, étant donnée mon inexpérience, la comparaison avec les jeunes gens sortis de Centrale dans un très bon rang. J'aimerais enfin autant entrer, si

[136] L'intégralité de son parcours scolaire est retracé dans son dossier conservé aux archives de l'École Polytechnique.

> possible, dans une maison que je ne serais pas obligé de quitter dans peu de temps, mais où je pourrais espérer me faire une situation définitive. Etant donnée la difficulté qu'on a à trouver quelque chose, je ne dis pourtant pas adieu à ce projet, et je vous demanderai même, en rentrant à Paris, de me faciliter une entrevue avec votre cousin: il pourra me donner des conseils peut-être très utiles — peut-être aussi, au cas où je n'aurais rien, me recommanderait-il ou accepterait-il de faire de moi son apprenti.

Le projet finit par aboutir. Antoine trouve un emploi d'actuaire dans la compagnie d'assurance Le Phénix :

> Mon Père, je suis admis au Phénix au titre de calculateur auxiliaire. Je débute à 200 fcs par mois et dès demain. C'est hier que j'ai appris cette nouvelle, que je n'ai pas eu le temps de vous communiquer plus tôt. J'espère me faire là une carrière définitive. Comme je le désire pour le mieux. Je vais avoir les premières années beaucoup à travailler, je crois. J'en aurai le courage, avec l'aide de Dieu. Me voilà donc dans les Mathématiques : cet effort changera peut-être un peu mon esprit, plus rêveur que précis. Et par suite aussi ma nature trop impressionnable. Je l'espère. Ma mère et ma sœur sont heureuses, moi aussi. Ma démission est partie : je ne l'ai pas écrite sans un certain serrement de cœur. C'était l'adieu à un rêve, mais il le fallait, et j'y étais préparé.

Sa situation professionnelle étant assurée, son entourage le pousse à se marier. Le célibat est très mal vu : le mariage est perçu par la société comme le destin naturel des jeunes hommes et femmes. Antoine est visiblement agacé par l'insistance à ce sujet de sa famille, de ses amis... et de son directeur de conscience. Le 22 septembre 1909, six ans après son entrée au Phénix, il écrit :

> En constatant tout ce que l'isolement comporte de luttes - parmi lesquelles Dieu m'a soutenu comme toujours - j'ai réfléchi à la question du mariage, dont tout le monde d'ailleurs me rebat quelque peu les oreilles. Mais parmi tant de gens qui parlent, il y en a si peu qui savent.

Il explique son choix dans cette longue lettre aux allures de justification.

> Je viens donc à vous, vous dire une fois pour toutes mes pensées, aussi sincères qu'elles soient, avec ce qu'elle peut avoir de peste et de faux, de généreux peut être mais d'égoïste aussi. En réalité, je reste sourd aux conseils qu'on me donne. Eh bien dites-moi si j'ai tort ou raison. Dans le premier cas, j'aurai peut-être l'orgueil de ne pas vous écouter non plus ; dans le second, je me sentirai plus sûr de moi-même, et aurai un peu plus de force pour attendre.
>
> Ai-je besoin de vous dire que je n'ai aucune aversion pour le mariage ? J'ai toujours eu le désir de me marier jeune ; combien j'aurais voulu apporter à ma compagne toute ma jeunesse, afin que vraiment elle eût ainsi toute ma vie ; tandis que les années ont éteint un peu de ces élans désintéressés qui ne résistent guère à la trentaine. En un mot si je suis resté célibataire par volonté, ce n'est pas par goût. Et ce qui m'a arrêté, m'arrête encore — les chiffres, au milieu desquels je suis, me paraissent peut-être avoir plus d'éloquence qu'on ne doit leur accorder. Tant pis, ils ont le mérite de la certitude. Voici mes revenus et mes charges.

> Mes appointements du Phénix, fixe et gratifications : 7000. Je suis dans la stricte vérité en disant que je touche au moins 7000, et au plus 7500. Car je ne puis faire entrer en ligne de compte l'épargne forcée de 1000 francs et même un peu plus qui se fait mécaniquement en mon nom chaque année : c'est une économie que je ne retrouverai qu'au jour où je quitterai le Phénix. Je considère comme charges inéluctables : 1/ une annuité destinée au rachat de la maison de ma tante, doit 1200. 2/ Les primes d'assurance de 30 000 destinées à garantir, en cas de décès, le capital que je n'aurais pu rembourser (j'ai du emprunter 25 000). 3/Le loyer et les impôts en chiffres ronds: 2000. Soit 4000. Si je me mariais, il me semble que je devrais continuer à ma mère et ma sœur le service d'une somme équivalente au loyer et à l'impôt précité, et même y ajouter une somme complémentaire de 1200. Cela me paraît un minimum ; c'est donc 5200 à prélever sur 7000 à 7500. Il me resterait donc pour mon ménage un apport de 2000. Je ne puis épouser, vous le voyez, une femme sans rien : si même j'en aimais une, je n'écouterais pas mon cœur, car il y a plus de lâcheté, j'en suis sûr, à mettre une femme et des enfants dans la misère qu'à vivre dans un honnête célibat ? Vous connaissez le prix de la vie, vous savez bien aussi qu'on ne décrète pas simplement, l'amour aidant, de se déclasser : il faut vivre dans son milieu, serait ce modestement. Je suis donc condamné à chercher une jeune fille ayant une certaine dot. Vous me connaissez, vous me croirez donc si je vous dis que la chose me répugne un peu, d'où un certain manque d'enthousiasme, d'initiative, dans cette recherche. Je reconnais que de ce côté j'ai besoin d'être autant poussé qu'aidé, et ainsi que poussé. Si vous voulez y contribuer, j'accepte, mais je voudrais voir, regarder, juger, avant de me lancer dans des entrevues où un homme [illisible] et délicat, qui est maître de ses choix beaucoup plus que son adversaire, ne doit pas s'engager à la légère. Vous m'avez proposé de me faire inviter à des soirées, j'accepte, et en disant cela, je vous assure que je lutte contre un certain fonds de scepticisme au sujet du résultat recherché. Il me faudrait ensuite augmenter ma situation. Ce n'est pas aisé, car le travail ici est assez absorbant ; cependant, je pourrais consacrer de bonne heure le matin et le soir assez régulièrement après 5 ou 6 heures, d'assez longs moments à quelqu'un. Vous ne me réconforteriez pas en me disant simplement: « Mariez vous, vous êtes fait pour le mariage ; votre vie sera plus naturelle et surtout meilleure ». Examinez ma situation dans sa réalité, ma façon de voir dans sa sincérité ; dites moi s'il y a conflit comme je crois, et dans ce cas si je me range bien du côté du devoir le plus impérieux. Sinon, faites-moi voir, si vous pouvez, la solution que je n'aperçois pas.

Antoine et sa sœur se trouvent dans une situation délicate : tous les deux nés dans la bourgeoisie, issus d'une famille aisée avant la ruine causée par le père, leur identité sociale ne correspond plus à leur situation financière. Cela signifie concrètement qu'ils ne peuvent plus prétendre facilement à un mariage dans leur milieu d'origine car ils n'ont plus les moyens d'être à la hauteur des prétentions financières matrimoniales des autres familles. Pour autant, la solution envisagée, «se déclasser » ne paraît pas satisfaisante. Antoine ne peut pas à la fois se marier dans son milieu et assumer la charge financière requise par une union avec une jeune fille issue de la bourgeoisie. Son directeur essaie pourtant de l'y pousser et propose de l'aider en le mettant en relation avec des cercles où il pourrait trouver une compagne. Antoine explique ses réticences par le refus de donner des illusions à de jeunes femmes. Pour une jeune fille, « se lancer dans des entrevues » nécessite un plus grand investissement : la famille est consultée, doit donner son accord. Il n'est pas possible de faire connaissance sans arrière

pensée. Antoine a conscience de cela : si un jeune homme donne trop de marques d'intérêt à une jeune fille, le monde pensera que des négociations de mariage sont engagées – et l'absence de mariage sera perçue comme un échec. Le risque n'est pas le même pour les filles et les garçons. Bien que ce soit plus difficile, un homme peut trouver un parti malgré l'insuccès de plusieurs tentatives ; tandis que l'échec répété de négociations rendra très compliqué le mariage d'une jeune fille – les autres familles s'en désintéressent en considérant que l'échec est lié à sa personne. Les possibilités ne sont pas infinies et le choix des jeunes hommes doit être particulièrement étudié. Dans ces circonstances, Antoine juge que ses atermoiements éventuels ne pourraient être que dommageables à une jeune fille de bonne famille, compromettant ses chances de trouver ensuite un parti en cas de désengagement de sa part.

Les autres lettres laissent deviner d'autres préventions d'Antoine à l'égard du mariage, qui sont tues ici. Il a été amoureux à plusieurs reprises (« Louise »), puis une certaine mademoiselle de Senlis :

> J'ai cependant appris ces jours derniers les fiançailles de Melle Senlis et je me réjouis de ce dénouement. Bien souvent, dans cette question, j'ai prié Dieu de m'éclairer : comment pourrais je avoir des regrets de ce que la Providence a semblé vouloir empêcher[137] ?

Cela suggère que plusieurs projets de mariage ont déjà échoué. S'engager dans une négociation de mariage, c'est donc prendre le risque de l'insuccès et de ses conséquences.

Deux ans plus tard, une rencontre le réconcilie avec l'éventualité du mariage. Il tombe amoureux de sa cousine Elisabeth Salvy :

> Mon père, Je vous demande de lire la lettre ci jointe que ma cousine Elizabeth a écrite à ma sœur. Comme moi, elle a cru que la volonté de Dieu la poussait. Lorsqu'elle priait le 2 novembre à ND des Victoires en pensant à moi, je ne lui avais rien dit qui pût lui faire deviner mon sentiment, et c'est l'avant veille même que j'avais été sûr que je l'aimais. Ce n'est que le dimanche suivant qu'elle a pu désirer sûrement que mon cœur était bien à elle. Je vous demande pardon de recourir à vous avec tant d'insistance pour une chose qui ne devrait pas mériter que je la considère comme une épreuve douloureuse. J'ai tant de fautes, de faiblesses à racheter ! Dimanche j'irai à la messe à l'Institut Catholique. Je vous y apercevrai bien, mais en tout cas, vous n'avez qu'à déposer la lettre chez le concierge, à mon

[137] 1er octobre 1908.

> nom. Encore merci de ce que vous avez été pour moi toute ma vie ; vous aurez encore beaucoup à m'aimer et à m'aider[138].

Tous les critères semblent enfin réunis pour que l'issue soit heureuse : un amour réciproque, une foi partagée, le même milieu social. Pourtant, il n'est plus jamais question d'Elisabeth dans les lettres des trois années qui suivent. On découvre brutalement qu'elle se marie avec un autre :

> J'ai appris hier les fiançailles de ma cousine Elisabeth Salvy. Elle épouse M. Raymond Jabournel, professeur à la rue des Postes, celui-là même qui avait été présenté à ma sœur par les Salvy. C'est à cette occasion même que j'ai connu et aimé ma cousine. Ma sœur a reçu deux lettres, l'une de ma cousine Elisabeth, l'autre de sa sœur Martine et les a envoyées à ma mère qui me les as remises lues. Dieu qui m'a permis d'aimer ma cousine me donnera la force de ne jamais regarder en arrière : demandez-le bien avec moi et pour moi. Je ne puis pas ne pas songer à ce que vous avez fait pour moi au moment où j'ai tant souffert, en novembre 1910 ; je sens très profondément, au point de ne pas savoir vous le dire, combien vous m'avez alors aimé. Oh ! Je sais que vous m'aimez toujours et je vous le rends de toutes mes forces[139].

De toute évidence, novembre et décembre 1910 ont été des mois d'épreuve, des mois de renoncement à ce qu'il jugeait être sa dernière chance de mariage. Antoine reste profondément affecté par cette déception. Les lacunes de la correspondance sont frustrantes pour la lectrice qui comprend à demi-mot que des événements supplémentaires concernant sa relation avec sa cousine sont tus :

> J'ai appris par un journal le mariage de ma cousine, quelques jours après : cela ne pouvait rien apporter à ma peine. Je travaille à oublier mais quelquefois le souvenir de cette tendresse, enterrée à jamais, me revient, accompagnée de tout ce qui a aggravé cette souffrance.

Enfin, l'année 1911 voit Antoine mis à rude épreuve. Un conflit éclate avec sa sœur Emilie. Emilie est son aînée d'un an. La ruine familiale la place elle aussi dans une situation délicate : elle ne peut compter sur sa dot pour se marier convenablement. C'est certainement ce qui la pousse à entreprendre des études d'institutrice : l'assurance d'avoir un revenu indépendant sans l'éventualité où elle resterait célibataire. Elle connaît bien Mgr Baudrillart à qui elle demande d'ailleurs une entrevue au cours de l'hiver 1904. Elle prend des leçons à l'Institut Catholique de Paris dont le prêtre est le recteur depuis 1907. En avril 1911, Antoine découvre qu'elle entretient une liaison sentimentale avec l'un des jeunes prêtres chargés

[138] 2 décembre 1910.
[139] 26 mars 1913.

d'enseignement à l'université catholique : « M. Lafontaine ». On devine qu'une lettre du prêtre à Emilie a été interceptée et lue, lettre dans laquelle il déclare son amour à la jeune femme.

L'été voit se jouer une partie de cache-cache qui n'est pas du goût d'Antoine : M. Lafontaine rejoint Emilie à la Chaldette, une station thermale de Lozère où elle passe ses vacances chez une amie. L'échange d'Antoine avec son directeur devient très vif lorsqu'il lui présente son projet : se rendre à la Chaldette, surprendre les amoureux, les sermonner, les séparer et éventuellement gifler le professeur inconvenant. L'épisode semble ranimer en lui des souvenirs douloureux : il a constamment à l'esprit les aventures judiciaires et amoureuses de son père ; ces événements passés guident d'ailleurs pour une part sa conduite (« Je réserverai - pour un jour où je serai seul avec lui - la paire de gifles que je dois à M.L., pour éviter un scandale à la Chaldette »). Il renonce finalement à son projet devant les réticences de son directeur et de sa mère qui l'invitent à garder son calme. C'est la tante d'Antoine qui se charge d'écrire à Emilie que sa liaison est découverte – ce qui provoque son retour immédiat à Pléaux auprès d'Antoine et de sa mère. La dispute violente est évitée, tant la mère d'Antoine craint un nouveau scandale et la fuite de sa fille. Emilie menace en effet de rejoindre M. Lafontaine si Antoine entreprend la moindre démarche pour lui faire retirer sa charge. Elle exige même de pouvoir continuer à le consulter dans l'année universitaire à venir. La mère d'Antoine préfère faire taire ses inquiétudes et la colère d'Antoine dont les mots sont extrêmement durs : « quant à moi j'aimerais mieux que la pauvre petite fût emportée par une maladie que [sic] si elle devait lier sa vie à ce prêtre infâme qui trahit tout et tous. »

Il se soumet aux décisions de sa mère qu'il juge plus expérimentée et clairvoyante du fait de son expérience. Ils discutent cependant en détail des risques encourus par Emilie (qui est alors âgée de 33 ans) :

> Me mettre d'accord avec ma mère, mais c'est toute la question. Elle penche, sa lettre vous le dit assez, pour l'inaction de notre part, parce qu'elle redoute, devant notre intervention, une révolte immédiate et définitive de ma sœur. Au fond, je [illisible] la pensée de ma mère aujourd'hui elle pense — et je le crois aussi — que le cœur est pris, bien pris, mais que Mr L n'aura pas autre chose et que peu à peu, devant la résistance de ma sœur à ses sens, Mr L à son tour se résignera à une simple liaison du cœur, et peut-être, peu à peu, à une séparation que le temps fera accepter de l'autre côté. Rien que cela sera très douloureux. Mais je redoute davantage. La lettre de Mr L… ne laisse aucun doute sur sa passion: vous avez comme moi certains termes présents à l'esprit. Or, je l'ai écrit à ma sœur au mois de juin, parce que c'est la moindre expérience qu'un homme puisse avoir, « Une femme aimée et qui aime ne peut pas indéfiniment se défendre ». J'admets d'ailleurs qu'une chute sensuelle n'est pas impardonnable, Dieu merci : mais, si la passion des sens vient s'ajouter à celle du cœur,

> ce peut être une liaison de plusieurs, très longues années. Ma mère a à coup sûr plus de générosité vraie que moi. D'ailleurs elle doit avoir sur le bien de sa fille d'autres clartés que les miennes : le père le plus dévoué ne doit pas avoir la clairvoyance, les intuitions d'une mère. Enfin, ma mère a su, par l'oubli d'elle-même, sauver une fois son foyer. Dieu sait à quel prix : elle a donc le droit d'invoquer son expérience. Pour toutes ces raisons, je m'inclinerai devant sa volonté, si je ne lui fais pas partager mes idées[140].

Antoine intervient tout de même auprès de l'archevêque, Mgr Amette, à l'automne 1911. Ce dernier prend une série de mesures qui éloignent Emilie de M. Lafontaine : « Interdiction à M.L. de recevoir chez lui et donner des leçons comme élève aucune femme, même autre que ma sœur. Si la défense est enfreinte, perte ipso facto du droit de dire la messe. S'il passe outre, renvoi du diocèse à la première information parvenue à l'archevêché. »

Mais nous ne savons pas, pas plus qu'Antoine ou sa mère, si la liaison s'arrête réellement. Tous s'interrogent encore en 1913 sans oser poser de questions.

Malheureusement, la correspondance retrouvée s'arrête en 1914. Antoine Manilève et Mgr Baudrillart n'ont pourtant jamais cessé de s'écrire et de se voir, d'après les bribes que j'ai pu rassembler. Par chance, des imprimés de nature très diverses sont désormais numérisés par la Bibliothèque Nationale de France. *L'Argus*, journal spécialisé dans le monde des assurances, nous apprend que sa carrière au Phénix a été brillante. Dès 1909, son traitement avait doublé. En 1933, il dirige la branche « assurance vie » de son entreprise.

Le choix d'abandonner l'armée a donc été payant puisqu'Antoine a pu, comme il l'espérait, mener une carrière complète dans la même entreprise et ainsi améliorer sa situation financière. Pourquoi alors ne s'est-il pas marié ? Le chagrin d'amour causé par sa cousine ne suffit pas à expliquer qu'Antoine soit resté célibataire jusqu'à sa mort en 1950. Il y a autre chose. Petit choc de la recherche : le bulletin de l'Institut Catholique de Paris, lui aussi numérisé par la BNF, informe ses lecteurs en 1914 : « M. Antoine Manilève, licencié en droit, lieutenant de réserve d'artillerie, blessé récemment et amputé du bras gauche. Il va aussi bien que possible. ».

Antoine a perdu son bras gauche à la guerre, rejoignant les millions de mutilés de guerre. Il est fort possible que cette invalidité ait contribué à rendre difficile un mariage. Il

[140] 11 août 1911.

reçoit plusieurs décorations à l'issue de la guerre et tous les journaux soulignent son exceptionnelle bravoure et compétence. Il devient le polytechnicien le plus décoré de la Première Guerre mondiale. Il poursuit ses activités associatives. Plusieurs annuaires mondains indiquent qu'il rejoint des cercles parisiens prestigieux, comme celui de l'Union Artistique.

Différents fragments permettent de saisir de l'extérieur ce qu'Antoine est devenu : les carnets de Baudrillart, les journaux et bulletins professionnels, son dossier de légion d'honneur et ses décorations militaires. Tous ces documents composent, à petites touches, l'image de l'homme qu'Antoine est devenu, à défaut de nous faire entendre sa voix.



Photographie d'Antoine Manilève, tirée de son dossier de légion d'honneur (base en ligne Léonore)

Antoine et son directeur de conscience

Le 14 février 2013, Antoine Manilève avait peu d'avenir dans ma thèse. Je notais dans mon carnet de recherche :

> Bilan des séjours en archives de février.
> Institut Catholique de Paris : je pensais consulter la correspondance de Mgr Baudrillart mais elle est trop massive (170 cartons). Deux-trois choses peut-être utiles quand même. Correspondance d'Antoine Manilève.

Je découvre au fil des mois suivants cette correspondance d'abord délaissée. Intriguée, je désire en savoir plus au sujet de ce jeune homme qui se raconte à son directeur de conscience. Je lis, relis et je finis par transcrire toutes les lettres envoyées à Mgr Baudrillart entre 1898 et 1914. Au commencement était une question : qu'est-ce qui peut pousser un jeune homme de dix-huit ans à raconter le plus intime de sa vie à un prêtre ? Quel rôle donne-t-il à son directeur ? Les lettres étudiées, une cinquantaine, offrent des perspectives d'analyse très riches pour l'histoire de l'intime et l'histoire du genre, notamment l'histoire des masculinités. Cela a constitué le fil rouge de ma réflexion : qu'est-ce qu'être un homme pour Antoine ? Comment sa relation à son directeur de conscience contribue à façonner son identité de genre ?

Trois thématiques sont essentielles pour étudier les hommes des élites[141] : le travail (l'univers professionnel), le foyer et la famille, les cercles masculins (associations, *etc*.). Les masculinités se construisent et se recomposent autour de ces trois pôles. Il serait donc vain de tenter d'identifier « un » modèle de masculinité stable auquel Antoine se référerait en permanence. Par contre, à l'intérieur des groupes sociaux, il existe des ensembles d'injonctions qui visent à définir quelle doit être l'attitude d'un homme à l'égard de ces trois pôles. Etre un homme, c'est manifester par son action une conformité à ce qui est définit comme masculin dans un espace et un temps donné. Il n'y aurait ainsi pas de sens à dire qu'Antoine « ne se comporte pas en homme » au regard des normes de masculinité en vigueur dans une population paysanne du sud-ouest, par exemple. Son comportement, et l'influence de son directeur de conscience, doivent être analysés au regard des normes en vigueur dans

[141] John Tosh, « What should historians do with masculinity ? Reflections on nineteenth-century Britain », *History Workshop Journal*, nº 38-1, 1994, p. 179-202.

son milieu et son espace : la jeunesse étudiante bourgeoise parisienne du début du XXe siècle. On peut alors identifier un premier « écart » d'Antoine vis-à-vis du comportement de ses camarades : sa volonté de respecter scrupuleusement les principes de l'Eglise catholique en matière de sexualité.

Se dire pour se discipliner : l'amour et le désir

Antoine rencontre Mgr Baudrillart à quatorze ou quinze ans. Il est le confident des premiers émois du jeune homme et de ses tourments. Baudrillart est présent dès son éveil amoureux pour donner du sens au sentiment et contrôler l'expression du désir. Ce regard du directeur sur la vie intime de son jeune dirigé est à relier au souci plus général de la société de surveiller les élans de la jeunesse masculine. Les autorités catholiques produisent des discours généralisants sur « le jeune homme » qui serait le jouet de ses passions. Ce terme de « passion » ne recouvre pas seulement les sentiments amoureux mais aussi tout ce qui semble propice à éloigner le jeune homme du foyer familial. Le tempérament masculin, allié à la jeunesse, produirait « naturellement » le goût du monde extérieur et de ses plaisirs (la boisson, le jeu, le théâtre). Voici un exemple de ce qui se dit au sujet de la jeunesse masculine dans les manuels de morale :

> La jeunesse fait bouillonner le feu des passions ; périls dans leur intelligence avide de lumière, où la science athée cherche à répandre ses ténèbres et les fausses clartés du mensonge ; périls dans leur cœur assoiffé d'affection, auquel le monde offre ses fausses joies, boisson enivrante qui, loin de désaltérer, brûle et altère ; périls au dedans, périls au dehors, séductions intimes, séductions de la rue, du théâtre, du plaisir sous toutes ses formes[142].

Les dangers d'une sexualité précoce sont pointés avec insistance - dans un vocabulaire qui reste cependant volontairement flou et oblige à lire entre les lignes. On parle de « chutes fréquentes », de « dangers corporels », des « souillures du corps ». Ce discours sur les risques de la sexualité n'est pas seulement celui de l'Église : la dénonciation des dangers de la masturbation est unanime en France à partir des années 1840. Le plaisir solitaire fait l'objet de longs développements ; pédagogues et médecins s'accordent à dire que la masturbation est dangereuse pour la santé et la moralité[143]. Les liaisons sont, elles aussi, combattues : les jeunes

[142] *Les grandeurs de la maternité chrétienne / par une mère*, Lille, Desclée de Brouwer, 1905, p. 209.

[143] Judith Surkis, *Sexing the citizen: morality and masculinity in France, 1870-1920*, Ithaca/London, Cornell University Press, 2006. Thomas Laqueur, *Le sexe en solitaire : contribution à l'histoire culturelle de la sexualité*, Paris, Gallimard, 2005.

hommes courent le risque de contracter une maladie vénérienne qui compromettrait la santé de leur futur foyer. Il faut cependant préciser que la tolérance des familles est beaucoup plus grande sur ce dernier point : il semble tout à fait admis, dans la plupart des milieux sociaux, que les jeunes hommes fassent leurs premières expériences sexuelles bien avant le mariage, au cours de leurs études[144], par le biais de la fréquentation de prostituées ou de femmes d'un milieu social plus modeste. Le recours à la prostitution est un rite de passage des jeunes hommes[145] dans l'Angleterre victorienne. C'est également le cas des collégiens français au XIXe siècle[146] : la mise en scène et la démonstration de la sexualité hétérosexuelle permettent de valider son appartenance au groupe des hommes.

Ce n'est pas le cas d'Antoine qui respecte à la lettre le refus de la sexualité hors mariage. Il vit ses désirs sur le mode de l'immoralité et de la honte. Cette question de la sexualité est un thème récurrent dans les lettres qu'Antoine envoie à son directeur : il se débat avec lui-même pour rester abstinent et respecter les règles édictées par l'Eglise. Son directeur de conscience est un relais de ce discours des autorités religieuses. Mgr Baudrillart recueille l'aveu du péché, l'aider à lutter contre les tentations, juge de ses éventuels progrès dans le combat contre le « triste défaut » : la masturbation.

Tout doit être avoué et c'est un des paradoxes de la direction de conscience : on doit y faire exister, y détailler, nommer, donner une place à des pratiques qu'on cherche à éliminer de sa vie. L'aveu vise à contrôler, maîtriser et, à long terme, à faire disparaître les actes que l'on avoue. Se dire, c'est se discipliner. L'hygiène morale et spirituelle d'Antoine passe par cette verbalisation. Il a par ailleurs intégré un discours plus général porté par différentes autorités : l'idée que la masturbation est une maladie morale dont il faut se « guérir ». Sur ce point, il faut remarquer que le modèle proposé aux jeunes hommes célibataires est similaire à celui qui doit être respecté par les séminaristes : toute activité sexuelle hors mariage doit être purement et simplement exclue.

Antoine est à la recherche de cette maîtrise complète de lui-même. Cela exige une surveillance constante de soi — et la direction de conscience participe de la mise en place de

---

[144] Lola Gonzalez-Quijano, « 1. France. Entre désir sexuel et sentiments : l'apprentissage amoureux des étudiants du Quartier latin du second XIXe siècle », *Mutations*, 2010, n° 1, p. 180-187.

[145] John Tosh, « What should historians do with masculinity ? Reflections on nineteenth-century Britain », *op. cit.*

[146] Anne-Marie Sohn, *« Sois un homme! »: la construction de la masculinité au XIXe siècle*, Paris, Seuil, 2009.

cette réflexivité, en invitant le jeune homme à renouveler régulièrement l'aveu de ses péchés, l'obligeant à en tenir le compte. Le progrès spirituel et moral, tel que l'Eglise catholique le définit à ce moment là, pousse le jeune homme à instaurer un rapport particulier à lui-même et à son corps. Mgr Baudrillart est son référent moral, capable de discerner ses progrès, et éventuellement de décider de la gravité des actes d'Antoine d'après les détails qu'il lui donne : « des tentations, je n'en ai guère eu qu'une fois, devant laquelle j'ai commencé à succomber — mais je me suis repris. Vous connaissez ma faiblesse sur ce point : pour moi est- ce assez bien[147] ?

Ces échanges témoignent du poids qu'a pu avoir la parole du directeur de conscience dans le processus long de formation du rapport du jeune homme à son corps et à la sexualité : un rapport fait de surveillance et d'attention à soi.

Dans la toile des normes

L'histoire d'Antoine est celle d'un jeune homme aux prises avec des définitions contradictoires de la masculinité et des devoirs afférents. La question du mariage cristallise cela : c'est un sujet de tension entre Antoine et son directeur. Il justifie à plusieurs reprises son manque d'initiative dans la recherche d'une épouse. Il souligne l'impossibilité de remplir tous les devoirs qui pèseraient sur lui s'il se mariait : prendre en charge une nouvelle famille tout en continuant à subvenir aux besoins de sa mère et sa sœur. Il leur verse une pension qui grève son budget (3200/7000 francs de revenu). Le niveau de vie de sa famille dépend étroitement de sa réussite professionnelle. On trouve ici le premier pôle de construction de l'identité masculine : la réussite d'un homme dans son univers professionnel est l'une des clefs de l'affirmation de la masculinité[148], particulièrement dans les milieux bourgeois. Les valeurs de classe imprègnent profondément la définition des modèles de genre[149]. Pour lui, « devenir un homme », c'est être financièrement indépendant, comme il l'indique dans la

[147] 15 septembre 1903.

[148] John Tosh, « What should historians do with masculinity ? Reflections on nineteenth-century Britain », *op. cit.*

[149] « Peter Gay, qui a mis en évidence les valeurs de cette classe sociale en prenant l'exemple de l'écrivain Schniztler en exemple, cite ce qui la cimente malgré son hétérogénéité : la culture de l'effort, l'apologie du travail, la soumission au père et son imitation, mais aussi l'idéalisation de la virginité des femmes à épouser, le refus de les voir embrasser un état, et la préservation de l'intimité. » : Deborah Gutermann-Jacquet, *Les équivoques du genre. Devenir homme et femme à l'époque romantique*, PUR, Rennes, 2012. Elle évoque le travail de Peter Gay, qui a irrigué ce travail : Peter Gay, *Une culture bourgeoise 1815-1914*, Paris, Autrement, 2005.

toute première lettre conservée en expliquant à son directeur qu'il lui remboursera l'argent prêté. Au sein de sa famille, Antoine a remplacé son père. Pourvoyant aux besoins de son noyau familial initial, il n'est pas en état de subvenir aux besoins d'un nouveau foyer. Sa situation financière ne lui permet pas de se comporter comme n'importe quel jeune bourgeois vis-à-vis du mariage.

Il se heurte alors à une autre injonction : se marier malgré tout. La conjugalité est l'horizon de tout catholique dont le devoir est de fonder un foyer. Le mariage est aussi un moyen de réguler la sexualité et de mettre le désir au service de la procréation. Antoine y voit la possibilité de lutter contre les tentations de la vie solitaire. C'est d'ailleurs le préalable de sa réflexion : le constat de la difficulté à maîtriser ses désirs hors du mariage. Plusieurs lettres insistent sur la difficulté représentée par une vie solitaire. Rester célibataire accentue le risque de vivre une existence immorale. Plus encore, ne pas choisir d'état précis (le mariage ou l'entrée en religion) revient à ne réaliser aucun des projets conçus par Dieu pour les hommes ; à rester dans un état intermédiaire, détaché d'obligations sociales précises. Le célibataire est perçu comme une menace pour l'ordre social, politique et moral.

Toutes ces raisons expliquent l'insistance de son directeur. Il lui propose de le « faire inviter à des soirées[150] ». Il joue de son réseau et de son capital social pour aider Antoine dans ses recherches. Il sait dans quels cercles Antoine peut rencontrer de jeunes personnes dont le profil serait adapté. Mais le jeune homme se refuse à envisager un « déclassement » et un mariage avec une personne d'un autre milieu que lui. L'endogamie est une des règles les plus importantes qui préside au choix des unions : c'est une nécessité qui est rappelée dans tous les textes normatifs, qu'ils émanent ou non des autorités religieuses. Se marier dans son milieu, c'est respecter les hiérarchies sociales voulues par Dieu. Ici, l'identité sociale d'Antoine l'empêche de réaliser pleinement son identité d'homme : fonder une famille.

C'est un élément clé de la masculinité bourgeoise que l'autorité à l'intérieur du foyer où s'exerce le pouvoir du *paterfamilias*[151]. L'homme doit être « le maître chez lui » : un

---

[150] Cette correspondance constituerait une belle source pour l'étude des modalités de rencontre des jeunes gens des élites en vue du mariage. Je reviens sur la place du clergé dans l'élaboration des unions au chapitre 5 de ce travail.

[151] C'est pour cela qu'il semble aberrant de vouloir étudier les hommes seulement dans « leur » sphère : la sphère publique. La définition de la masculinité trouve aussi ses racines dans la sphère domestique. Il y a là une réflexion que nous devrions mener : si nous avons largement remis en cause cette « théorie » des sphères séparées du côté des femmes (qui sont en réalité présentes dans la sphère publique selon d'autres modalités), il convient maintenant de réévaluer ce que font les hommes dans la sphère domestique, selon quelles modalités, et de quelle manière cela contribue à façonner leur identité.

homme qui abdique ses droits dans cette sphère sera moqué pour sa masculinité défaillante[152]. Un homme qui n'a pas de foyer n'est pas un homme complet. Antoine ne voit pas, à ce moment de sa vie, ce qu'il doit privilégier : son appartenance à sa classe sociale ou ses devoirs d'homme catholique. C'est cette contradiction qu'il pointe à son directeur. Cela montre à quel point les stratégies matrimoniales dépendent de la position sociale des protagonistes, et à quel point le moindre revers de fortune peut faire entrer de jeunes personnes dans des situations insolubles à l'égard des systèmes de normes dans lesquels ils sont corsetés.

C'est la première trace de désaccord dans la correspondance qu'ils échangent. Antoine prévient qu'il risque de désobéir à son directeur et de refuser de suivre ses conseils. Il connaît pourtant les règles de la direction : en théorie, son directeur est justement là pour discerner le plan de Dieu pour lui et l'aider à orienter sa vie. Mais Antoine récuse sa légitimité sur le sujet du mariage. Il place le conseil de son directeur au même niveau que ceux de son entourage qui lui « rebat les oreilles ». Il présente son attitude et son état d'esprit comme des données fixes, inamovibles, là où la direction devrait être un espace de dialogue :

> En réalité, je reste sourd aux conseils qu'on me donne. Eh bien dites moi si j'ai tort ou raison. Dans le premier cas, j'aurai peut être l'orgueil de ne pas vous écouter non plus ; dans le second, je me sentirai plus sûr de moi-même, et aurai un peu plus de force pour attendre.

« L'orgueil » est un défaut très grave dans la hiérarchie des péchés. Il sert ici à justifier à l'avance son insensibilité aux conseils qu'il pourrait recevoir. Antoine adopte un ton tout à fait différent des autres lettres et attend explicitement de son directeur qu'il accepte ses choix sans les discuter. Il lui indique même la réponse qu'il attend :

> Vous ne me réconforteriez pas en me disant simplement : « Mariez vous, vous êtes fait pour le mariage ; votre vie sera plus naturelle et surtout meilleure ». Examinez ma situation dans sa réalité, ma façon de voir dans sa sincérité ; dites-moi s'il y a conflit comme je crois, et dans ce cas si je me range bien du côté du devoir le plus impérieux. Sinon, faites-moi voir, si vous pouvez, la solution que je n'aperçois pas.

A demi-mots, on perçoit une forme de reproche qui porte sur l'écart entre les principes et la pratique. Il invite son directeur à abandonner pour un temps le système de valeurs qu'il porte et relaie (le mariage comme voie « la plus naturelle » et la « meilleure ») et exige qu'il adapte son discours, qu'il lui oppose une solution concrète, qu'il pose comme une condition à

[152] John Tosh, « What should historians do with masculinity ? Reflections on nineteenth-century Britain », *op. cit.*

son réinvestissement dans la recherche d'une épouse. Comment comprendre cette attitude d'Antoine ?

Quelle paternité du directeur de conscience ?

Mgr Baudrillart se comporte avec Antoine comme un père au sens plein du terme, et non seulement comme un père spirituel. Lorsqu'il apprend que le père d'Antoine va mourir en laissant sa famille en difficulté financière, il lui envoie une somme d'argent. Il fait bénéficier son fils spirituel de ses ressources matérielles. Cette attitude montre qu'il considère que ses responsabilités dépassent l'état spirituel et moral d'Antoine ; le geste est celui d'un père ou d'un ami ; c'est aussi celui du prêtre charitable. Il cherche aussi à le faire bénéficier de son capital social : il mobilise ses réseaux familiaux et professionnels pour l'aider à trouver des leçons à donner puis pour lui trouver une place après la décision d'Antoine de quitter l'armée.

Ses préoccupations sont celles d'un père tout court : il l'aide à construire sa carrière et le pousse à fonder un foyer en le mettant en relation avec les cercles auxquels il est intégré. Il s'occupe de « l'établissement » du jeune homme comme s'il s'agissait de son fils. De son côté, Antoine manifeste à son directeur des marques d'affection qui n'entrent pas dans la définition de la relation de direction de conscience dans laquelle les deux protagonistes ne sont pas sensés développer de liens affectifs :

> Encore merci de ce que vous avez été pour moi toute ma vie ; vous aurez encore beaucoup à m'aimer et à m'aider[153].
>
> Je ne puis pas ne pas songer à ce que vous avez fait pour moi au moment où j'ai tant souffert, en novembre 1910 : je sens très profondément, au point de ne pas savoir vous le dire, combien vous m'avez alors aimé. Oh ! Je sais que vous m'aimez toujours et je vous le rends de toutes mes forces[154].

Si l'on songe un instant à l'emploi du temps du prêtre, on constate que la direction d'Antoine occupe une place importante dans sa vie : il y consacre au moins une heure dans la semaine, sans compter les moments passés à lui écrire, à parler de lui à son entourage, à réfléchir à son établissement. Il agit tout à la fois en père, en ami, en guide spirituel. La nature de son l'autorité s'en trouve troublée, particulièrement dès que la conversation porte sur le comportement d'Antoine à l'égard de sa famille.

---

[153] 2 décembre 1910.
[154] 26 mars 1913.

Ces moments de tensions interviennent à deux reprises : d'abord au sujet du mariage ; ensuite sur le comportement à adopter vis-à-vis de sa sœur. Dans les deux cas, il s'agit de questions qui ont trait à la famille et aux devoirs qui s'y rapportent : deux moments au cours desquels la construction de la masculinité d'Antoine est en jeu. Il affirme à deux reprises son indépendance à l'égard des conseils de Mgr Baudrillart : pour ce qui concerne ses affaires familiales, il refuse de se soumettre inconditionnellement à ses avis.

On peut y voir un rappel des limites de leur relation : Mgr Baudrillart est son père spirituel et non son père tout court, dont il n'a pas les prérogatives. Antoine juge qu'il n'a pas la légitimité d'un véritable père à donner son avis au sujet des affaires familiales. Renonçant à aller surprendre sa sœur et M. Lafontaine à la Chaldette, il précise qu'il agit ainsi de crainte de la réaction de sa mère, et non pour se plier aux demandes de son directeur :

> De toute manière, je vais partir demain à 8h52, le même train va à Pléaux et à la Chaldette. […] Voulez-vous, après lecture de ma lettre et réflexion, me télégraphier au Phénix en ces termes « votre idée personnelle est la bonne » auquel cas j'irais à la Chaldette ou « Allez directement à Pléaux » auquel cas je vous écouterai. Si j'étais seul dans la vie, mon parti serait pris, je n'aurais besoin des conseils de personne, même de ceux qui m'aiment le plus et le mieux. Si je fais table rase de ma façon de voir, c'est parce que je ne suis pas seul, c'est à cause de ma mère, et d'elle seulement[155].

« Ceux qui l'aiment le plus et le mieux » : son directeur. Antoine, tout en demandant conseil, se défend d'en avoir besoin dans la sphère dans laquelle s'exerce son autorité : sa famille. Tout son être semble engagé dans la défense de l'honneur familial, qui passe par la défense de la vertu de sa sœur. Il se comporte là en père exerçant son autorité sur les autres membres de la famille. Cette manifestation d'autorité, caractérisée par le désir d'agir immédiatement, et avec violence, est l'occasion d'endosser un rôle classique du répertoire masculin : celui du chef de famille. C'est la raison pour laquelle les conseils du directeur ne sont pas bien accueillis : l'autorité du directeur ne doit pas faire concurrence à l'exercice autonome de l'autorité du chef de famille.

La mise à distance des conseils de son directeur, dont il est pourtant très proche, peut donc se lire en termes de genre, Antoine cultivant cette « indépendance d'esprit » dans certains domaines réservés du privilège masculin bourgeois. Pendant ces moments de sa vie, la directeur de conscience retrouve une place plus délimitée : aider le jeune homme à progresser dans sa vie morale et spirituelle.

[155] Août 1913.

Quand faire c'est croire : le catholicisme au masculin

Dans les lettres d'Antoine, la question religieuse est abordée de biais. Il évoque bien plus son état moral (sa capacité à respecter les préceptes religieux) que sa spiritualité ou ses pratiques de piété. Son examen de conscience écrit consiste à égrener le détail de ses activités en commentant le degré de moralité de son comportement. Il s'agit souvent d'un paragraphe dans la lettre, introduit par la formule « au point de vue moral ». Il rend compte de ses pratiques : l'heure à laquelle il a prié, le jour où il est allé à la messe, l'abbé qui l'a confessé.

Cependant, il ne cherche pas de conseils particuliers sur ces aspects, ni même de précisions ou de moyens d'approfondir sa foi. Le cœur de sa volonté de progrès est la morale. C'est un aspect qui diffère des directions à destination des femmes. Dans la correspondance d'Antoine, nulle trace de modèle de spiritualité, de prière à la Vierge, de réflexion sur la souffrance du Christ, ni même de questionnement direct sur la progression dans la relation à Dieu. Plus de la moitié des lettres aborde soit le « triste défaut », ses amours déçues, ou encore un éventuel mariage. La maîtrise du sentiment et du corps, voilà ce qui semble être le cœur du travail qu'entend faire Antoine sur lui-même. Il juge d'ailleurs que la valeur de sa vie spirituelle dépend de sa capacité à maîtriser ses désirs. Etre capable d'appliquer les préceptes de l'Eglise sur la sexualité est synonyme d'élévation : la maîtrise du corps est un des éléments du perfectionnement spirituel. Il relie la fréquence de ses pratiques religieuses à la fréquence de ses pratiques sexuelles :

> Je suis resté, à un moment donné, trois semaines sans m'approcher de la Sainte Table [rature] jamais je n'ai cédé si lâchement à mon triste défaut. Et tout s'en ressentait : je n'avais d'intérêt pour aucun travail — mollesse générale[156].

Pouvoir communier (« s'approcher de la Sainte Table ») est une ressource pour lui : synonyme de proximité avec Dieu[157], le sacrement l'aide à lutter contre ses désirs. La communion est un réconfort spirituel qui l'aide pendant les épreuves.

---

[156] 6 mai 1903.

[157] Je renvoie ici au chapitre 7 et à l'explication qu'on y trouve au sujet de la communion fréquente et des débats qui y sont liés.

Son directeur ne le pousse pas particulièrement à questionner son rapport aux sacrements ou à Dieu. Manifester sa piété est une attitude qui est assimilée à la féminité, y compris au sein des élites catholiques. L'attachement à la religion des hommes ne se manifeste pas de la même manière que celui des femmes. Les manuels d'éducation catholique le soulignent :

> Mais nous devons rappeler ici l'attention de nos lecteurs sur la piété que les hommes et les jeunes gens sont tentés de regarder comme la vertu des bonnes femmes et qu'ils risquent, par conséquent, de ne pas pratiquer eux-mêmes[158].

Comme les auteurs de ces manuels, Mgr Baudrillart juge peut-être que de telles conversations mettraient Antoine mal à l'aise, ces aspects du catholicisme étant assimilés à la religion dans sa « version féminine ». Une forme de retenue le conduit alors à diriger la conscience d'Antoine sans aborder en profondeur la foi et les modèles de spiritualité. Il ne paraît pas considérer que le jeune homme se trompe en conditionnant son perfectionnement spirituel à la maîtrise de ses émotions. Comme l'ensemble de la société française de la fin du XIXe siècle, le clergé a intériorisé l'idée d'une nature masculine, c'est-à-dire qu'il attache au masculin une série de caractéristiques innées. La sexualité est un des lieux d'élaboration de cette ligne de partage de genre : les désirs sexuels masculins seraient impérieux et inévitables. Dans cette perspective, la maîtrise de soi est jugée bien plus difficile à atteindre pour les hommes que pour les femmes. La valeur morale de l'abstinence sexuelle masculine est plus élevée : c'est un élément de virtuosité spirituelle masculine que de parvenir à une discipline complète. Pour Antoine Manilève, être catholique ne signifie pas multiplier les messes et les dévotions – ni même chercher à approfondir sa foi. C'est plutôt respecter une éthique de comportement, remplir fidèlement ses devoirs et obéir aux prescriptions de l'Eglise – dont son directeur de conscience est le relais.

[158] M.-J.-G Debeney et Pierre-Marguerite Nové-Josserand, *Guide du jeune homme dans le monde*, Paris, Josserand, 1866, p. 102.

Epilogue

Pour Antoine Manilève, la direction de conscience est une ressource à différents titres. Le lien noué avec Mgr Baudrillart lui permet de bénéficier de son soutien et de ses réseaux, notamment en ce qui concerne la recherche d'un travail et d'un mariage. C'est grâce à ce lien qu'il s'inscrit dans un réseau catholique qu'il alimente à son tour dans son entreprise en appuyant les candidats suggérés par Mgr Baudrillart. Il trouve également dans l'échange un réconfort et une écoute dont il souligne à maintes reprises la nécessité pour lui. Les deux hommes ont établi une relation complexe qui ne s'épuise pas dans l'objectif de la direction de conscience : le progrès moral et spirituel. Cela ne signifie pas que cette question soit absente, bien au contraire ; mais le progrès doit d'abord se lire dans le contrôle du corps et des affects et non dans l'approfondissement de la relation à Dieu.

La direction d'Antoine est une réussite de ce point de vue : Mgr Baudrillart est parvenu à transmettre des préceptes et une méthode d'observation à son dirigé dont la vie intime est façonnée par le désir de se plier aux règles de l'Eglise. La « privatisation » du comportement sexuel n'a donc pas touché Antoine qui juge nécessaire de soumettre ses pratiques au regard du directeur. Sa capacité à l'auto-observation témoigne d'une longue habitude de la réflexivité. Cette soumission à l'autorité, cette virtuosité dans les contrôles des désirs expliquent sans doute en partie la place privilégiée d'Antoine auprès de Mgr Baudrillart, qui le considère comme l'un des meilleurs hommes de son entourage[159].

La direction apparaît alors comme un dispositif de formation de cette masculinité maîtrisée que toutes les autorités appellent de leurs vœux à partir du dernier tiers du XIXe siècle. Mgr Baudrillart a tracé le modèle de l'homme catholique que l'on retrouve sous la plume d'Antoine lorsqu'il décrit ses propres aspirations :

> Mr de la Tullaye est l'homme qui vivant dans le monde, y vit de la manière la plus chrétienne qui soit, et de la façon la plus interne parce qu'il a le bonheur de posséder une foi inébranlable, une intelligence très claire, et très pratique, une grande bonté de cœur, et une *volonté* très rare. J'ai donc été extrêmement heureux de vivre ces quelques jours auprès de

[159] Alfred Baudrillart, *Les carnets du Cardinal Baudrillart 1914/18*, Paris, Cerf, 1994.

> lui - de même que je le suis dans les moments trop courts que je passe dans votre chambre, à vous écouter et à me retremper près de vous[160].

Ce façonnage trouve ses limites dès lors que l'autorité du directeur prétend s'exercer dans un domaine qu'Antoine juge réservé : la gestion des conflits familiaux et de ses choix matrimoniaux. C'est sur ces prérogatives du père de famille qu'achoppe l'influence du père spirituel.

[160] AICP, RBA26, Manilève à Baudrillart, 21 août 1905.

Conclusions

Au début du XIXe siècle, s'intéresser à l'individu et réfléchir à sa place dans la société, dans le sillage de la pensée révolutionnaire, n'ouvrait pas forcément la voie à une sécularisation, écrit Carol Harrison[161]. C'est pourtant bien ce qui se produit pour la direction de conscience un siècle plus tard. En effet, la mise en place de multiples dispositifs d'exploration de l'individu et de sa conscience finit par banaliser l'aveu et le récit de soi, qui sortent des confessionnaux et des lettres aux directeurs pour investir le cabinet du médecin, le journal intime ou encore les autobiographies. La spécificité de la direction de conscience catholique, ses objectifs spirituels et moraux, apparaissent dilués sous la plume de dirigé·es qui viennent chercher une écoute psychologique sans ses contreparties religieuses.

Ce processus de dilution est certainement lié à plusieurs évolutions qui interviennent dans le dernier tiers du siècle. Tout d'abord, on assiste au développement de la médecine psychologique qui place le récit de soi au centre de la guérison. Les aliénistes s'appuient d'abord sur le clergé avant de l'écarter des asiles. Directeurs et confesseurs se voient ainsi directement concurrencés par l'émergence d'une autre autorité dont les méthodes sont très proches. D'autre part, la transformation du discours du Vatican au sujet des pratiques contraceptives des couples provoque des conflits entre directeurs et dirigé·es, dont on exige désormais l'application intégrale du principe de sexualité procréative. Ces deux évolutions combinées ont sans doute été à l'origine du départ d'une partie des dirigé·es, mais aussi d'un infléchissement dans les échanges avec ceux et celles qui sont resté·es, moins disposé·es à respecter les règles de la pratique, plus enclin·es à y voir une technique curative parmi d'autres.

[161] Carol E. Harrison, *Romantic Catholics*..., *op. cit.*, p. 265.

Conclusions générales

Née au XVIIe siècle sous la forme de « direction spirituelle », transformée au XIXe siècle en « direction de conscience », enfin devenue « accompagnement » au XXe siècle, la pratique de la direction n'avait pas jusqu'ici retenu l'attention des historien·nes. Si Hervé Guillemain en avait souligné l'importance dans l'histoire de la médecine, il restait de multiples facettes inédites à explorer dans une perspective croisée d'histoire sociale et d'histoire du genre. Ce travail aura, je l'espère, contribué à sortir de l'ombre un pan méconnu de l'expérience des hommes et des femmes catholiques du XIXe siècle. La pratique de la direction de conscience apparaît comme un observatoire de la manière dont s'articulent identité de genre et identité catholique en des temps de sécularisation de la société française. C'est tout l'apport d'une analyse tissée aux fils de l'histoire sociale et de l'histoire du fait religieux, qui mobilise le genre comme « espace d'interpellation des frontières entre religion et sécularisation[1] ».

La rencontre d'un projet et d'une attente

C'est en effet tout l'enjeu des années 1850 à 1914 pour le clergé catholique : il s'agit de trouver des moyens de regagner les âmes et les cœurs. C'est le premier pôle de mon travail : montrer que les stratégies pastorales de reconquête de la société se sont appuyées sur une mobilisation paradoxale des femmes des élites. La place des femmes dans ce processus était déjà connue de l'historiographie. Mais l'étude de la direction de conscience permet de mettre en évidence la spécificité du discours qui leur est tenu dans le secret des échanges : elles sont les agents de Dieu dans la famille, et cette fidélité là prime sur l'obéissance due au mari ou au père. Le directeur de conscience guide cette reconquête quotidienne dont le théâtre est la famille. En ce sens, le pamphlet de Jules Michelet rejoint la vérité : les femmes des élites ont bien été considérées par le clergé comme des messagères domestiques du discours de l'Église. Pour pénétrer dans la famille, il fallait donc (ré)inventer un dispositif donnant accès à l'intérieur des foyers : la direction de conscience en est un.

On doit se pencher sur les raisons pour lesquelles les dirigé·es ont accepté cette forme

[1] Florence Rochefort et Marie Sanna (dir.), *Normes religieuses et genre : mutations, résistances et reconfigurations, XIXe-XXIe siècle*, Paris, A. Colin, 2013, p. 11.

d'ingérence dans leurs vies familiale, conjugale et intime. Leurs motivations sont diverses et ont trait aux ressources que chacun·e peut trouver dans la direction de conscience. Le lien au directeur a pu légitimer, justifier des formes de transgression des normes et des places de genre. Au sein des couples, le directeur a pu constituer un tiers auquel recourir en cas de conflit, permettant aux femmes dirigées d'atténuer les effets de la domination sociale et juridique subie dans le mariage. Cet aménagement des normes de genre a aussi concerné les activités intellectuelles : la parole et l'autorité du directeur ont légitimité la prise de plume de nombreuses femmes. Pour les hommes dirigés, le dialogue avec le directeur a pu être la première étape vers un engagement religieux offrant la possibilité d'échapper aux pesanteurs des normes de masculinité en vigueur dans les élites, à commencer par l'obligation du mariage. Cette assignation des hommes et des femmes à des rôles précis ne cesse de s'affermir au fil du siècle. Dans ce contexte, le lien au directeur donne la possibilité aux personnes dirigées de discuter et d'aménager les contraintes, de justifier le pas de côté par l'obéissance à une autorité supérieure.

Le « pouvoir germinatif[2] » du récit

Pour les femmes, la direction est un espace dans lequel il est possible de tenir des discours inaudibles partout ailleurs. Elles y content les pesanteurs de l'autorité maritale, leurs projets littéraires, leurs interrogations au sujet du rôle maternel et domestique qui leur est attribué. Le secret de l'échange neutralise le risque de voir s'ébruiter ces contestations discrètes de l'ordre de genre en place. La lettre au directeur amorce puis accélère un processus d'individuation. Ces femmes ressaisissent leur parcours[3] par l'écriture. C'est là le « pouvoir germinatif » des récits, selon la formule de Walter Benjamin. Cette germination est un premier pas vers la construction d'un regard critique sur les inégalités entre les hommes et les femmes[4]. Il faut dire ici toute l'importance de la lettre, qui laisse à l'épistolière la possibilité d'élaborer son propos sans que le destinataire ne puisse l'interrompre : on pourrait s'attendre à ce que les directeurs referment la discussion dès lors qu'on glisse vers la contestation des inégalités de genre.

---

[2] Walter Benjamin, « Le Narrateur », dans *Écrits français*, Paris, Gallimard, Coll. « Folio essais », 1991, p. 273- 274.

[3] Rose-Marie Lagrave, « Se ressaisir », *Genre, sexualité & société*, n° 4, 5 décembre 2010, p.

[4] Nicole-Claude Mathieu, « De la conscience dominée des femmes », *Les Cahiers du GRIF*, tome 29, n° 1, 1984, p. 73-75.

En effet, le directeur est là pour rappeler épouses et mères à leurs devoirs « naturels ». Son discours vise à préserver la famille patriarcale voulue par Dieu : l'autorité religieuse cherche à consolider l'ordre sexué existant. Les correspondances montrent à plusieurs reprises la façon dont ils prêchent l'obéissance et la soumission, qui, pour être génératrices de souffrances, sont présentées comme des voies de sanctification. Mais cette défense de l'organisation patriarcale de la famille passe au second plan quand la reconquête des âmes est en jeu. Devant l'urgence de la conversion des familles, les directeurs n'hésitent pas à justifier la désobéissance. La direction de conscience révèle ainsi la dimension paradoxale de la stratégie de reconquête menée par le clergé au XIXe siècle. Fondée sur le rôle maternel et domestique des femmes, et visant la défense de la famille patriarcale, elle contribue cependant à faire émerger des formes de résistance à l'autorité masculine. Cette reconquête, qui passe avant tout autre intérêt, oblige les directeurs à des adaptations. On touche ici à un autre questionnement qui a irrigué ce travail : les modalités de construction ou au contraire d'affaiblissement du pouvoir du directeur de conscience.

S'adapter à de nouvelles attentes ? Le prix de la reconquête des âmes

La pratique de la direction de conscience concerne les élites bourgeoises et nobles : elles sont chargées de transmettre ensuite, par leur exemple et leur action dans le monde, les pratiques et les principes catholiques. Plusieurs logiques expliquent cette alliance : la proximité politique et idéologique autour d'une idéologie contre-révolutionnaire et, plus tard, autour d'un ordre social à défendre ; la possibilité pour le clergé de s'appuyer sur les capitaux symboliques, financiers et sociaux de ces groupes pour mener à bien la rechristianisation de la France. Mon travail a cherché à éclairer les logiques de cette alliance et ses conséquences, liant l'histoire sociale des élites et l'histoire du catholicisme.

Du côté des dirigé·es, la décision de soumettre sa volonté et sa vie intérieure à un tiers peut être interprétée comme l'affirmation d'une posture idéologique. En effet, la soumission à l'autorité spirituelle du directeur fait écho au refus d'un monde sécularisé dans lequel chacun·e se dirigerait de façon autonome et individuelle. Recourir à la direction est ainsi un moyen de signaler une appartenance politique en même temps que confessionnelle. Le choix du directeur peut correspondre à une stratégie visant à s'inscrire dans un réseau ou à imiter des pratiques d'autres groupes sociaux. C'est particulièrement important à partir du Second Empire, alors que la bourgeoisie revient dans les églises. Dès lors, les femmes des élites

bourgeoises, et les générations suivantes, ont elles aussi recours à la direction de conscience dont le public s'élargit.

Cela n'exclut pas d'autres motivations telles que le désir de progrès spirituel et moral. L'étude de la direction permet de saisir tout l'écart qui peut exister entre les pratiques religieuses visibles et leur appropriation singulière. Les propos des dirigé·es et des directeurs nuancent l'image d'un catholicisme « sensible » et « féminin » de la seconde partie du XIXe siècle. Les personnes étudiées ne sont pas uniformément acquises à ce catholicisme de l'émotion, et n'y sont d'ailleurs pas encouragées. L'étude de cette pratique méconnue met ainsi en lumière la variété des manifestations d'attachement à la religion, qui ne se résument pas à la messe et à la confession. Ces marques d'attachement sont fortement genrées, si bien qu'on peut parler d'un « catholicisme au masculin » qui ne doit pas faire oublier certains pans de l'expérience du « catholicisme au féminin », dont le doute fait partie.

Il n'en reste pas moins que cette alliance avec les élites a eu un coût pour le clergé : il a fallu s'adapter et s'accommoder des résistances. En effet, les dirigé·es ne sont pas toujours enclin·es à appliquer les conseils et consignes reçus. Bien au contraire, les correspondances portent la trace de résistances de plus en plus fermes entre 1850 et 1914. Loin de se soumettre à l'autorité spirituelle, les dirigé·es négocient, discutent, voire refusent l'intervention de leur directeur. Ces résistances portent sur des sujets aussi divers que l'éducation des enfants, les pratiques de dévotion ou encore la sexualité. Face à cela, les directeurs n'ont souvent pas d'autre choix que d'adopter une attitude pragmatique : l'Église a besoin des élites et de ses capitaux pour espérer mener à bien la rechristianisation de la France. Ce projet général résonne dans les échanges individuels lorsque les capitaux fournis par un·e dirigé·e sont trop précieux pour être sacrifiés, en dépit de son insubordination. On retrouve ici la dimension paradoxale de l'attitude d'un clergé qui veille à maintenir un lien indispensable avec les élites, cherchant à leur proposer un dispositif conforme à leurs besoins et à leurs attentes, tout en vidant la direction de sa fonction spirituelle et en renonçant à la défense du pouvoir du prêtre.

Cette évolution de la direction de conscience s'intègre dans un contexte de développement de pratiques plaçant la connaissance de soi au centre de la vie de l'individu. Le dialogue avec le directeur répond au désir de pouvoir parler de soi en toute légitimité. Ce goût de soi se traduit par le succès du journal personnel, les mémoires, des nouvelles pratiques thérapeutiques. Les dirigé·es ne distinguent plus nettement la fonction spirituelle du

directeur, qui reçoit les histoires de vie, les doutes, les espérances, le récit des aspérités du quotidien, les aspirations. Ces hommes et ces femmes se saisissent de l'opportunité qui leur est offerte de s'observer, prêtant à la réflexivité de multiples vertus. Mais, au tournant du XXe siècle, de nouvelles possibilités s'ouvrent pour ces personnes en quête d'un soin de l'âme fondé sur une meilleure connaissance de soi : la psychologie et la psychanalyse.

Ces questionnements engageant le genre, le catholicisme et le pouvoir des clercs se poursuivent à l'heure actuelle. Le site internet du diocèse de Paris présente les objectifs de ce qu'on appelle aujourd'hui « l'accompagnement spirituel » : « une aide qu'un baptisé peut demander et recevoir de l'Église en vue de connaître et d'accomplir la volonté de Dieu[5] ». Si les buts de la direction et de l'accompagnement semblent être les mêmes, les modalités pratiques de mise en œuvre ont considérablement évolué. À partir des années 1920, le développement de la psychanalyse pousse l'Église catholique à questionner en profondeur sa place dans le soin des âmes, en particulier autour de l'opportunité de se saisir ou non des sciences nouvelles de l'esprit humain. L'un des problèmes fondamentaux est d'articuler les déterminismes psychiques, mis en lumière par Freud, et la responsabilité morale du sujet. Le traitement de la névrose et la place de la sexualité divisent[6]. La direction achève de se transformer à l'issue du concile Vatican II : on parle dorénavant « d'accompagnement spirituel », et le conseiller n'est plus nécessairement un prêtre, pas plus qu'il ne doit obligatoirement être un homme. Le passage de la direction de conscience à l'accompagnement signale un triple renoncement. Le premier a trait au soin : si le directeur de conscience était auparavant le « médecin de l'âme », celui ou celle qui accompagne laisse désormais le soin médical au psychologue[7]. Le second renoncement concerne la place du clerc : le dispositif ne met plus en scène le pouvoir du religieux sur la personne accompagnée, qui peut choisir un laïc pour guide. L'évolution de la terminologie entérine l'abandon de la dimension directive de la pratique. Le dernier renoncement touche à la répartition genrée des rôles spirituels : si la fonction de directeur était au XIXe siècle un privilège masculin, les femmes du XXIe siècle peuvent désormais guider les consciences.

J'ai tenté de cerner les contours et les effets de cet « art de conduire, de diriger, de

[5] http://www.paris.catholique.fr/L-accompagnement-spirituel.html .

[6] Agnès Desmazières, *L'inconscient au paradis : comment les catholiques ont reçu la psychanalyse, 1920-1965*, Paris, Payot, 2011.

[7] http://www.catholique78.fr/grandir/quelle-est-ma-vocation/laccompagnement-spirituel/ : « Psychologue ou accompagnateur spirituel ? »

mener, de guider, de tenir en main, de manipuler », « qui a cette fonction de prendre en charge les hommes collectivement et individuellement tout au long de leur vie et à chaque pas de leur existence[8] ». Cet « art de manipuler », pour reprendre l'expression de Michel Foucault, doit aussi être porté au crédit des dirigé·es qui ont bien souvent soumis la direction à leurs propres objectifs. Ainsi le pouvoir n'a-t-il pas toujours été du côté du directeur.

Ce travail a cherché à mettre en lumière les enrichissements réciproques d'une approche liant l'histoire du genre et l'histoire du fait religieux. Le catholicisme, son système de croyances et de pratiques, trouble le système d'organisation des relations entre les hommes et les femmes en introduisant un tiers : Dieu. En retour, intégrer la question du genre à l'analyse du catholicisme révèle que les pratiques et les croyances sont façonnées par les rapports de genre et les représentations du féminin et du masculin, ainsi que par la façon dont femmes et hommes catholiques jouent de ces catégories pour faire valoir leurs intérêts. De nombreux dossiers restent dans l'ombre et pourraient prolonger la réflexion. Celui de la construction des masculinités catholiques paraît particulièrement important pour penser ensemble les mutations des champs éthique et politique. Cette thèse entre ainsi pleinement dans la perspective proposée par Linda Woodhead : « par ses pratiques à la fois symboliques et matérielles, la religion peut renforcer les rapports de domination de genre ou aider à les transformer. À une époque donnée, une religion est structurellement liée à l'ordre sexué de la société à laquelle elle appartient[9]. »

[8] Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population : Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Gallimard : Seuil, 2004, 167-168.

[9] Linda Woodhead, « Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion », *Travail, Genre et Société*, tome 27, n° 1, 2012, p. 33-54.

Annexes

I Présentation du corpus documentaire

1. Sources manuscrites

1.1 Archives privées et publiques

Paris - Archives du diocèse de Paris
Correspondance de Mgr d'HULSt avec Madame de CHÂTEAURENARD, carton 2 D 3/6.

Paris - Archives de la Province Dominicaine de France
Fonds JANVIER - V 4 – 300, correspondance générale, dont : pochettes L., LESTRANGE, FLEURY
Fonds LATASTE – 3 – lettres à Madame PIRON

Paris - Archives du séminaire Saint-Sulpice
Pas d'inventaire. Papiers DUPANLOUP : journal personnel et correspondance.

Paris - Archives de l'Institut Catholique de Paris

Fonds d'HULST, RH5
298/333 - lettres de direction à Miss BENGOUGH
357/366 - lettres de direction à Madame de GERVAIN
334/355 - lettres de direction à Madame de CHÂTEAURENARD
370 - lettres de direction à Édouard RUEL

Fonds BAUDRILLART, RBA
RBA 23, correspondance avec Lucien LAVEUR
RBA 26, correspondance avec Antoine MANILÈVE

RBA 35, correspondance avec Claire-Marie de RAKOWSKA

Paris - Archives du fonds ancien de la bibliothèque de Fels (Institut Catholique de Paris)
Ms français 370 : lettres de l'abbé HUVELIN à Marguerite UBICINI
Ms français 368-369 : lettres de Monseigneur d'HULST à Marguerite UBICINI

Vanves – Archives de la Province de France de la Compagnie de Jésus
H Du/62, fonds DU LAC DE FUGÈRES - lettres d'Alexandra NARISHKINE
H. 01.32/D, fonds OLIVAINT – lettres à Madame LEVAVASSEUR
HPLA, boîte n°2 et 4, fonds PLATEL – lettres à divers destinataires
Fonds PONLEVOY – boîte n°2 – lettres à la famille MIGNON

1.2 Autres fonds consultés

Ambérieu en Bugey - Association pour l'autobiographie (APA)
Journal de Claire PIC
Journal de Louise LAFARGUE
Journal d' Emilie SERPIN
Journal de Thérèse AUBARET

Paris - Archives Nationales
AB XIX / 525 - papiers du séminaire de Saint- Sulpice - papiers DUPANLOUP
258 AP /13 - correspondance de l'abbé MUGNIER
378 AP/1-3 - correspondance de MUN

2. Sources imprimées

2.1 Recueils de lettres de direction

Ne sont mentionnés ici que ceux qui ont été directement mobilisés dans l'étude.
Léopold BEAUDENOM, *Lettres de direction*, Paris, Saint-Paul, Paris.
Henri DIDON, *Lettres du R.P. Didon, de l'Ordre des frères prêcheurs, à Mademoiselle Th. V.*, Paris, Plon-Nourrit, 1903.

Monseigneur D'HULST et Alfred BAUDRILLART, *Lettres de direction,* Paris, Poussielgue, 1910.

Marie-Blanche-Angeline d'ADHÉMAR et Georges FRÉMONT, *Histoire d'une conversion, correspondance de M. l'abbé Frémont avec une protestante 1883-1884*, Paris, Bloud et Gay, 1914.

Georges FRÉMONT, *Histoire d'une direction, correspondance. 1884-1892 et 1893-1912*, Paris, Bloud et Gay, 1931.

2.2 Littérature normative

a. Manuels de confession et de direction

Nouveaux avis faisant suite aux avis spirituels pour servir a la sanctification des âmes, Paris, Douniol, 1868.

Le Directeur des âmes pieuses, séculières ou religieuses, dans leurs peines de conscience ; par un ancien missionnaire, Lyon, Girard, 1866.

Antoine ARNAULD, *De la frequente communion : ou les sentimens des peres, des papes, et des conciles, touchant l'usage des sacremens de penitence et d'eucharistie, sont fidelement exposez ...*, Paris, Pierre le Petit, 1683.

Chanoine BEAUDENOM, *Pratique progressive de la confession et de la direction d'après la méthode de Saint Ignace et dans l'esprit de saint François de Sales*, Paris, Librairie St Paul, 1920.

Henri BERTHET, *Manuel de conscience du séminariste : conseils pratiques pour la confession, l'examen particulier la direction et retraites*, Paris, Librairie Gabriel Enault, 1947.

Adrien-Augustin de BUSSY DE LAMET et Germain FROMAGEAU, *Le dictionnaire des cas de conscience, décidés suivant les principes de la morale, les usages de la discipline ecclésiastique, l'autorité des conciles et des canonistes, et de la jurisprudence du royaume*, Paris, 1740.

Auguste DAMANET, *Manuel du directeur spirituel et de la jeunesse chrétienne pour le choix d'un état de vie*, Paris, Casterman, 1862.

Antonin EYMIEU, *Le gouvernement de soi-même : essai de psychologie pratique*, Paris, Perrin, 1906.

Thomas-Marie-Joseph GOUSSET, *Théologie morale à l'usage des curés et des confesseurs. Les*

traités des sacrements en général, du baptême, de la confirmation, de l'eucharistie, de la pénitence, de l'extrême-onction, de l'ordre, du mariage, des indulgences, des censures et des irrégularités, Paris, Lecoffr*e, 1845.*

François GUILLORÉ, *Maximes spirituelles pour la conduite des âmes : également utiles aux directeurs et aux pénitens*, Paris, Albanel et Martin, 1841.

François GUILLORÉ, *La maniere de conduire les ames dans la vie spirituelle*, Paris, Chez Estienne Michallet, 1676.

Georges LETOURNEAU, *Nouveau manuel du séminariste, directoire de piété à l'usage des clercs des grands séminaires*, Paris, J. Gabalda, 1907.

Ernest REGNAULT, *La direction spirituelle*, s.l., 1907.

Adolphe TANQUEREY, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, Desclée, 1924.

Pierre-Louis-Auguste WAGNER, *Méthode de confession à l'usage des premiers communiants et utiles à tous les fidèles,* s.l., 1884.

b. Manuels de morale

Éducation des femmes

Marie-Blanche-Angeline d'ADHÉMAR, *La femme catholique et la démocratie française*, Paris, Perrin, 1900.

Marie-Blanche-Angeline d'ADHÉMAR, *Nouvelle éducation de la femme dans les classes cultivées*, 3e édition, Paris, Perrin, 1898.

Louis BAUTAIN, *La chrétienne de nos jours. Lettres spirituelles. 01 La jeune fille et la jeune femme*, Paris, Hachette, 1867.

J.-F. BRUCELLE, *Le directoire de la Femme chrétienne, ou devoirs et apostolat dans les diverses conditions sociales*, s.l., Marest-Dampcourt, 1863.

Frédéric-Edouard CHASSAY, *Manuel d'une femme chrétienne*, Paris, Poussielgue, 1850.

M. OUROUSOV, *L'éducation dès le berceau : aux jeunes femmes et aux jeunes filles*, Paris, Fischbacher, 1889.

Léger-Marie PIOGER, *La femme chrétienne dans ses rapports avec Dieu, avec la société et avec elle-même*, Paris, Haton, 1899.

Victor ROCHER, *La femme raisonnable et chrétienne*, Paris, Poussielgue, 1900.

Éducation des hommes

Edmond ABOUT, *Lettres d'un bon jeune homme à sa cousine Madeleine*, Paris, Michel Lévy, 1861.

M.-J.-G DEBENEY et Pierre-Marguerite NOVÉ-JOSSERAND, *Guide du jeune homme dans le monde*, Paris, Josserand, 1866.

Joseph HERBET, *Direction pour la conscience d'une jeune personne pendant son éducation*, Paris, Périsse frères, 1854.

Ferdinand HERVÉ-BAZIN, *Le Jeune homme chrétien*, Paris, Lecoffre, 1892.

Silvio PELLICO, *Des devoirs des hommes : discours à un jeune homme*, Limoges, E. Ardant, 1886.

Élie PUFFENEY, *La morale d'un bon jeune homme*, Dôle, Ch. Blind, 1882.

Lettres à un jeune homme sur la direction de la vie dans les temps actuels, Langres, Dallet, 1872.

Traités du mariage

Félix DUPANLOUP, *Le mariage chrétien*, Paris, Douniol, 1869.

P. FÉLINE, *Catéchisme des gens mariés*, Rouen, J. Lemonnier, 1880.

Jacques MONSABRÉ, *Le mariage*, Paris, Lethielleux, 1887.

c. Littérature biographique et semi biographique[1]

Marie-Blanche-Angeline d'ADHÉMAR, *En quête d'une église, ma jeunesse protestante : souvenirs (1849-1884)*, Paris, Beauchesne, 1934.

Marie-Blanche-Angeline d'ADHÉMAR, *Une religieuse réformatrice : la mère Marie du Sacré-*

[1] Voir les chapitres 1 et 4 qui évoquent les modalités spécifiques d'écriture de ces documents et conduisent à devoir les considérer parfois comme « semi biographiques ».

Cœur, de 1895 à 1901, Paris, Bloud, 1909.

Alfred BAUDRILLART, *Vie de Mgr d'Hulst*, Paris, Poussielgue, 1912.

Pauline CRAVEN, *Récit d'une sœur, souvenirs de famille*, Paris, Didier et Cie, 1867.

Netty DU BOŸS et Henri-Louis CHAPON, *Souvenirs de La Combe (Mgr Dupanloup à la Combe)*, Paris, Téqui, 1912.

Félix DUPANLOUP, *Journal intime de Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans*, Paris, Douniol, 1902.

M.-A. de FALLOIS, *Lettres de direction du Père L ... de la Cie de Jésus, 1869-1890, suivies du Journal d'une Lorraine pendant la guerre de 1870.*, Paris, L. Bodin, 1907.

Joseph FERCHAT, *Le Père Eymieu*, Paris, Perrin, 1936.

Alexandre de GABRIAC, *Le révérend Père A. de Ponlevoy, de la Compagnie de Jésus : sa vie, avec un choix d'opuscules et de lettres*, Paris, Édouard Baltenweck, 1870.

F LAGRANGE, *Vie de Mgr. Dupanloup, évêque d'Orléans*, Paris, Poussielgue, 1884.

Élisabeth LESEUR, *Journal et Pensées de chaque jour*, Paris, J. de Gigord, 1920.

Paul LESOURD, *Le cardinal Baudrillart : témoignages et souvenirs*, Paris, Flammarion, 1942.

Lucile LE VERRIER et Lionel MIRISCH, *Journal d'une jeune fille, Second Empire (1866-1878)*, Paris, Calmann-Lévy, 1994.

Lucienne PORTIER, *Un précurseur : l'abbé Huvelin*, Paris, Cerf, 1979.

Stanislas REYNAUD, *Le père Didon sa vie et son œuvre (1840-1900)*, Paris, Perrin, 1904.

Agnès SIEGFRIED, *L'abbé Frémont : 1852-1912 : pour servir à l'histoire religieuse*, Paris, Alcan, 1932.

d. Imaginaire littéraire de la direction

Littérature

Honoré de BALZAC, *Gobseck ; Une double famille*, Paris, GF Flammarion, 2008.

Honoré de BALZAC, *Les petits bourgeois*, Paris, Garnier, 1960.

Nicolas BOILEAU, *œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1979.

Jean de LA BRUYÈRE, *Les Caractères*, éd. R. Pignarre, Paris, GF-Flammarion, 1992.

Blaise PASCAL, *Provinciales*, éd. Louis Cognet, Gérard Ferreyrolles, Paris, Bordas, collection

« Classiques Garnier », 1992.

LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes et Réflexions diverses*, édition Jean Lafond, Paris, Gallimard, « Folio classique », 1976.

STENDHAL, *La chartreuse de Parme*, Paris, Aux Quais de Paris, 1839.

Émile ZOLA, *Les mystères de Marseille*, Lyon, Parangon, 2012.

Littérature anticléricale et pamphlétaire

Physiologie du Jésuite, Paris, Martinon, 1844.

Les crimes de la calotte : débauches et turpitudes des jésuites et des moines, Paris, *1880.*

Gustave GRAUX*, Les amours d'un Jésuite : histoire vraie*, Paris, Claverie, 1878.

Jules MICHELET, *Du prêtre, de la femme, de la famille*, Paris, Chamerot, 1861.

Jules MICHELET, *Du prêtre, de la femme, de la famille*, Paris, Comptoir des imprimeurs-unis : Hachette : Paulin, 1845.

Jules ROUQUETTE, *L'alcôve et le confessionnal*, Paris, Dubois, 1887.

Léo TAXIL, *Fils du Jésuite, précédé de pensées anti-cléricales. Introduction par le Gal G. Garibaldi*, Paris, bureaux de l'Anti-clérical, 1879.

2.3 Annuaires mondains

Annuaire des Châteaux, 1901-1902

Bottin Mondain, 1905

II Bibliographie

> Toute bibliothèque répond à un double besoin, qui est souvent aussi une double manie : celle de conserver certaines choses (des livres) et celle de les ranger selon certaines manières.
> Georges Perec, *Penser/classer*

N.B. : la bibliographie proposée ne vise en aucun cas l'exhaustivité en histoire du fait religieux ou en histoire des femmes et du genre. Seuls les ouvrages et articles effectivement mobilisés dans l'analyse ont été intégrés ici. Par ailleurs, l'organisation thématique répond à la volonté de proposer un outil de travail commode pour qui ne serait pas familier des travaux croisant genre et religion et aurait besoin de se repérer rapidement dans les différents thèmes abordés par la thèse. Il est évident que certaines des catégories retenues sont discutables : elles correspondent à des choix et, en matière de classement, choisir, c'est toujours un peu trahir. On me pardonnera donc d'avoir du parfois catégoriser des travaux classables dans plusieurs thématiques et démarches à la fois.

Instruments de travail

Régine AZRIA et Danièle HERVIEU-LÉGER, *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses universitaires de France, 2010.

Yves-Marie HILAIRE et Jean-Marie MAYEUR (dir.), *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, Paris, Beauchesne, 1985, 12 volumes.

Émile LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue française,* Paris, L. Hachette, 1873-1874. Electronic version created by François GANNAZ. http://www.littre.org

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, Paris, Beauchesne, 1932-1995, 21 volumes.

Dictionnaire de théologie catholique, Paris, Letouzey et Ané, 15 volumes, 1909-1950.

Ouvrages de référence

Philippe ARIÈS, Georges DUBY, Michelle PERROT et Alain CORBIN (dir.), *Histoire de la vie privée T.4 : De la Révolution à la Grande Guerre*, Paris, Seuil, 1987.

Christophe CHARLE, *Histoire sociale de la France au XIXe siècle*, Paris, Seuil, 1991.

Georges DUBY, Michelle PERROT et Geneviève FRAISSE (dir.), *Histoire des femmes en Occident. IV. Le XIXe siècle*, Paris, Plon, 1992.

Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants : cours au Collège de France (1979- 1980)*, Paris, EHESS, 2012.

Ralph GIBSON, *A social history of French catholicism (1789-1914)*, Londres-New York, Routledge, 1989.

Claude LANGLOIS, *Le continent théologique : explorations historiques*, Rennes, PUR, 2016.

Histoire et sociologie du fait religieux

Réflexions historiographiques et méthodologiques

Corinne BONAFOUX et Matthieu BREJON DE LAVERGNÉE (dir.), *Autour du fait religieux : nouvelles recherches en histoire contemporaine*, Paris, Beauchesne, 2013.

Philippe BOUTRY, « De la sociologie religieuse à l'histoire sociale et culturelle du religieux », *Le Mouvement Social*, n° 2, 2006, p. 3–8.

Guillaume CUCHET, *Faire de l'histoire religieuse dans une société sortie de la religion*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013.

Alphonse DUPRONT, *Puissances et latences de la religion catholique*, Paris, Gallimard, 1993.

Morny JOY, « The Impact of Gender on Religious Studies », *Diogenes*, vol. 57, n° 1, 2010, p. 93-102.

Linda WOODHEAD, *Reinventing Christianity : nineteenth-century contexts*, Burlington, Ashgate, 2001.

Synthèses

Jacques-Olivier BOUDON, *Paris, Capitale religieuse sous le Second Empire*, Paris, Cerf, 2001.

Fernand BOULARD, *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français au XIXe siècle*, Paris, EHESS, 1982.

Gérard CHOLVY et Yves-Marie HILAIRE, *Histoire religieuse de la France contemporaine, 1880- 1930*, Toulouse, Privat, 1986.

Gérard CHOLVY (dir.), *La religion et les femmes*, Montpellier, Centre régional d'histoire des mentalités, 2002.

Gérard CHOLVY, *Les religions et les cultures dans l'Occident européen au XIXe siècle (1800-1914)*, Paris, Éditions Karthala, 2015.

Bruno DUMONS et Christian SORREL (dir.), *Le catholicisme en chantiers. France XIX-XXe siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013.

Jean-Marie MAYEUR, Luce PIETRI, André VAUCHEZ et Marc VENARD (dir.), *Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914) : Histoire du christianisme*, Paris, Fleurus, 1995.

François LEBRUN, *Histoire des catholiques en France : du XVe siècle à nos jours*, Toulouse, Privat, 1980.

Denis PELLETIER, *Les catholiques en France depuis 1815*, Paris, La Découverte, 1997.

Direction spirituelle, direction de conscience et confession

Marcel BERNOS, « Des sources maltraitées pour l'époque moderne : manuels de confession et recueils de cas de conscience » , *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol. 217, 2000, p. 479-492.

Jodi BILINKOFF, *Related lives : confessors and their female penitents, 1450-1750*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 2005.

Moïse CAGNAC, *Les lettres spirituelles en France*, Paris, Gigord, 1928.

Pauline CHADUC, *Fénelon, direction spirituelle et littérature*, Genève, Honoré Champion, 2015.

Jean DELUMEAU, *L'aveu et le pardon : les difficultés de la confession, XIIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Fayard, 1990.

Bruno DUMONS, « Prédicateurs et directeurs spirituels des élites catholiques lyonnaises (1890-1950) », *Revue historique,* t. 292, fasc. 1 (591), 1994, p. 95-122.

Anne HARTMAN, *Debating confession : the pœtics of self-expression, 1815-1850*, thèse de doctorat, Birkbeck, Londres, 2000.

Patrick GOUJON et Sophie HOUDARD, « Les « saintes liaisons » de Mme du Houx (1616-1677) : la direction spirituelle, un réseau de pratiques sociales » , *Les Dossiers du Grihl*, 2015, http://dossiersgrihl.revues.org/6242

Patrick GOUJON, *Prendre part à l'intransmissible. La communication spirituelle à travers la correspondance de Jean-Joseph Surin*, Jérôme Millon, 2008.

GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession, des pères du désert à Vatican II*, Paris, Cerf, 1983.

Jean MALAVIÉ, « Présence du directeur de conscience dans "La comédie humaine" » , *Studi francesi*, nº 152, 2007, p. 267-286.

Caroline MULLER, « Ce que confessent les journaux intimes : un nouveau regard sur la confession (France, XIXe siècle) | », revue en ligne *Circé. Histoires, Cultures & Sociétés*, nº 4, 2014.

Irénée NOYE, « Note pour une histoire de la direction spirituelle » , *La vie spirituelle Suppléments*, tome 34, 1955, p. 251-276.

Émile POULAT, « Les Chrétiens parlent de la confession », *Archives des sciences sociales des religions*, tome 27, nº 1, 1969, p. 167-168.

Clara SADOUN-ÉDOUARD, « Des confessionnaux embaumant le patchouli» , *Archives des sciences sociales des religions*, tome 165, nº 1, 2014, p. 143-161.

Jean-Pierre SCHALLER, *La direction spirituelle dans le catholicisme, de la fin du XIXe siècle à la Seconde Guerre mondiale*, Paris, Beauchesne, 1974.

Michel SENELLART, « Direction de conscience et apatheia : le problème du pastorat selon Foucault », *Foucault et la philosophie antique*, 2003, p. 153-174.

Gabrielle ZARRI, *Storia della direzione spirituale, l'Eta moderna (vol.3)*, Brescis, Morcelliana, 2008.

Clergé

Paul AIRIAU, « Les séminaires diocésains français, 1880-1914 », *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, vol. 91, nº 1, 2005, p. 71-89.

Paul AIRIAU, « La formation sacerdotale en France au XIXe siècle », *Archives de sciences sociales des religions*, nº 133, 2006, p. 27-44.

Dominique AVON, Philippe ROCHER, *Les jésuites et la société française, XIXe-XXe siècles*, Toulouse, Privat, 2001.

Philippe BOUTRY, « «Vertus d'état» et clergé intellectuel : la crise du modèle «sulpicien» dans la formation des prêtres français au XIXe siècle », *Publications de l'École française de Rome*, vol. 104, nº 1, 1988, p. 207-228.

Philippe BOUTRY, *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars*, Paris, Cerf, 1986.

Claude LANGLOIS, « Le temps des séminaristes. La formation cléricale en France aux XIXe et XXe siècles », *Publications de l'École française de Rome*, vol. 104, nº 1, 1988, p. 229-255.

Marcel LAUNAY, *Les séminaires français : aux XIXe et XXe siècles*, Paris, Cerf, 2003.

Michel LAUNAY, *Le bon prêtre. Le clergé rural au XIXe siècle*, Paris, Aubier, 1986.

Nicole LEMAÎTRE, *Histoire des curés*, Paris, Fayard, 2002.

Claude PRUDHOMME, « Argumenter depuis la chaire, au barreau ou à la tribune : quel pouvoir pour l'éloquence à l'oral comme à l'écrit ? », *Histoire, monde et cultures religieuses*, nº 35, janvier 2016, p. 3-5.

Spiritualités

Bruno BÉTHOUART et Alain LOTTIN (dir.), *La dévotion mariale de l'an mil à nos jours*, Arras, Presses Universitaires d'Artois, 2005.

Gérard CHOLVY, « "Du Dieu terrible au Dieu d'amour": une évolution dans la sensibilité religieuse au XIXe siècle » dans *Transmettre la Foi XVIe XXe*, Paris, 1984, p. 141-154.

John CORRIGAN, *Business of the heart religion and emotion in the nineteenth century*, Berkeley, University of California Press, 2002.

Guillaume CUCHET, « La rénovation de l'émotion religieuse » dans Georges VIGARELLO, Alain CORBIN, Jean-Jacques COURTINE (dir.), *Histoire des émotions, 2. Des Lumières à la fin du XIXe siècle*, Paris, Seuil, 2016, p. 322-351.

Guillaume CUCHET, *Le crépuscule du purgatoire*, Paris, A. Colin, 2005.

Guillaume CUCHET, « Une révolution théologique oubliée. Le triomphe de la thèse du grand nombre des élus dans le discours catholique du XIXe siècle », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, n° 41, décembre 2010, p. 131-148.

Étienne FOUILLOUX et Philippe MARTIN (dir.), *Y-a-t-il une spiritualité jésuite ? (XVIe-XXIe siècles)*, « Chrétiens et sociétés. Documents et mémoires n°30 », Lyon, LARHRA , 2017.

Nicolas GUYARD et Caroline MULLER, « Croire et ressentir. Pour une approche du fait religieux à travers les émotions » , *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, n° 128-2, 2016.

Anthony JONAS, *France and the cult of the Sacred Heart an epic tale for modern times*, Berkeley, University of California Press, 2000.

Paula M KANE, « She offered herself up : The Victim Soul and Victim Spirituality in Catholicism », *Church History*, vol. 71, n°1, 2002, p. 80-119.

Claude LANGLOIS, « Catholicisme au féminin ou féminisation du catholicisme ? Délimiter ou définir: un nouveau champ de recherche en histoire et en sociologie » , dans *Annuaire de l'EPHE*, Paris, vol. 102, 1994, p. 379-384.

Claude LANGLOIS, René RÉMOND et Jacques LE GOFF, « Féminisation du catholicisme », dans *Histoire de la France religieuse*, Paris, Seuil, 1991, vol.3, p. 283-292.

Gaël RIDEAU, *De la religion de tous à la religion de chacun : croire et pratiquer à Orléans au XVIIIe siècle*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2009.

George H TAVARD, *La Vierge Marie en France aux XVIIIe et XIXe siècles : essai d'interprétation*, Paris, Cerf, 1998.

Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.

Ole RIIS et Linda WOODHEAD, *A sociology of religious emotion*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

Catholicisme et changement social

Matthieu BREJON DE LAVERGNÉE, *La Société de Saint-Vincent-de-Paul à Paris au XIXe siècle (1833-1871) prosopographie d'une élite catholique fervente*, Lille, Atelier national de Reproduction des Thèses, 2008.

Marie-Emmanuelle CHESSEL, *Consommateurs engagés à la Belle Époque. La Ligue sociale*

d'acheteurs, Paris, les Presses de Sciences Po, 2012.

Jean-Baptiste DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Paris, Presses universitaires de France, 1951.

Étienne FOUILLOUX, « Intransigeance catholique et « monde moderne » (XIXe - XXe siècles) », *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, vol. 96, n° 1-2, 2010, p. 71-87.

Michel LAGRÉE, *Religion et modernité : France, XIXe-XXe siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002.

Claude LANGLOIS, « « La science catholique » et l'histoire de l'exégèse contemporaine», *Archives de sciences sociales des religions*, n° 167, 2015, p. 213-231.

François LAPLANCHE, « La notion de « science catholique » : ses origines au début du XIXe siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 74, n° 192, 1988, p. 63-90.

Catherine MAURER, *La ville charitable : les œuvres sociales catholiques en France et en Allemagne au XIXe siècle*, Paris, Cerf, 2012.

Sylvain MILBACH, « Les catholiques libéraux et la Révolution française autour de 1848 », *Annales historiques de la Révolution française*, n° 362, 2010, p. 55-78.

Lire la littérature catholique

Loïc ARTIAGA, *Des torrents de papier : catholicisme et lectures populaires au XIXe siècle*, Limoges, PULIM, 2007.

Cécile BOULAIRE, *Mame : deux siècles d'édition pour la jeunesse*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012.

Anne-Marie CHARTIER et Jean HÉBRARD, *Discours sur la lecture: 1880-2000*, Paris, BPI-Centre Pompidou : Fayard, 2000.

Roger CHARTIER, *Les Usages de l'imprimé : (XVe-XIXe siècle)*, Paris, Fayard, 1987.

Philippe COULANGEON, *Sociologie des pratiques culturelles*, Paris, La Découverte, 2005.

Guillaume CUCHET, « La littérature de piété au XIXe siècle : le tournant sulpicien des années 1850 » dans Isabelle PARMENTIER, *Livres, éducation et religion dans l'espace franco belge XVe XIXe siècles*, Presses Universitaires de Namur, p. 129-136.

Sarah CURTIS, « Catholicism and Children's Literature in France : The comtesse de Ségur (1799-1874) », *French History*, vol. 26, n° 4, 2012, p. 570-572.

Étienne FOUILLOUX et Frédéric GUGELOT, *Jésuites et littérature, XIXe-XXe siècles*, Lyon, LARHRA, 2011.

Frédéric GUGELOT, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France, 1885-1935*, Paris, CNRS Editions, 1998.

Judith LYON-CAEN, *La lecture et la vie : les usages du roman au temps de Balzac*, Paris, Tallandier, 2006.

Philippe MARTIN, *Une religion des livres: 1640-1850*, Paris, Cerf, 2003.

Claude SAVART, *Les Catholiques en France au XIXe siècle : le témoignage du livre religieux*, Paris, Beauchesne, 1985.

Anticléricalisme

Philippe BOUTRY, « Le respect humain », dans *«Alla Signorina». Mélanges offerts à Noëlle de La Blanchardière*, tome 204, n° 1, 1995, p. 23-49.

Pierre-Antoine FABRE et Catherine MAIRE (dir.), *Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.

Sylvio HERMAN DE FRANCESCHI, « La femme aux mains des jésuites. Genèse d'un lieu commun de l'antijésuitisme français (XVIIe-XXe siècles) » dans *Genre et identités aux Pays Bas méridionaux. L'éducation religieuse des femmes après le concile de Trente*, Academia Bruylant, Louvain-La-Neuve, 2010, p. 205-226.

Thomas KSELMAN, « The Perraud Affair : Clergy, Church, and Sexual Politics in Fin- de-Siècle France », *The Journal of Modern History*, vol. 70, n° 3, 1998, p. 588-618.

Jacqueline LALOUETTE, *La Libre pensée en France : 1848-1940*, Paris, Albin Michel, 1997.

Jacqueline LALOUETTE, *La république anticléricale, XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 2002.

Robert PRIEST, *The production, reception and legacy of Ernest Renan's Vie de Jesus in France 1845-1904*, thèse de doctorat, Oxford University, Oxford, 2011.

René RÉMOND, *L'anticléricalisme en France, de 1815 à nos jours*, Paris, Fayard, 1976.

Christian SORREL, *L'anticléricalisme croyant (1860-1914) : jalons pour une histoire*, Chambéry, Université de Savoie, 2004.

Réflexions historiographiques et méthodologiques

Daniel ARMOGATHE, « Agency: un concept opératoire dans les études de genre? » , *Rives méditerrannéennes*, nº 41, 2012, p. 156.

Laure BERENI *et al., Le genre, théories et controverses*, Paris, Presses universitaires de France, 2014.

Bruno DUMONS, « Femmes et genre » dans Bruno DUMONS et Christian SORREL (dir.), *Le catholicisme en chantiers. France XIXe-XXe siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, p. 111-130.

Bruno DUMONS, « Histoire des femmes et histoire religieuse de la France contemporaine : de l'ignorance mutuelle à l'ouverture » , *Clio. Histoire, Femmes et Société*, vol. 15, 2002, p. 147-157.

Étienne FOUILLOUX, « Femmes et catholicisme dans la France contemporaine », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 2 | 1995, mis en ligne le 01 janvier 2005, consulté le 23 février 2017. URL : http://clio.revues.org/498.

Jennifer HEUER et Anne VERJUS, « L'invention de la sphère domestique au sortir de la révolution », *Annales historiques de la Révolution française*, 327 | 2002, p. 1-28.

Joan B. LANDES, « Further Thoughts on the Public/Private Distinction », *Journal of Women's History*, tome 15, nº 2, 2003, p. 28-39.

Rebecca ROGERS, « Réflexions méthodologiques et historiographiques sur les études "genre" et l'histoire des religions », dans NadineWEIBEL, *Weiblicher Blick – Männerglaube ; Religions d'hommes - regards de femmes : Beiträge zur Gender-Perspektive in den Religionen*, Waxmann, 2008, p. 15-27.

Rebecca ROGERS, « Le Catholicisme au féminin : Thirty Years of Women's History », *Historical Reflections*, tome 39, nº 1, 2013, p. 82-100.

Joan Wallach SCOTT, *De l'utilité du genre*, Paris, Fayard, 2012.

Danièle VOLDMAN *et al.*, « Culture et pouvoir des femmes : essai d'historiographie », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, tome 41, nº 2, 1986, p. 271-293.

La formation du genre

Bernard BODINIER, Martine GEST, Marie-Françoise LEMONNIER-DELPY et Paul PASTEUR (dir.), *Genre & Education : former, se former, être formée au féminin*, Publications de l'Université de Rouen et du Havre, 2009.

Sarah Ann CURTIS, *Educating the faithful : religion, schooling, and society in nineteenth-century France*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 2000.

Deborah GUTERMANN-JACQUET, *Les équivoques du genre : devenir homme et femme à l'âge romantique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012.

Gabrielle HOUBRE, « Demoiselles catholiques et misses protestantes: deux modèles éducatifs antagonistes au XIXe siècle » , *Bulletin - Société de l'histoire du protestantisme français*, tome 146, n° 1, 2000, p. 49-68.

Marie-Françoise LEVY, *De mères en filles, l'éducation des françaises 1850-1880*, Paris, Calmann Lévy, 1984.

Françoise MAYEUR, *L'éducation des filles en France au XIXe siècle*, Paris, Hachette, 1979.

Rebecca ROGERS, *Les bourgeoises au pensionnat*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007.

Les femmes catholiques entre histoire des femmes et histoire religieuse

Odile ARNOLD, *Le corps et l'âme. La vie des religieuses au XIXe siècle*, Paris, Seuil, 1984.

Richard BURTON, *Holy Tears, Holy Blood, Women, Catholicism and the culture of suffering in France (1840-1970)*, Ithaca, Cornell University Press, 2004.

Caroline Walker BYNUM, *Jeûnes et festins sacrés : les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Cerf, 1994.

Anne COVA et Bruno DUMONS (dir.), *Destins de femmes. Religion, culture et société en France (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Letouzey et Ané, 2010.

Sarah CURTIS, « Charitable ladies. Gender, class and religion in mid nineteenth century, Paris », *Past and Present*, n° 177, 2002, p. 121-156.

Magali DELLA SUDDA, *Une activité politique féminine conservatrice avant le droit de suffrage en France et en Italie. Socio histoire de la politisation des femmes catholiques au sein de la Ligue patriotique des Françaises (1902-1933) et de l'Unione fra le donne cattoliche d'Italia*

(1909-1919), EHESS, Università della Sapienza, Paris, Rome, 2007.

Magali DELLA SUDDA, « "La politique dans la sacristie". Une mise en forme de la politique informelle par le clergé sous la IIIe République », dans Nicolas OFFERLÉ *(dir.), La politique sans en avoir l'air : aspects de la politique informelle XIXe-XXe siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 225-242.

Sophie DELVALLEZ et Alice PRIMI, « L'épineuse couronne de la féminité. Féminin, religion et politique au lendemain de 1848. France-Allemagne », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, n° 28, 2008, p. 95-110.

Bruno DUMONS, « Mobilisation politique et ligues féminines dans la France catholique du début du siècle », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 1, 2002, p. 39–50.

Bruno DUMONS et Anne COVA (dir.), *Femmes, genre et catholicisme. Nouvelles recherches, nouveaux objets (France, XIXe-XXe siècles)*, Lyon, Chrétiens et Sociétés, Documents et Mémoires n° 17, 2012.

Claude LANGLOIS *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Paris, Cerf, 1984.

Jacques MAÎTRE, *Anorexies religieuses, anorexie mentale : essai de psychanalyse sociohistorique : de Marie de l'Incarnation à Simone Weil*, Paris, Cerf, 2000.

Stéphane MICHAUD, « La Muse et la Madone, visages de la femme rédemptrice en France et en Allemagne de Novalis à Baudelaire », thèse de doctorat, Paris 3, Paris, 1983.

Hazel MILLS, « Saintes Sœurs and Femmes Fortes : Alternative Accounts of the Route to Womanly Civic Virtue and the History of French Feminism » , dans Clarissa CAMPBELL ORR (dir.) : *Wollstonecraft's daughters : womanhood in England and France, 1780-1920*, Manchester, Manchester University Press, 1996, p. 135-150.

Caroline MULLER, *La plume et le chapelet. Visions de la vie religieuse des jeunes filles à travers des écrits personnels (1830-1890)*, Mémoire de Master 1, ENS de Lyon, Lyon, 2010.

Jennifer POPIEL, « The Hearth, the Cloister, and Beyond : Religion and the Nineteenth-Century Woman », *Proceedings of the Western Society for French History*, tome 37, 2009, en ligne.

Lucetta SCARAFFIA et Gabriella ZARRI, *Women and faith : Catholic religious life in Italy from late antiquity to the present*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

Bonnie SMITH, *Les Bourgeoises du Nord : 1850-1914*, Paris, Perrin, 1989.

Rachel Marie WIMPEE, *Reactionary or Modern ? The Devote in Fact and Fiction in Late Nineteenth-Century France*, New York University, New York, 2011.

Lire et écrire au féminin

Hélène CHARRON et Rose-Marie LAGRAVE, *Les formes de l'illégitimité intellectuelle les femmes dans les sciences sociales françaises, 1890-1940*, Paris, CNRS éditions, 2013.

Dominique-Marie DAUZET, *La mystique bien tempérée. Ecriture féminine de l'expérience spirituelle (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Cerf, 2006.

Claude LANGLOIS, *Le poème de septembre : lecture du manuscrit B de Thérèse de Lisieux*, Paris, Cerf, 2002.

Christine PLANTÉ, *La petite sœur de Balzac : essai sur la femme auteur*, Lyon, Presses universitaires de Lyon (coll. « Des deux sexes et autres »), 2015.

Christine PLANTÉ, *L'épistolaire, un genre féminin ?*, Genève, H. Champion, 1998.

Valerie RAOUL, « Women's Diaries as Life-Savings : Who Decides Whose Life is Saved ? The Journals of Eugenie de Guerin and Elisabeth Leseur », *Biography*, 2001, vol. 24, n° 1, p. 140-151.

Linda TIMMERMANS, *L'accès des femmes à la culture (1598-1715): un débat d'idées de Saint François de Sales à la Marquise de Lambert*, Genève, H. Champion, 1993.

Études sur les masculinités

Généralités

Raewyn CONNELL, *Masculinities*, Berkeley, University of California Press, 1995.

Alain CORBIN, Jean-Jacques COURTINE et Georges VIGARELLO (dir.), *Histoire de la virilité, tome 2, le XIXe siècle, Le triomphe de la virilité*, Paris, Seuil, 2011.

Christopher E FORTH et Bertrand TAITHE, *French masculinities: history, culture, and politics*, New York, Palgrave Macmillan, 2007.

Carol E. HARRISON, *The bourgeois citizen in Nineteenth-Century France : gender, sociability, and the uses of emulation*, Oxford, New York : Oxford University Press, 1999.

George L. MOSSE, *L'image de l'homme : l'invention de la virilité moderne*, Paris, Abbeville,

1997.

Robert A. NYE, *Masculinity and male codes of honor in modern France*, New York, Oxford University Press, 1993.

Régis REVENIN et Alain CORBIN (dir.), *Hommes et masculinités de 1789 à nos jours : contributions à l'histoire du genre et de la sexualité en France*, Paris, Autrement, 2007.

Odile ROYNETTE, « La construction du masculin de la fin du 19e siècle aux années 1930 », *Vingtième siècle*, vol. 75, n° 3, 2002, p. 85-96.

Judith SURKIS, *Sexing the citizen : morality and masculinity in France, 1870-1920*, Ithaca/ London, Cornell University Press, 2011.

John TOSH, « Hegemonic masculinity and the history of gender », dans Stefan DUDINK, Karen HAGEMANN, Josh TOSH, *Masculinities in Politics and War*, Manchester University Press, 2004, p. 41-60.

Masculinités catholiques

Jan ART et Thomas BUERMAN, « Anticléricalisme et genre au XIXe siècle. Le prêtre catholique, principal défi à l'image hégémonique de l'homme », *Sextant, Revue du groupe interdisciplinaire d'études sur les femmes et le genre*, 27, « Masculinities », 2009, p. 323-337.

Thomas BUERMAN et Isabella AGARDI, « The Catholic Priest and Hegemonic Masculinity in the 19th Century », dans Berteke WAALDIJK, Carla SALVATERRA, Izabella AGARDI, *Making sense, crafting history : practices of producing historical meaning*, Pise, Pisa University Press, 2010, p. 33-54.

Josephine HŒGAERTS, « Domestic Heroes : Saint Nicholas and the Catholic Family Father in the Nineteenth Century », *Journal of Men, Masculinities and Spirituality*, vol. 3, n°1, 2009, p. 41-63.

Derek K HASTINGS, « Fears of a feminized church : Catholicism, clerical celibacy, and the rise of masculinity in Wilhelmine Germany », *European history quarterly*, vol. 38, n°1, 2008, p. 34-65.

Sophie HEYWOOD, « Les « petits garçons modèles ». La masculinité catholique à travers l'œuvre de la comtesse de Ségur », dans Régis RÉVENIN et Alain CORBIN, *Hommes et masculinités de 1789 à nos jours. Contribution à l'histoire du genre et de la sexualité en France*, Autrement, 2007, p. 208-219.

Larry MAY et James BOHMAN, « Sexuality, Masculinity, and Confession », *Hypatia*, vol. 12, n° 1, 1997, p. 138-154.

Caroline MULLER, « Les Hommes catholiques, un point aveugle des études de genre Réflexions sur l'étude des masculinités en contexte catholique (France, XIXe-XXe siècles) ». *Acquis de conscience*, ISSN : 2265-044X, https://consciences.hypotheses.org/530 (consulté le 23 février 2017)

Caroline MULLER, « 1. Masculinité(s) catholique(s) : du petit au jeune garçon », *Acquis de conscience*, ISSN : 2265-044X, https://consciences.hypotheses.org/472 (consulté le 23 février 2017)

Caroline MULLER, « 2. Masculinité(s) catholique(s) : le jeune homme », *Acquis de conscience*, ISSN : 2265-044X, https://consciences.hypotheses.org/476 (consulté le 23 février 2017)

Tine VAN OSSELAER, « "Heroes of the heart" : Ideal men in the sacred heart devotion », *Journal of Men, Masculinities and Spirituality*, vol. 3, n° 1, 2009, p. 22-40.

Tine VAN OSSELAER, « "a lot of women have good reason to complain about their husbands" Ideals of Catholic masculinity in the household », *Sextant, Revue du groupe interdisciplinaire d'études sur les femmes et le genre*, n° 24, 2009, p. 339-357.

Yvonne Maria WERNER, *Christian masculinity : men and religion in Northern Europe in the 19th and 20th centuries*, Leuven, Leuven University Press, 2011.

Genre et catholicisme

Matthieu BREJON DE LAVERGNÉE et Magali DELLA SUDDA (dir.), *Genre et christianisme : plaidoyers pour une histoire croisée*, Paris, Beauchesne, 2015.

Elizabeth A. CASTELLI et Rosamond C. RODMAN (dir.), *Women, gender, religion : a reader*, New York, Palgrave, 2001.

Caroline C. FORD, *Divided houses : religion and gender in modern France*, Ithaca / London, Cornell University Press, 2005.

Carol E. HARRISON, *Romantic Catholics : France's postrevolutionary generation in search of a modern faith*, Cornell University Press, Ithaca/London, 2014.

Silvia MOSTACCIO *et al.*, *Échelles de pouvoir, rapports de genre*, Presses Universitaires de Louvain, 2014.

Florence ROCHEFORT et Maria Eleonora SANNA (dir.), *Normes religieuses et genre : mutations, résistances et reconfigurations, XIXe-XXIe siècles*, Paris, A. Colin, 2013.

Tine VAN OSSELAER, *The Pious sex : Catholic constructions of masculinity and femininity in Belgium, c. 1800-1940*, Leuven, Leuven University Press, 2013.

Tine VAN OSSELAER et Patrick PASTURE (dir.), *Christian homes : religion, family and domesticity in the 19th and 20th centuries*, Leuven, Leuven University Press, 2014.

Patrick PASTURE, Jan ART et Thomas BUERMAN (dir.), *Gender and christianity in modern Europe : beyond the feminization thesis*, Leuven, Leuven University Press, 2012.

Linda WOODHEAD, « Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion », *Travail, Genre et Société*, tome 27, n° 1, 2012, p. 33-54.

Mariage, couple, sexualité(s)

Mariage et famille

Anna BELLAVITIS et Manuela MARTINI, « Household economies, social norms and practices of unpaid market work in europe from the sixteenth century to the present », *History of the Family*, 2014, vol. 19, n° 3, p. 273-282.

Roberto BIZZOCCHI, *Les sigisbées : comment l'Italie inventa le mariage à trois, XVIIIe siècle*, Paris, Alma éditeur, 2016.

Jean-Claude BOLOGNE, *Histoire du célibat et des célibataires*, Paris, Fayard, 2004.

Leonore DAVIDOFF et Catherine HALL, *Family fortunes : hommes et femmes de la bourgeoisie anglaise, 1780-1850*, Paris, la Dispute (coll. « Le genre du monde »), 2014.

Louis DEVANCE, *Femme, famille, travail et morale sexuelle dans l'idéologie de 1848*, *Romantisme*, n°13-14, 1976, p. 77-103.

Alain DESROSIÈRES, « Marché matrimonial et structure des classes sociales », *Actes de la recherche en sciences sociales*, tome 20, n° 1, 1978, p. 97-107.

Stéphane GOUGELMAN et Anne VERJUS (dir.), *Écrire le mariage en France au XIXe siècle*, Saint-Étienne, PUSE, 2017.

Lynn HUNT, Jacques REVEL et Jean-François SENÉ, *Le Roman familial de la Révolution française*, Paris, Albin Michel, 1995.

Michelle PERROT, *La vie de famille au XIXe siècle*, Paris, Points (coll. « Points »), 2015.

Francis RONSIN, *Les divorciaires : affrontements politiques et conceptions du mariage dans la France du XIXe siècle*, Paris, Aubier, 1992.

Anne-Marie SOHN, *Chrysalides : femmes dans la vie privée : XIXe-XXe siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1996.

Anne VERJUS et Denise Z DAVIDSON, *Le roman conjugal. Chroniques de la vie familiale à l'époque de la Révolution et de l'Empire*, Seyssel, Champ Vallon, 2011.

Anne VERJUS, *La citoyenneté politique au prisme du genre. Droits et représentations des individus entre famille et classe de sexe (XVIIIe-XXIe siècles)*, mémoire d'habilitation à diriger des recherches, ENS, 2014.

L'éducation sentimentale

Michel BOZON, *Pratique de l'amour : le plaisir et l'inquiétude*, Paris, Payot, 2016.

Adeline DAUMARD, « Affaire, amour, affection : le mariage dans la société bourgeoise au XIXe siècle », *Romantisme*, tome 20, n° 68, 1990, p. 33-47.

Maurice DAUMAS, *Le mariage amoureux : histoire du lien conjugal sous l'Ancien Régime*, Paris, Armand Colin, 2004.

Cécile DAUPHIN et Danièle POUBLAN, « De l'amour et du mariage. Une correspondance familiale au XIXe siècle », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 34, 2011, p. 125-136.

Denise Z. DAVIDSON, « "Happy" Marriages in Early Nineteenth-Century France », *Journal of Family History*, tome 37, n° 1, 2012, p. 23-35.

Gabrielle HOUBRE, *La discipline de l'amour : l'éducation sentimentale des filles et des garçons à l'âge du romantisme*, Paris, Plon, 1997.

Gabrielle HOUBRE, « Les influences religieuses sur l'éducation sentimentale des jeunes filles » dans *Foi, fidélité, amitié en Europe à la période moderne : mélanges offerts à Robert Sauzet*, Tours, Université de Tours, 1995.

Eva ILLOUZ, *Pourquoi l'amour fait mal : l'expérience amoureuse dans la modernité*, Paris, Seuil, 2012.

Patricia MAINARDI, *Husbands, wives, and lovers : marriage and its discontents in nineteenth-century France*, New Haven, Yale University Press, 2003.

Caroline MULLER, « "Je crois que je l'aimerai de tout mon cœur" Le rôle du journal de jeune

fille dans la préparation des mariages (XIXe siècle, France) » dans Stéphane GOUGELMAN et Anne VERJUS, *Écrire le mariage en France au XIXe siècle*, Saint-Étienne, PUSE, 2017, p. 311-328.

Agnès WALCH, « Les facteurs d'évolution de la conjugalité » , *Problèmes politiques et sociaux*, no 948, 2008, p. 31.

Agnès WALCH, *La spiritualité conjugale dans le catholicisme français (XVIe-XXe siècles)*, Paris, Cerf, 2002.

Agnès WALCH, « De l'âme sensible à l'avènement scientifique des émotions : la densification des émotions dans la sphère privée », dans Georges VIGARELLO, Alain CORBIN, Jean-Jacques COURTINE (dir.), *Histoire des émotions. 2. Des Lumières à la fin du XIXe siècle*, 2016, p. 203-226.

Sexualités

Véronique BEAULANDE, *Severitas et affectio maritalis. De la violence conjugale au XVe siècle*, *Acquis de conscience,* https://consciences.hypotheses.org/858, (consulté le 27 décembre 2016).

Régine BEAUTHIER, Valérie PIETTE, Barbara TRUFFIN et Henk DE SMAELE (dir.), *La modernisation de la sexualité (19e - 20e siècles)*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2010.

Sylvie CHAPERON, *Les origines de la sexologie : 1850-1900*, Paris, Audibert, 2007.

Sylvie CHAPERON, *La médecine du sexe et les femmes : anthologie des perversions féminines au XIXe siècle*, Paris, La Musardine, 2008.

Alain CORBIN, *L'harmonie des plaisirs : les manières de jouir du siècle des Lumières à l'avènement de la sexologie*, Paris, Perrin, 2008.

Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. 1, La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

Peter GAY, *Education of the senses*, New York, Oxford University Press, 1984.

Lola GONZALEZ-QUIJANO, « Entre désir sexuel et sentiments : l'apprentissage amoureux des étudiants du Quartier latin du second XIXe siècle », *Mutations*, no 1, 2010, p. 180-187.

David M. HALPERIN, « Is There a History of Sexuality? », *History and Theory*, tome 28, no 3, 1989, p. 257- 274.

Yvonne KNIEBIEHLER, « L'éducation sexuelle des filles au XXe siècle », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 4 | 1996, mis en ligne le 1er janvier 2005, consulté le

23 février 2017. URL : http://clio.revues.org/436 .

Yvonne KNIBIEHLER, *La virginité féminine : mythes, fantasmes, émancipation*, Paris, O. Jacob, 2012.

Claude LANGLOIS, *Le crime d'Onan : le discours catholique sur la limitation des naissances, 1816-1930*, Paris, Belles Lettres, 2005.

Claude LANGLOIS, « La morale liguorienne en débat » dans *Le continent théologique. Explorations historiques*, Paris, PUR, 2016, p. 173-185.

Claude LANGLOIS, « Histoires recomposées : la sexualité conjugale entre Révolution et Vatican II » dans *Le continent théologique. Explorations historiques*, Paris, PUR, 2016, p.227-240.

Thomas Walter LAQUEUR, *La fabrique du sexe : essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard, 1992.

Rachel MESCH, « Housewife or Harlot ? : Sex and the Married Woman in Nineteenth-Century France », *Journal of the History of Sexuality*, tome 18, n° 1, 2008, p. 65-83.

Caroline MULLER, « « L'ignorance n'est pas l'innocence » L'engagement d'une femme catholique pour l'éducation sexuelle des filles (1896) » . *Acquis de conscience*, ISSN : 2265- 044X, http://consciences.hypotheses.org/754 (consulté le 23 février 2017)

Martine. SEVEGRAND, *Les enfants du bon Dieu : les catholiques français et la procréation au XXe siècle*, Paris, Albin Michel, 1995.

Anne-Claire REBREYEND, « Comment écrire l'histoire des sexualités au XXe siècle ? », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 22, 2005, p. 185-209.

Anne-Marie SOHN, « Les catholiques français entre abstinence et "apaisement de la concupiscence" », dans Franz X. EDER, Gert HEKMA, Lesley A. HALL, (dir.), *Sexual Cultures in Europes. Themes in sexuality*, Manchester University Press, 1999, p. 233-254.

Sylvie STEINBERG, « Quand le silence se fait : bribes de paroles de femmes sur la sexualité au XVIIe siècle », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 31, 2010, p. 79-110.

Judith SURKIS, *Sexing the citizen : morality and masculinity in France, 1870-1920*, Ithaca/London, N.Y., Cornell University Press, 2006.

Martine SEVEGRAND, *L'amour en toutes lettres : questions à l'abbé Viollet sur la sexualité : 1924-1943*, Paris, Albin Michel, 1996.

Alexandre WENGER, « Lire l'onanisme. Le discours médical sur la masturbation et la lecture féminines au XVIIIe siècle », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 22, 2005, p. 227-243.

Francis RONSIN, *La grève des ventres : propagande néo-malthusienne et baisse de la natalité française, XIXe-XXe siècles*, Paris, Aubier-Montaigne, 1980.

Écriture de soi, écrits « du for privé », correspondances

Philippe ARTIÈRES et Dominique KALIFA (dir.), *Histoire et archives de soi*, Paris, CREDHESS (coll. « Sociétés et représentations »), 2002.

Philippe ARTIÈRES et Jean-François LAÉ, *Lettres perdues : Ecriture, amour et solitude (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Hachette Littératures, 2003.

Ruth AMOSSY, *La présentation de soi : Ethos et identité verbale*, Paris, Presses universitaires de France, 2010.

Jean-Pierre BARDET, Elisabeth ARNOUL & François-Joseph RUGGIU (dir.), *Les écrits du for privé en Europe du Moyen Âge à l'époque contemporaine. Enquêtes, analyses, publications*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux (coll. Histoire « Mémoires vives »), 2010.

Mireille BOSSIS (dir.), *La lettre à la croisée de l'individuel et du social*, Paris, Ed. Kimé, 1994.

Roger CHARTIER et Alain BOUREAU (dir.), *La correspondance : les usages de la lettre au XIXe siècle*, Paris, Fayard, 1991.

Cécile DAUPHIN, *Prête-moi ta plume...: les manuels épistolaires au XIXe siècle*, Paris, ÉdKimé (coll. « Le sens de l'histoire »), 2000.

Cécile DAUPHIN, Pierrette LEBRUN-PÉZERAT et Danièle POUBLAN, *Ces bonnes lettres : une correspondance familiale au XIXe siècle*, Paris, A. Michel, 1995.

Marie-Claire GRASSI, *Lire l'épistolaire*, Paris, A. Colin, 2005.

GROUPE DE RECHERCHES INTERDISCIPLINAIRES SUR L'HISTOIRE DU LITTÉRAIRE (Paris), *Écriture et action : XVIIe-XIXe siècles, une enquête collective*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2016.

Georges GUSDORF, *Lignes de vie 1*, Paris, O. Jacob, 1990.

Georges GUSDORF, *Auto-bio-graphie. Lignes de vie 2*, Paris, O. Jacob, 1990.

Philippe LEJEUNE, « Les journaux spirituels en France du XVIe au XVIIIe siècle », *Littérales*, Les Problématiques de l'autobiographie, n° 33, 2004, p. 63-85.

Philippe LEJEUNE, *Le moi des demoiselles, enquête sur le journal de jeune fille*, Paris, Seuil,

1993.

Philippe LEJEUNE et Catherine BOGAERT, *Un journal à soi : histoire d'une pratique*, Paris, Textuel, 2003.

Philippe MARTIN (dir.), *La correspondance : Le mythe de l'individu dévoilé ?,* Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2015.

Michelle PERROT, « Le secret de la correspondance au XIXe siècle » dans Mireille BOSSIS (dir.), *L'épistolarité à travers les siècles*, Cerisy, Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1987.

Paul SERVAIS, Laurence Van YPERSELE et Françoise MIRGUET (dir.), *La lettre et l'intime : l'émergence d'une expression du for intérieur dans les correspondances privées (17e-19e siècles)*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant (coll. « Publications des archives de l'Université catholique de Louvain »), 2007.

Anne-Marie SOHN (dir.), *La correspondance, un document pour l'histoire*, Mont-Saint-Aignan, Presses universitaires de Rouen, 2002.

Histoire des élites

Véronique BEAULANDE-BARRAUD et Bertrand GOUJON (dir.), *Le salut par les œuvres ? pratiques religieuses et charitables des élites urbaines (France, XIIIe-XIXe siècle)*, Paris, Armand Colin, 2016.

Alice BRAVARD et Christophe CHARLE, *Le grand monde parisien : 1900-1939, la persistance du modèle aristocratique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013.

Claude-Isabelle BRELOT, « Savoir-vivre, savoir-être : attitudes et pratiques de la noblesse française au XIXe siècle », *Romantisme*, tome 27, n° 96, 1997, p. 31-40.

Claude-Isabelle BRELOT, L*a noblesse réinventée. Nobles de Franche-Comté de 1814 à 1870, t. 1, Restaurations et reconversions, t.2, De la tradition à l'innovation*, Paris, Les Belles-Lettres, 1992.

Christophe CHARLE, *Les élites de la République : 1880-1900*, Paris, Fayard, 1987.

Guy CHAUSSINAND-NOGARET, *Histoire des élites en France du XVIe au XXe siècle : l'honneur, le mérite, l'argent*, Paris, Tallandier, 1991.

Adeline DAUMARD, *La bourgeoisie parisienne de 1815 à 1848*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1963.

Bertrand GOUJON, *Les Arenberg. Le gotha à l'heure des nations (1820-1919)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017.

Cyril GRANGE, *Les gens du Bottin Mondain 1903-1987 : y être, c'est en être*, Paris, Fayard, 1996.

David HIGGS, *Nobles, titrés, aristocrates en France après la Révolution, 1800-1870*, Paris, L. Levi, 1990.

Anne MARTIN-FUGIER, *La vie élégante ou La formation du Tout-Paris : 1815-1848*, Paris, Fayard, 1990.

Jean-Clément MARTIN (dir.), *La contre-révolution en Europe, XVIIIe-XIXe siècles : réalités politiques et sociales, résonances culturelles et idéologiques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2001.

Elizabeth C MACKNIGHT, *Aristocratic families in republican France, 1870-1940*, Manchester, Manchester University Press, 2012.

Éric MENSION-RIGAU, *Le donjon et le clocher : nobles et curés de campagne de 1850 à nos jours*, Paris, Perrin, 2003.

Natalie PETITEAU, *Élites et mobilités : la noblesse d'Empire au XIXe siècle, 1808-1914*, Paris, La Boutique de l'histoire, 1997.

Emmanuel de WARESQUIEL, *Un groupe d'hommes considérables : les pairs de France et la Chambre des pairs héréditaire de la Restauration, 1814-1831*, Paris, Fayard, 2006.

S'observer pour guérir. Médecine et pratiques de soi

ARCHIVES DES SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS (ASSR), « Soigner l'esprit », n°163, juillet-septembre 2013, en ligne : https://assr.revues.org/25193.

Jacqueline CARROY, Annick OHAYON et Régine PLAS, *Histoire de la psychologie en France : XIXe-XXe siècles*, Paris, La Découverte, 2006.

Agnès DESMAZIÈRES, *L'inconscient au paradis : comment les catholiques ont reçu la psychanalyse, 1920-1965*, Paris, Payot, 2011.

Robert ELLRODT, *Genèse de la conscience moderne : études sur le développement de la conscience de soi dans les littératures du monde occidental*, Paris, Presses universitaires de France, 1983.

Michel FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique : cours au Collège de France, 1973-1974*, Paris, Seuil, 2003.

Michel FOUCAULT, *Subjectivité et vérité : cours au Collège de France, 1980-1981*, Paris, Seuil, 2014.

Jan GOLSTEIN, *The Post-Revolutionary Self*, Cambridge and London, Harvard University Press, 2009.

Hervé GUILLEMAIN, « Les débuts de la médecine catholique en France », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 26/27, 2003, p. 227-258.

Hervé GUILLEMAIN, *Diriger la conscience, guérir les âmes. Une histoire comparée des pratiques thérapeutiques et religieuses (1830-1939)*, Paris, La Découverte, 2006.

Hervé GUILLEMAIN, *Extension du domaine psy*, Paris, Presses universitaires de France, 2013.

Hervé GUILLEMAIN, *La méthode Coué*, Paris, Seuil, 2016.

Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes augustiniennes, 1981.

John E. JACKSON, Juan RIGOLI, Daniel SANGSUE et Alain CORBIN (dir.), *Être et se connaître au XIXe siècle : littérature et sciences humaines*, Genève, Les Belles Lettres, 2006.

Jean LECUIR, « La médicalisation de la société française dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle en France : aux origines des premiers traités de médecine légale », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, tome 86, n° 2, 1979, p. 231-250.

Séverine PILLOUD, « Mettre les maux en mots, médiations dans la consultation épistolaire au XVIIIe siècle : les malades du Dr Tissot (1728-1797) », *Canadian Bulletin of Medical History*, vol. 16, n°2, 1999, p.215-245.

Véronique SIDOIT, « Un lien qui libère », *Psychanalyse*, n° 28, n° 3, 2013, p. 121-125.

Georges VIGARELLO, *Le sentiment de soi. Histoire de la perception du corps, XVIe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 2014.

Réflexions transversales

Pierre BOURDIEU, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1986, vol. 62, n° 1, p. 69-72.

Michel de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987.

Michel de CERTEAU, *L'invention du quotidien. 1*, Paris, Gallimard, 1990.

François DOSSE, *Le pari biographique : écrire une vie*, Paris, La Découverte, 2005.

Quentin DELUERMOZ, Emmanuel FUREIX, Hervé MAZUREL et M'hamed OUALDI, « Écrire l'histoire des émotions : de l'objet à la catégorie d'analyse », *Revue d'histoire du XIXe siècle,* n° 47, 2013, p. 155-189.

Arlette FARGE, *Le Goût de l'archive*, Paris, Éd. du Seuil, 1989.

Ivan JABLONKA, *L'Histoire est une littérature contemporaine: manifeste pour les sciences sociales*, Paris, Seuil, 2014.

Rose-Marie LAGRAVE, « Se ressaisir », *Genre, sexualité & société*, 2010, n° 4.

Jean-Claude PASSERON, Jacques REVEL et Yan THOMAS, *Penser par cas*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2005.

III Glossaire

Discernement

Le mot peut revêtir plusieurs sens. Se dit de la capacité d'un directeur à « lire » une âme au-delà du discours que la personne tient sur elle-même ; cela signifie aussi être capable de comprendre le plan divin pour un·e dirigé·e, interpréter le projet de Dieu pour elle.

Examen de conscience

L'examen de conscience est une pratique spirituelle ancienne qui consiste à considérer méticuleusement l'écoulement de la journée pour identifier les points faibles du comportement. Plus ou moins formel, l'examen peut être un temps particulier de la journée, au coucher par exemple. Certain·es choisissent de l'écrire pour en garder une trace. Il existe toute une pédagogie de l'examen : voir par exemple la grille d'appui proposée par Mgr Baudrillart à Madame de Rakowska. L'objectif de l'examen est de pointer les progrès ou les reculs moraux et spirituels, et d'apprendre à la personne à être réflexive.

Exercices spirituels

C'est le titre d'un texte d'Ignace de Loyola (1548) qui fonde la méthode jésuite d'observation de soi et de conversion. Véritable manuel pratique pour la méditation et la contemplation de Dieu, le texte se divise en différentes parties : quatre semaines d'exercices assorties de règles. Chaque « semaine » propose plusieurs sujets de méditation, à partir d'un récit ou de descriptions concrètes de scènes de la Bible. Les *Exercices* peuvent viser une élection, c'est-à-dire une prise de décision concernant un choix de vie. C'est un ouvrage fondamental pour la spiritualité jésuite et pour la direction de conscience en général.

Mortification

La mortification est une pratique d'ascèse volontaire qui vise à susciter de la souffrance physique, qui peut ensuite être mise au service du progrès spirituel et moral. Plusieurs pratiques existent : la flagellation ou encore le port du cilice, vêtement en crin ou garni de pointes.

Noviciat

Le noviciat est la première étape d'un engagement dans la voie de la vie religieuse. Le temps et la forme du noviciat varie beaucoup selon les familles religieuses, mais dure au moins une année. C'est un moment de formation et de mise à l'épreuve de la force du désir de vie religieuse.

Pastorale

La pastorale est l'ensemble des activités du *pasteur* au sens large : du prêtre chargé de paroisse jusqu'à l'évêque. Cela désigne toutes les pratiques liées au ministère : dire la messe, confesser, prêcher, *etc*.

Rosaire

C'est une pratique de piété qui consister à dire quatre chapelets.

Séculier

L'adjectif « séculier » s'applique au choix de la vie religieuse « dans le siècle », c'est-à-dire que le prêtre ou la religieuse vivent au contact de la population sans clôture ou communauté isolée.

Scrupule

Le scrupule est un trouble de la conscience qui pousse à se sentir en permanence en situation de péché, même dans les activités quotidiennes. Une âme « scrupuleuse » sera sans cesse inquiète de sa situation. Ce type de profil est souvent difficile à gérer pour les directeurs de conscience. En effet, une personne scrupuleuse a tendance à vouloir sans cesse être rassurée et sollicite beaucoup confesseurs et directeurs.

Tiers-ordre

Les tiers-ordres sont des groupes ou associations des fidèles affiliés plus ou moins formellement à un ordre religieux ; on peut citer le tiers-ordre dominicain, dont l'aumônier est le père Janvier. Ses membres adoptent et développent la spiritualité de la famille religieuse à laquelle ils sont liés par un engagement et non des vœux, réservés aux moines et religieuses.

IV Tableau de synthèse des correspondances

Directeur	Dirigé·e	Dates limites	Lieu de conservation
Alfred Baudrillart (1859-1942)	Lucien Laveur (1874-1956)	1900-1914	Archives de l'Institut Catholique de Paris (ICP)
	Antoine Manilève (1879-1950)	1897-1913	*idem*
	Madame de Rakowska	1907-1914	*idem*
Léopold Beaudenom (1840-1916)	Divers	1880-1916	Imprimé
Henri Didon (1840-1900)	Thérèse Vianzone (1850-1919)	1875-1898	Imprimé
Félix Dupanloup (1802-1878)	Madame de Menthon (1821-1871)	1848-1863	Archives de la congrégation Saint-Sulpice, Paris
Stanislas Du Lac (1835-1909)	Alexandra Narishkine	1902-1906	Archives de la Compagnie de Jésus, Vanves
George Frémont (1852-1912)	Madame d'Adhémar (1849-1935)	1883-1912	Imprimé
Maurice Le Sage d'Hauteroche d'Hulst (1841-1896)	Emily Bengough	1866-1876	Archives de l'Institut Catholique de Paris (ICP)
	Madame de Châteaurenard (1840-1911)	1877-1896	I*dem* + Archives historique de l'Archevêché de Paris
	Madame de Gervain (1844-1929)	1878	Archives de l'Institut Catholique de Paris (ICP)
	Edouard Ruel (1874-1889)	1874-1892	*idem*
Marie-Albert Janvier (1860-1939)	Madame de Lestrange (1874-1938)	1905-1914	Archives de la Province dominicaine de France (Saulchoir)
Pierre Olivaint (1816-1871)	Madame Levavasseur	1859-1868	Archives de la Compagnie de Jésus, Vanves

Jean-Joseph Lataste (1832-1869)	Madame Piron	1857-1866	Archives de la Province dominicaine de France (Saulchoir)
Armand de Ponlevoy (1812-1874)	Adélaïde Mignon (1823-1881)	1854-1874	Archives de la Compagnie de Jésus, Vanves

V Transcriptions

J'ai choisi de proposer dans ces annexes un aperçu du travail de transcription mené au cours de la constitution du corpus. Cela permet tout à la fois de donner à lire le contenu des lettres hors citation, mais aussi d'ouvrir mon atelier d'historienne. En effet, une thèse est une première expérience de recherche, avec ses apprentissages et ses tracas. La correspondance Châteaurenard concentre plusieurs difficultés méthodologiques et archivistiques que je voudrais présenter.

Il s'agit de soixante-cinq lettres envoyées à Mathilde de Châteaurenard par Mgr d'Hulst. Mathilde de Suffren est née en 1840 à Salon de Provence. Fille d'Auguste de Suffren (1806-1866) et de Blanche de Villeneuve Bargemon (1819-1892). Elle devient marquise d'Aymar de Chateaurenard en se mariant en 1860 à Pierre François Frédéric d'Aymar de Châteaurenard (1825-1896). Ils ont six enfants : Marguerite, Blanche, Henry, Marguerite, Mathilde et Isabelle. La rencontre entre dirigée et directeur avait eu lieu en 1868, année de la naissance d'Isabelle, sans que la correspondance ne donne plus de précisions. Dirigée et directeur ont le même âge. Les lettres disponibles s'échelonnent entre 1877 et 1896, date de la mort de Mgr d'Hulst. C'est donc une direction au long cours, presque vingt ans. Madame de Châteaurenard y livre ses progrès spirituels, ses difficultés d'épouse et de mère, des bribes de son quotidien. La relation avec le directeur n'est pas toujours sereine : Mgr d'Hulst passe beaucoup de temps à justifier ses silences et ses retards. Malheureusement, aucune lettre de la dirigée n'a pu être retrouvée dans les deux fonds contenant la correspondance.

Le corpus condense plusieurs obstacles archivistiques. Les lettres sont conservées dans deux fonds différents. La série conservée à l'Institut Catholique de Paris est probablement liée à l'édition d'un recueil édifiant de lettres de Mgr d'Hulst[2], menée par Mgr Baudrillart. L'inventaire fait état de « copies » de lettres : la famille a certainement refusé de communiquer la correspondance en l'état, préférant d'abord la filtrer. La même situation se retrouve aux archives historiques du diocèse de Paris (mentionnées dans la transcription par « ADP »). Un papillon mentionne en tête de la pochette de lettres : « Lettres de Mgr d'Hulst à Madame de Châteaurenard née de Suffren. Communiquée par la Vicomtesse de Beauchamp

[2]Maurice Le Sage d'Hauteroche d'Hulst, *Lettres de direction*, Paris, Poussielgue, 1905.

29 avenue Henri Martin sa fille qui n'était pas d'avis de les publier, parce que trop intime (relation d'enfance). Copiées par Melle Jacqueline de Colin après révision par Mgr Roland Gosselin ».

La série complète condense ainsi les principaux problèmes rencontrés quand on travaille sur une correspondance : l'incomplétude, la datation incertaine, l'éparpillement, les réécritures possibles, sans même mentionner la paléographie qui peut rendre les signatures peu identifiables. La répartition en deux fonds permet cependant d'établir des comparatifs et de juger des coupes, nombreuses, qui ont été réalisées dans les copies. À ces questions archivistiques s'ajoutent l'embarras causé par les choix à faire dans les transcriptions.

> Le temps change d'échelle. La plus rapide des opérations est la copie, la plus longue la traduction. La transcription est entre les deux. Elle a, comme la copie, des difficultés de déchiffrement, elle a, comme la traduction, des difficultés de transposition, donc une série de décisions à prendre à chaque phrase. Certes, ces décisions ont une certaine régularité : il y a donc une phase d'apprentissage, très lente (chaque texte a ses problèmes), puis l'installation à une vitesse de croisière, avec un rythme à trouver entre temps de travail et temps de repos, pour reconstituer ses forces et son attention. Copier, transcrire, traduire, sont épuisants. Mais cette lenteur a un aspect mystique. C'est un exercice spirituel, comme ceux qu'avait inventés Ignace de Loyola : il parlait de « composition de lieu », c'est une « composition de texte ». La lenteur va permettre d'entrer dans la logique secrète du texte, d'en percevoir l'implicite. C'est comme quand on entre dans une pièce obscure ; au début on ne voit rien du tout, au bout d'une demi-heure on discerne des formes. On devient peu à peu capable d'écrire le texte, à force de le lire et de le transposer[3].

J'ai transcrit cette correspondance au fil de ma première année de thèse. J'ai choisi, en accord avec mon directeur de recherche, de préférer des transcriptions partielles tant le chantier paraissait immense. Il fallut donc, dès la première année, décider de ce qui serait transcrit ou non, sans avoir une idée très précise des questionnements qui s'élaboreraient dans les années suivantes. Comparant cette première transcription avec la dernière (2015), je mesure l'écart entre les thématiques retenues. Au début de cette recherche, les transcriptions partielles étaient accompagnées de nombreux commentaires et résumés ; ces commentaires n'apparaissent pas ici mais existent pour chaque lettre mentionnée. En fin de parcours, ces commentaires ont pratiquement disparu pour laisser place à des transcriptions plus complètes. La transcription proposée ici est ainsi le reflet de la méthode adoptée en première année.

Sont indiqués, dès que c'est possible, la date et le lieu d'écriture. La dernière mention est le

[3] Philippe Lejeune, « Transcrire », http://www.autopacte.org/Transcrire.html .

lieu de conservation, l'Institut Catholique de Paris (AICP) ou les Archives du diocèse de Paris (ADP)

6 décembre 1877 - ADP

3 mai 1878 - ADP

11 septembre 1878 - ADP

11 janvier 1880 - ADP

« Je suppose qu'à Lyon on a *trop parlé* et que c'est là ce qui vous a mis l'âme en mauvais état. »

« Mon enfant, je ne suis pas disposé à céder à votre désir de la messe quotidienne (…) Ne regimbez pas contre ce que je viens vous dire, rappelez -vous l'obéissance promise et les grâces qu'elle porte avec soi ».

1er février 1880 - ADP

« Mon enfant, quel long silence, n'est ce pas ? (…) Il y a douze jours, j'ai commencé ma lettre qui n'était pas absolument pressée et depuis je n'ai pu la finir ».

À propos de Blanche, la petite fille de Madame de Châteaurenard :

« Malheureusement, je lui fais peur, et quand je veux la faire causer un peu chez son père, elle ne sait que rire forcé, tout en mourant d'envie de parler. Serai-je plus heureux tout à l'heure ? Je ne sais. »

27 septembre 1880 - ADP

« Ne vous récriez pas trop ! Il me tarde de vous revoir, ne fut ce que pour vous remettre au vrai sur une foule de choses. »

Elle se désole de son déménagement qui, d'après lui, le « tire d'un véritable esclavage ». « Je vous demande de ne pas vous démonter, de garder votre sang froid, de mettre les bons côtés au regard des mauvais. »

Fragments d'une lettre coupée

« Je vous dis des duretés, n'est ce pas, aujourd'hui (…) vous aimez la vérité, vous voulez une direction sincère. »

« Je vous laisse pour le moment à vos cinq communions. »

Fragments - 28 septembre 1880 - ADP

« Ma bonne fille, je comprends votre peine, j'y compatis, je vous promets de faire tout ce que je pourrai pour l'atténuer. »

14 juillet 1881 - ADP

La lettre contient une proposition de règlement de vie :
« - prière et lecture méditée, ¼ d'heure en tout
- messe et communion 4 fois par semaine, avec faculté d'ajouter une 5e communion pour un motif de dévotion ou de besoin particulier de votre âme
- les jours sans communion, vous reposer le matin, ne pas aller à la messe
- le chapelet et ¼ d'heure ou dix minutes de lecture tous les jours ; autant que possible, placer la lecture avant le dîner, cette heure de 6h du soir environ étant favorable au recueillement
- si c'est aussi vers à ce moment là et non pas le soir, que vous ferez votre examen. J'approuve que vous en écriviez quelque chose, mais pas des volumes.
Très courte prière du soir.
Voici le cadre de votre vie. L'esprit qui doit le remplir est un esprit de douceur envers vous même et envers les autres. Mener une vie laborieuse, vous occupant de votre maison et de vos enfants, faisant quelque lecture sérieuse d'histoire et non pas de romans. Pour la confession, je ne dis rien d'avance. Allez le plus loin que vous pourrez avec l'absolution d'aujourd'hui ; ensuite les circonstances vous guideront et je vous conseillerai d'après elles. Je vous ordonne de considérer comme n'étant pas arrivé tout ce qui se passe dans le domaine de votre imagination : idées impures, prétendues adhésions au déisme. *Occupez vous de Blanche*, vous manquez perpétuellement à la grâce avec cette enfant »

Lettre non datée – ADP

A propos du nouveau confesseur choisi après le départ de Mgr d'Hulst : « Il a cru bien faire et *contraindre* au bien : en réalité il vous a brisée. J'avais suspendu l'exercice de mon pouvoir (de directeur) sur votre âme, je ne l'ai pas perdu, je le reprends. Je ne vous demande pas votre avis : à mon tour je vous contrains non plus à marcher seule mais à venir chercher secours consolation et pardon. »

23 août 1881 - ADP

8 décembre 1881 - ADP

18 décembre 1881 – ADP

« Ma chère enfant, je vous ai agacée par mon premier silence. Je vous aurai agacée de nouveau par le second. J'aurai beau dire, vous ne croirez pas que je n'aie pas sérieusement pu dérober ¼ d'heure pour vous le donner. Et vous vous tromperez. »
« Ne me boudez pas trop et dites moi où vous en êtes ». « J'attends de promptes nouvelles de vous sous tous rapports »

3 janvier 1882 - ADP

12 janvier 1882 – ADP

« A ce propos j'ai un petit peu de peine de voir percer à travers vos paroles que ma prélature m'a non seulement diminué à vos yeux, ce que je savais déjà, mais m'aurait diminué en moi même, me rendant vaniteux et satisfait. Je ne serai rassuré qu'à votre retour, vous constaterez le contraire, que je crois vrai. »
« La direction de ce bon et charitable prélat sera votre meilleur calmant. Je ne dis mot à personne de vos privautés vaticanes, mais je m'en réjouis sincèrement. »

3 février 1882 – ADP

La lettre réagit à la faillite de la banque de l'Union générale dans laquelle la famille avait placé ses économies.
« C'est que précisément je savais votre cher mari pincé dans cette charnière, et ignorant tout d'abord l'étendue du mal, découvrant de jour en jour une plus grande gravité sans trop savoir le fond de l'affaire, je ne me croyais pas permis de vous inquiéter plus que votre mari ne le voulait lui-même. J'ai essayé quatre jours de suite de le voir soit le matin, soit le midi, toujours en vain. Nous avons échangé deux lettres et je n'ai pas pu le joindre. Aujourd'hui d'une part je ne peux plus prolonger mon silence et d'autre part la publicité de la faillite de l'Union et de l'arrestation de Bordeaux me dispense de toute discrétion. Je puis donc donner un libre cours à mes sentiments et vous dire que parmi tant de catastrophes particulières le dommage qui vous atteint me touche plus que tous les autres au point de vue de la responsabilité. C'est mon opinion, et je ne crains sérieusement pas pour la fortune patrimoniale ancienne ; mais il s'attend à perdre tout ce qu'il a gagné depuis deux ans, et voilà les espérances de bien être, d'avantages pour vos filles, évanouies en un instant ! Et cela au moment où vous vous occupiez de l'avenir de Marguerite, à qui, je le sais, cela ne sera rien moins qu'indifférent ! »

« Vos projets sont-ils modifiés par les événements ? Allez-vous hâter votre retour à Paris ? »

9 février 1882 – ADP

« Je suis extrêmement touché et satisfait de ce que vous m'écrivez de votre âme. Quelle bénédiction que ces grâces de choix accumulées sur elle à la veille de l'épreuve ! Je suis bien heureux aussi de ce que vous me dites de Marguerite et je nourris le secret espoir de bénéficier de l'ouverture qu'un autre a su procurer mieux que moi. »
« La pauvre Blanche est toujours mon petit mouton, qui me suit à la voix, mais qui ne parle pas. Je comprends bien ce que la permanence de cette épreuve là a de pénible pour l'amour-propre en même temps que pour le cœur d'une mère. Aussi ma fille je n'aperçois pour vous de salut et de paix que dans une acceptation généreuse et confiante de cette loi mystérieuse du Crucifiement. »

17 février 1882 – ADP

« Mon enfant, je m'attristais un peu de votre silence dans la crainte que vous n'éprouvassiez quelque resserrement à mon égard, comme c'est souvent l'effet de l'éloignement et de la peine. Mais je me suis dit hier soir, pour sûr, même si elle m'en veut, je recevrai une lettre demain. Son cœur est trop fidèle. »
« Je vous bénis, mon enfant, et je reste vraiment vôtre en N.S. J'espère tout à fait que nous n'aurons pas à nous chercher. »

26 février 1882 - ADP

14 septembre 1882 ? - ADP

21 septembre 1882 – Vernon - ADP

« J'ai suivi avec intérêt le détail de vos journées que vous m'avez adressé malgré la fatigue que l'écriture doit vous causer. Je suis content jusqu'ici – tout n'a pas été sans heurt, mais précisément parce que vous avez su vous remettre en équilibre après les choses, il n'y a pas de raison pour que vous ne continuiez pas à rester debout. Vous le ferez si vous avez en NS une confiance égale à la défiance de vous même. Il faudrait pouvoir rendre l'un et l'autre infinis. Avoir le Saint Sacrement dans la maison est pour vous une immense ressource et qui, à elle seule, suffirait à vous soutenir. Puisque vous pouvez vous confesser à ce curé à peu près une fois par semaine, il me semble que, en appliquant dans l'intervalle les deux règles que je vous

ai données, vous pouvez aisément vous tirer d'affaire : 1° tâcher de ne pas manifester vos premiers mouvements, mais ne pas vous reprocher de les avoir éprouvés 2° Jugez de vos actes d'après le jugement spontané qui les accompagne au moment où ils se font, non d'après les idées et les doutes qui reviennent après coup : les premiers jugements sont la voix de la conscience, les autres sont des points d'interrogation qui se posent dans la région de l'imagination.

Pour ainsi faire, il est évident qu'il faut faire usage de votre raison, comme quand vous conseillez un autre, et ne pas vous dire : je ne suis qu'une bête, je suis incapable en tout.

Math. est très reconnaissante de votre accueil et de vos bontés.

Je vous remercie beaucoup d'avoir fait la mouche du coche, mouche très utile et très bien venue autour du travail de ma retraite. Je m'en suis tiré sans fatigue, quoiqu'ayant parlé 34 fois en huit jours. Mais c'est un ministère où, plus que dans tout autre on se sent petit dans la main qui nous emploie.

Je vous bénis, ma fille de tout mon cœur »

26 septembre 1882 – Louville - ADP

27 septembre 1882 – Louville - ADP

« Je suis complètement de votre avis sur la vocation de Mathilde. Il y a là une rectitude de vues surnaturelles et une fermeté morale absolument au-dessus de son âge et qui ne me semblent pouvoir venir que de Dieu. Et je craindrais beaucoup pour son salut si elle ne suivait pas une lumière aussi vive et se jetait dans des périls si clairement aperçus : car, pour cela, la vue du monde c'est *la conscience en vacances*. »

Fragment non daté - ADP

« De nous à vous. Le spleen doit gagner horriblement. Je vous en prie ne lui permettez pas de vous ôter NS et le désir de le servir. Prenez ce spleen comme une pénitence de plus, faite pour vous détacher de vous même. Ce vous-même est un parasite qui a tant de racines et de radicelles qu'il faut une multitude de petits instruments pour l'arracher. Toutes les contrariétés de la vie deviennent dans une âme fidèle les petits couteaux du Bon Dieu.

Je ne m'étonne pas que Math ait vu assez promptement le bout de sa sainteté et qu'il y ait eu quelque détente, ni que cela vous ait un peu agacée. Tout cela est très naturel. Cela ne veut pas dire que le bien ne soit pas sérieux chez cette enfant, cela prouve au contraire qu'il y a entre sa nature et la grâce un combat violent dont la prolongation la fatigue et même une

détente nerveuse. Plus tard elle apprendra à servir Dieu sans se crisper. Votre rôle à vous, ma fille, se résume dans ce seul mot : soyez maternelle. [...] Je vous confie à la protection de NS et vous bénis en son nom. Bien à vous »

Billet raturé - 12 octobre 1882 – Paris - ADP

« Ma fille, soyez fidèle, marchez à travers l'obscurité ; tout me dit que vous traversez un temps de grâce et de progrès. Je vous bénis bien fort. Je veux être plus père que jamais. NS me demande d'être très bon et je veux l'écouter. »

17 octobre 1882 – Paris – ADP

« Un mot de vous d'abord. Je suis bien content que de deux choses : et que vous ayez eu la fidélité d'aller vous confesser au prix de beaucoup de déplaisirs et de fatigue ; et que vous en ayez eu la force, ce qui accuse un progrès réel dans votre santé. Continuez, ma fille, à être délicate avec NS, à ne pas vous consoler aisément, même des surprises de nature qui vous ont entraînée à lui faire de la peine ; et à vous réfugier aussitôt après dans le sein de sa très douce bonté comme une fille qui a fait de la peine à sa mère et qui se jette dans ses bras. »

Deux fragments non datés - ADP

« Je suis très bref, mais je pense que vous préférez de petites doses fréquentes que de longues lettres rares. Je vous bénis, mon enfant ».

28 octobre 1882 – Paris – ADP

« Je ne vous ai donc pas répondu à temps pour Lourdes. Je ne sais si vous avez présumé la permission de faire des promesses. En tout il est bien entendu qu'elles sont subordonnées à l'obéissance. Vous me les soumettrez, n'est-ce-pas, et j'approuverai tout ce qui n'aura pas d'inconvénient car je ne suis l'ennemi ni de la Sainte Vierge, ni de la générosité, ni de la prière, mais il est bien entendu aussi que vous n'êtes pas indépendante, n'est-ce-pas, mon enfant ? [...]

Je vous envoie ces quelques lignes de Math qui ne vous étaient pas destinées, mais qu'il est bon que vous lisiez. Tâchez de la conduire au Mans un jour ou l'autre... Je vous approuve d'avoir obéi à votre mari à Lourdes la Sainte Vierge n'a pas besoin que vous vous baigniez pour vous exaucer. [...] Remerciez Marg de sa lettre et laissez moi vous bien bénir. »

12 novembre 1882 – Paris -ADP

Les discussions se poursuivent autour de la vocation de Mathilde.
« Quand on en sera là je conseillerai à Math de me laisser parler à son père, même si l'exécution est retardée. Cela me paraît aussi conforme aux intérêts qu'aux convenances. Et je me fais fort d'amener Monseigneur d'O à ce sentiment, à supposer que ce ne soit pas le sien tout d'abord comme j'en suis persuadé. Je répondrai à cette chère petite Math dès qu'elle m'écrira. Je ne pense pas avoir de réponse en retard. Dites à Marg que je suis très touché de sa sollicitude. Je sais bien qu'elle a beaucoup de cœur, bien qu'elle en rougisse et s'en défende comme de la plus vilaine chose du monde. Faites des tendresses pour moi à ma Blanche, dites lui que je languis d'elle. Amitiés à Isa. Je vous bénis mon enfant. » Ajout : « Henri a les joues roses. »

18 novembre 1882 - ADP

27 novembre 1882 - ADP

Il justifie son silence :« Mais que voulez-vous ? Quand un devoir d'état ou un devoir d'âme ne m'impose pas une chose, il y en a tant d'autres impérieuses et inévitables que je ne sais ou fourrer l'affaire facultative malgré toute la satisfaction que j'y trouverais. »

3 décembre 1882 – ADP

« Ma fille, vous succombez à l'isolement, moi je suis tout près de succomber à l'encombrement. C'est à en perdre la tête, et je vous griffonnerai ce que je peux. »
« Quant à vous, ma fille, il n'y a plus qu'une semaine de patience à avoir. Ce serait bien dommage d'abandonner N.S. si près du port. [...] J'ai la certitude que le malaise physique de Mathilde tient uniquement à l'effroyable tension morale qu'elle s'impose et à la préoccupation de la réponse du Mans et de la conduite de son père. Je lui écris pour la détendre et la calmer ; un mot du Mans ferait un bien immense. Le séjour à Paris avec moi sera infiniment plus utile à la santé que Pau ou Cannes. [...] Je vous bénis »

23 juillet 1883 – Vernon - ADP

28 juillet 1883 – ADP

« Mon enfant,
Le Bon Dieu m'a fait cette grâce que la rancune m'est plus difficile que le contraire. Ici

d'ailleurs il n'y avait pas de place pour un tel sentiment, avoir eu de la peine du fait de quelqu'un ne suffit pas à lui en vouloir si ce quelqu'un n'a pas eu de tort envers vous, s'il a été l'occasion involontaire de la peine qu'il a éprouvée. Tout mon rêve serait d'obtenir de vous la réciprocité, mais je ne l'exige pas car je sais bien que les sentiments ne se font pas sur commande. Donc c'est une affaire enterrée, anéantie n'est-ce pas ? Maintenant il faut accorder à votre corps, à vos nerfs, et par là à votre esprit et à votre âme, ce repos qu'une tension de cinq mois consécutifs a rendu nécessaire. »
« Je vous bénis de tout mon cœur »

31 juillet 1883 – Louville - ADP

Lettre non datée – ADP

« Je vous dis, moi, que quand la communion est impossible, la confession en tient lieu et donne Jésus aussi bien que l'Eucharistie. »
« Je vous bénis, mon enfant »

14 août 1883 – Louville – ADP

« Ma fille, est-ce que nous sommes brouillés ? C'est vous qui êtes en retard, et cela ne vous arrive jamais par hasard. »
« Je ne puis m'arrêter à la pensée que ma dernière lettre vous ait blessée, ou alors il faut dire que l'ouverture la franchise, la confiance totale ne réussissent pas avec vous ; ce que je me refuse à admettre. J'aime mieux supposer que c'est ce que vous appelez l'accablement qui vous rend muette. En ce cas, faites de l'allopathie, je vous en prie, et parlez pour recouvrer la parole. [...] Je vous affirme que moi je ne suis pas changé, que j'ai le cœur tout grand ouvert et tout prêt à répondre au vôtre. Je ne vous prêche pas, je risquerai de tomber à faux. De grâce envoyez-moi le diapason. Je vous bénis de tout cœur. »

10 septembre 1883 – Louville - ADP

« Et dites moi que ma dernière lettre ne vous a pas fait de peine – si c'est vrai. Je vous bénis »
« PS : J'admire l'héroïsme d'Henri : je ne pourrais me résoudre à affronter un dîner de 11 curés »

Fragments de lettres non datées – ADP

« Je vous bénis, mon enfant, et demeure votre bien affectueusement dévoué »

Fragment : « Prenez les puces pour un cilice providentiel »

Fragment : « Ma bonne fille, je sens bien que vous êtes à bout de forces morales et fort à court de ressources spirituelles. Mais j'ai une telle foi dans la protection persévérante de NS sur votre âme, que je suis convaincu que »

21 octobre 1883 – ADP

« Je suis peiné de vos préoccupations pour Marguerite, mais bien plus encore du retour de ces accidents que [illisible] devait combattre : Marguerite s'en remettra, et vous, je vous voudrais tant mieux portante de corps comme vous l'êtes d'âme ! Je n'avais rien dit à Mme de B de semblable à ce qu'elle m'a prêté. Je lui avais dit comme à vous : ayez confiance : il sera reçu. J'avais été stupéfait de son numéro d'admissibilité (85), je savais qu'il baisserait au second degré, mais je ne croyais pas que ce fut d'autant. Cette brave mère, qui a une imagination très vive, m'a prêté ce qu'elle se disait à elle-même. Mais ces péchés là sont bien véniels chez les mères. Et puis, mon enfant, il faut que je vous dise que je suis en train de devenir maman moi même. Il me semble que c'est ce que NS me demande dans cette douce et chère retraite. [...] Ainsi quand vous allez revenir, n'ayez pas peur de moi, oh pas du tout ! Il n'y aura pas de quoi ! Et cependant comptez que je ne vous laisserai jamais dormir, et que je vous demanderai beaucoup de reconnaissances en action. [...] Je vous bénis, mon enfant »

août 1884 - ADP

26 novembre 1884 – Paris – ADP

« Quant à mon rôle extérieur, croyez bien qu'il ne me plaît pas plus qu'à vous. Mais j'ai une œuvre à défendre et la situation de 30 professeurs dont la vie est engagée dans cette œuvre. Je n'ai pas le droit de laisser passer ce qui nous fait du tort. Vous savez bien que mon goût serait de partager ma vie entre un ministère restreint, la prédication et le travail. Au lieu de cela je suis dans la lutte. Quand il faut s'y mettre j'y apporte de l'entrain, mais c'est avec plus d'entrain encore que je prendrai le chemin de la retraite si ce n'était pas une lâcheté. [...] Je vous bénis, mon enfant »

Lettre non datée – ADP

« Le moment est venu de soigner le détail, de perfectionner l'intérieur, d'acquérir l'égalité et

la douceur et l'abnégation, mais non pas tout d'un coup et avec *furia*, doucement au contraire et avec un progrès lent et continu, en dépit de quelques pas en arrière ou en zig zag que la faiblesse humaine vous fera faire inévitablement. [...] A bientôt ma fille. Oui, je vous ferai bonne part quand vous viendrez [...] »

« Je me retire de plus en plus de la confession des femmes, ce qui n'est pas pour vous déplaire. Il faut que tout tienne dans deux heures et demi par semaine. Aussi commencé-je à décourager l'essaim. Mais les hommes reprennent toute la place abandonnée par les femmes, et ce ministère très important n'est pas de ceux qui prennent peu de temps. Les jeunes gens ont une autre manière d'être absorbants. Avec eux la confession marche rondement, mais il faut causer de leur étude et être prêt à les suivre sur le terrain des discussions qui préoccupent leur foi.

Pardon de vous parler de moi, mais l'amitié se mêle si bien à la paternité quand je cause avec vous que j'ai laissé courir ma plume. Je vous bénis, mon enfant, et demeure votre bien dévoué en NS »

Jour de l'Assomption 1885 – Paris - ADP

13 septembre 1885 – Louville - ADP

« Faire du bien à vos filles, les reconquérir entièrement et ensuite les convertir à une meilleure intelligence de la vie chrétienne, voilà votre tâche, mon enfant. [...] Je veux plus que jamais servir votre âme. Je vous bénis de tout mon cœur. »

8 février 1886 – Rome - ADP

20 juillet 1886 – Saint-Claude - ADP

25 juillet 1886 – Saint-Claude – ADP

« Ce sentiment que vous fait éprouver la naissance de l'amour maternel dans le cœur de Marguerite est de ceux qu'une autre eut caché. Vous avez bien fait de le montrer parce qu'en lui faisant prendre l'air discrètement vous lui ôtez son âcreté. Songez mon enfant qu'il est bien heureux que l'amour maternel descende plus encore que l'amour filial ne remonte. C'est la loi providentielle qui assure le bien des petits, incapables de se suffire, en assurant le désintéressement des mères. [...] Je crois que Marguerite sera parmi les mères une de celles

qui resteront les meilleures filles et cela vous devra suffire. Le supplément de consolation, vous le trouverez en reversant votre trop plein sur Robert. Et vous devrez le faire sans scrupule : une grand mère n'a pas besoin de se substituer aux droits des parents, elle a ses droits à elle qui sont plutôt des droits de tendresse que des droits de gouvernement. »

11 août 1886 ? - Paris - ADP

« Mon enfant, si je voulais donner grand air à mon silence je vous dirais que j'ai voulu vous punir de n'avoir pas été gentille en me boudant après une lettre du 25 qui partait du cœur. Mais, bien que votre bouderie m'ait fait un peu de peine et que surtout le nom de Plombières n'ait éveillé en moi aucun remords aucun souvenir quelconque, cependant je mentirais si je vous donnais cette raison de mon silence, l'unique raison n'étant que l'affreux Paris [...] »

Lettre non datée – ADP

La lettre évoque le gendre de la marquise.

« Vous avez beaucoup fait pour pousser Marguerite doucement dans ses bras et, s'il pouvait le savoir, il devrait vous en être reconnaissant. Mais il ne le sait pas, il ne le saura jamais, il faudrait qu'il apprit en même temps combien sa femme a été lente à l'aimer, et il vaut mieux qu'il l'ignore. Dès lors il juge d'après ce qu'il voit et que voit-il ? Que Marg ne peut pas se passer de vous, qu'elle vous réserve ses meilleures tendresses ? S'il n'en souffrait pas un peu, il ne l'aimerait guère ; si, en souffrant, il ne vous en voulait un peu, il serait un ange ; or il est un gendre et vous êtes une belle-mère ce qui est une fâcheuse situation sociale aux dires de gens experts. J'en conclus que les choses vont à peu près aussi bien qu'elles peuvent aller, aussi bien qu'elles vont ailleurs et qu'à les vouloir les réformer on risquerait de les faire empirer. Je me trompe : il y aurait un moyen de les améliorer un peu, ce serait de gazer un peu votre passion pour Marg et votre absence de sympathie pour Armand.

Quel sermon ! J'ai fini, et je vous dirai maintenant toute ma satisfaction de la nomination d'Henry [...] Je regrette que vous ne m'ayez rien dit du tout de votre âme. J'attends une lettre de vraie fille à Louville très prochainement. Mais je vois avec bonheur que même sans consolation elle tient bon. [...] Je vous bénis, ma chère fille »

Fragment non daté - ADP

« J'approuve bien qu'on vous humilie, mais à la condition que vous accepterez l'ensemble du traitement tout entier, aussi bien dans sa partie rassurante et consolante que dans celle qui rabat l'orgueil. Il vous faut la paix et si elle ne peut entrer qu'à coups de bâton, soit. Je vous bénis, ma fille »

Deux feuillets non datés – ADP

« Une journée passée sans chercher Dieu est une journée perdue. Une journée passée à chercher Dieu, mais si l'on ne croit pas l'avoir trouvé, est précieuse à ses yeux. Je vous bénis mon enfant »

13 août 1887 – Paris - ADP

« Ce billet pour empêcher la prescription de silence. Je devrais vous appeler Madame la Marquise pour répondre au cher Monseigneur auquel je n'ai pas compris grand chose. Je reste le père qui vous bénit et qui va bientôt pouvoir vous écrire »

20 septembre 1887 – Cambray – ADP

« Mon enfant, quelle joie de recevoir ici, douze heures après mon arrivée, votre bonne, excellente, parfaite lettre ! La joie est d'autant plus grande que mon cœur commençait à souffrir de votre long silence. Décidément, nous aurons beau, l'un ou l'autre, jouer vis à vis de l'autre la comédie de l'indifférence, nous en serons pour nos frais et nous n'empêcherons pas qu'une vieille amitié très profonde, qu'un lien surnaturel très fort n'unisse nos âmes et ne fasse l'échange nécessaire entre elles. Du moins c'est ainsi que je sens. Et vous ? Jugez donc comme il m'a été doux de retrouver dans votre lettre l'accent de la confiance d'apprendre tant de détails sur tout ce qui vous touche, enfin et surtout de savoir que votre chère âme, comme une bouée légère, surnage pardessus tant de tempêtes et que l'amarre qui la retient à Dieu fait preuve de solidité. Eh bien, ma fille, la conclusion, il faut la tirer de vous-même. C'est une conclusion de confiance absolue, aveugle, filiale, tendre et forte envers notre Seigneur [...] Je vous bénis »

10 novembre 1888 – Louville – ADP

« Mon enfant : confiteor, mea culpa, mea maxima culpa. Mais vous ? Autrefois en pareil cas

m'auriez vous laissé aussi tranquille ?
Qu'y a-t-il donc de changé entre nous ?
Est-ce pour me punir de n'être pas allé à Lion ?
Ou bien êtes-vous morte, noyée avec tous les vôtres en haute mer sans qu'on se soit aperçu de votre disparition ?
Il est plus probable que vous ayez continué à vous laisser aller à l'accablement dont votre dernière lettre, si méchamment par moi laissée sans réponse, portait la trace et l'aveu.
Mais dans ce cas un petit appel de mon côté vous aurait un peu aidée à en sortir ou à le supporter.
Je vous en prie, prenez la plume.
[...] Je vous bénis, mon enfant. »

8 aout 1891 – Paris – AICP

22 août 1891 – ADP

« Ce que je vous dis depuis 23 ans : il faut servir Dieu avec la volonté, non avec le sentiment ».

25 septembre 1891 – Paris - AICP

« Je vais aller à Quimper pour *rater u*ne élection de sénateur le 6 octobre »

31 janvier 1891 – Paris – AICP

« j'ai un gros chagrin de vous en avoir fait »

6 octobre 1894 - AICP

31 juillet 1895 - ADP

24 août 1895 – ADP

« Malgré tout, ma fille, vous n'éviterez pas un mot de réplique, parce que je vois et sens clairement qu'une œuvre se fait en vous, décisive et salutaire…. »
« oui, vous êtes une nature ardente et fière, insatiable d'affection et de dévouement, et par là même également capable d'amour divin et d'idolâtrie. Votre jeunesse que Dieu a gardée pure vous a fait voir pourtant de près tous les excès que pouvaient entraîner l'idolâtrie des

tendresses humaines. Depuis votre rencontre avec Mgr d'O il y a 25 ans, Dieu vous dispute sans se lasser tous les entraînements de votre sensibilité et de votre amour propre. L'œuvre de votre affranchissement ne peut pas traîner plus longtemps. Il faut vous livrer à l'opérateur divin qui rompra par le fer et le feu vos liens de chair. »

30 août 1896 - ADP

août 1896 - ADP

1er septembre 1896 - ADP

7 septembre 1896 - ADP

8 octobre 1896 – AICP

Madame de Châteaurenard vient de perdre son mari.
« C'est donc consommé ! Vous êtes brisée, mais encore étourdie du coup. Que vous dire ? Vous avez fait généreusement votre devoir, vous n'avez cessé d'intéresser Dieu à vos angoisses, vous l'avez servi mieux que jamais ».

13 octobre 1896 – Louville - AICP

Mgr d'Hulst est gravement malade et s'est installé à Louville.
« Allez-vous rester à Paris ? »
« comment votre pauvre corps supporte-t-il la détente et la période d'épuisement qui suit nécessairement une tension pareille à celle qu'ont subie vos nerfs pendant quatre mois ? » ;
« mille choses à vos chers enfants ; je leur aurais écrit à chacun si l'écriture ne m'était pas si onéreuse »

17 octobre 1896 - AICP

« C'est affreux quand les discussions et les aigreurs viennent s'ajouter à la douleur »
« J'ai bien mieux que mon domestique totalement inutile et même que l'excellent M. Phalle qui me fatiguerait beaucoup. L'abbé Pisani est venu me surprendre, il me donnera tout le temps que je voudrais, il m'écrit mes lettres, me promène, me distrait ».
« Rien de nouveau dans ma santé. Etat stationnaire. »

Lettre non datée – AICP

« Les choses défendues aux Tertiaires sont celles dont déjà vous vous abstenez depuis longtemps ». Souligne l'originalité de sa démarche par rapport à son milieu : « Il y a peu de tertiaires de votre condition qui s'interdisent aussi rigoureusement les bijoux, le spectacle… »

VI Quelques billets de carnet en ligne

« La trace des mouvements par lesquels je ne suis plus à la place où j'étais tout à l'heure »

> Et ceci me conduit à une sorte de confidence: c'est que pour moi, le travail théorique, il ne consiste pas — et je dis ça non pas du tout par orgueil ou par vanité, mais au contraire par sentiment profond de mon incapacité — [il] ne consiste pas tellement à établir et fixer l'ensemble des positions sur lesquelles je me tiendrais et dont le lien (entre ces différentes positions) supposé cohérent formerait système. Mon problème ou la seule possibilité de travail théorique que je me sente, ce serait de laisser, selon le dessin le plus intelligible possible, la trace des mouvements par lesquels je ne suis plus à la place où j'étais tout à l'heure. D'où, si vous voulez, ce perpétuel besoin, ou nécessité, ou envie, ce perpétuel besoin de relever en quelque sorte les points de passage où chaque déplacement risque par conséquent de modifier, sinon l'ensemble de la courbe, au moins la manière dont on peut la lire et dont on peut la saisir dans ce qu'elle peut avoir d'intelligible.
>
> Michel Foucault, leçon du 30 janvier 1980 au Collège de France

Je fais le choix, dans les pages qui suivent, de proposer des extraits du carnet de recherche en ligne Hypothèses que je tiens depuis 2012. Ce carnet, intitulé « Acquis de conscience » a accompagné ma recherche depuis le départ et m'a aidée à la formaliser puis à la diffuser. Par ailleurs, j'ai pensé que le lecteur ou la lectrice de ma thèse apprécierait de trouver des traces de la construction de mon raisonnement. Il est cependant nécessaire de préciser un certain nombre de points formels : le format « billet de blog » n'a pas vocation, en théorie, à présenter une recherche achevée. Il est plus court, moins sourcé, et relève d'un autre régime d'administration de la preuve que le cœur du manuscrit. Les pages qui suivent sont donc à lire dans cette perspective : elles présentent des tâtonnements, des réflexions en cours, parfois des fausses pistes. De même, les sources ne sont pas toujours précisément citées, ni les citations toujours traduites. Il ne s'agit pas d'oublis mais plutôt de choix liés au format. Par ailleurs, le mode de lecture proposé ici ne recouvre absolument pas l'expérience du blog : il est bien sûr possible de naviguer directement sur http://consciences.hypotheses.org pour se rendre compte de l'environnement qui entoure le texte, des images, des renvois. Aucun des billets n'a été réécrit ou modifié.

J’espère que cette ouverture de mon atelier d’historienne permettra de prendre la mesure des pistes explorées, abandonnées, retenues, des écarts entre le manuscrit et les étapes du projet de recherche.

2 décembre 2012 – Rester dans le réel

Ces temps-ci, je dépouille un corpus de sources imprimées : une correspondance complète en trois tomes entre un prêtre et une femme noble, entre 1882 et 1912. Ces ouvrages sont au fonds ancien de la Bibliothèque Municipale de Lyon et font partie de la collection des Jésuites, qui comporte de nombreux documents utiles à ma thèse. Je suis plongée dans cette correspondance depuis près d’une semaine. Mobiliser des sources privées est un travail assez curieux: on passe des heures entières dans l’intimité des personnes. De plus, je « dépouille », c’est-à-dire que je lis en étant attentive à un certain nombre de questions posées au préalable : j’ai l’impression d’écouter ces personnages me répondre toute la journée. Je suis toujours surprise par mon état mental lorsque je finis la journée : impossible de retourner dans le monde réel sans sas de décompression. Je suis absorbée par la vie des correspondants, comme si je lisais un roman d’aventures. C’est à la fois passionnant et épuisant, car les rebondissements de la vie des uns et des autres ne doivent pas me faire oublier le but de ma lecture et les questions que je leur pose. Il est difficile de rester dans cette lecture « scientifique », difficulté qui naît de mes pratiques de lecture préalables : spontanément, je lis ces lettres comme je lirais des récits de fiction, et j’oublie les personnages réels. J’ai envie de lire d’un trait, de lire immédiatement la dernière lettre pour savoir comment « l’histoire » finit. La lecture-dépouillement est un véritable travail sur soi : j’apprends à me discipliner au quotidien. Lire la dernière lettre, c’est prendre le risque de n’étudier le reste de la correspondance qu’à l’aune de la fin de l’histoire. J’apprends à être patiente, à regarder les vies se construire au rythme où elles s’écrivent. C’est dans cet état d’esprit que j’ai terminé le premier tome vendredi : je suis rentrée chez moi contente d’avoir été efficace. L’année 1886 était prometteuse, et je réfléchissais à ce que je pourrais y trouver la semaine suivante. En attendant, je décide de reconstituer l’arbre généalogique de la correspondante, et je me promène sur les registres d’état civil d’Avignon. Et là, mon bel édifice de patience s’écroule. L’illusion de la fiction se dissipe en un instant, et la comtesse redevient une femme réelle.

Sur le registre des naissances, je trouve en marge la date de mort de son premier enfant : 1886.

J'ai beaucoup moins envie de lire la suite.

10 janvier 2013 – Comment naissent les idées ?

Si je m'éloigne quelque temps de la Vicomtesse d'Adhémar et de ses lettres à l'abbé Frémont, c'est parce que je ressens le besoin de rendre plus transparente ma démarche, et ses difficultés. Dans l'à propos du carnet, j'écrivais en août, comme un acte de naissance :

> Acquis de conscience. Pour partager les acquis de ma thèse sur la direction des consciences, les questionner et les enrichir par le dialogue.

Il me semble que je peux aujourd'hui revenir sur cette idée de « partage des acquis », car les quelques mois de recherche qui ont passé ont fait naître des réflexions par rapport à ce projet initial. Il est certain que des « acquis » ne se construisent pas en quatre mois (si tant est qu'on les construise un jour…)

Au fondement de mon projet de recherche, une intuition : l'étude de la pratique de la direction spirituelle me permet d'en savoir plus sur la société du second XIXe siècle, et plus particulièrement sur les rapports de genre et leur construction. Dans cette perspective, la question centrale est celle du pouvoir : de quelle nature est le pouvoir du directeur de conscience ? Comment l'exerce-t-il ? Sous quelles conditions ? Comment femmes et hommes s'en accommodent-ils ? Qu'est-ce que ce type de relation nous dit des représentations du masculin et du féminin que les protagonistes ont intégré ? Qu'est-ce que la pratique de la direction spirituelle « fait » aux mentalités du temps ?

De cette série de questions est né le besoin et l'envie d'en savoir plus.
Mais ce besoin d'en savoir plus ne nous dit rien sur la façon d'en savoir plus.
On m'a dit récemment : « Quand tu auras bien entamé la bibliographie, il faudra dépouiller

les archives, mais ça, tu sais faire, tu l'as appris ».
Ouille.
Oui, j'ai appris. J'ai appris des techniques pour faire « parler » une source, pour la critiquer. J'ai appris qu'un historien a des règles à respecter quand il prétend produire un savoir [2]. Mais tout cet apprentissage nous laisse bien démuni quand on doit commencer à poser ses propres questions.
Cela tient peut-être à mon objet d'étude, qui a été très peu questionné. Mais je pense que la cause de ce vertige est plus profonde et se résume finalement à la question suivante : comment naissent les idées ?

C'est-à-dire : comment, d'une foule de documents de toutes sortes, émergent les idées neuves qui sont au cœur de nos découvertes ?
Je crois que c'est un véritable problème inhérent au début de toute recherche. Alors, plutôt que de présenter les « acquis » de ma recherche, je préfère aujourd'hui évoquer le long chemin qui mènera à leur formation.

J'ai donc commencé par lire, par lire beaucoup. Ma bibliographie est très variée : histoire religieuse, histoire du genre, histoire des femmes, histoire sociale, littérature, sociologie, anthropologie, science politique… J'absorbe des masses d'informations venues de lieux disciplinaires et de traditions multiples. La lecture des sources occupe une autre partie de mon temps ; pour cela, je pioche dans diverses boîtes à outils : j'emprunte des éléments à la psychologie, à la sociologie, à l'analyse du discours, à la philosophie aussi. C'est une première difficulté : comment lire des sources sans savoir exactement quelles questions poser ? C'est vouloir peindre sans pinceaux ni peinture.

Ce va-et-vient permanent entre la source et les lectures est une des solutions que j'ai trouvé pour forger mes outils. Je pressens que cela commence à fonctionner, mais c'est un processus très lent. Par exemple, j'ai lu récemment Ethique protestante et esprit du capitalisme, et les relations qui peuvent exister entre les principes spirituels et l'existence quotidienne se sont subitement éclairées. Cependant, mon esprit lutte pour en extraire un élément directement applicable à mon objet de recherche, malgré la conviction intime que je suis au cœur de mon sujet. J'entrevois l'apport extrêmement riche que cette lecture pour ma thèse, sans parvenir à mettre consciemment le doigt dessus. Pour d'autres lectures, cesser de chercher a été la solution : plusieurs semaines plus tard, j'ai relu un texte et *eureka* ! Mon cerveau avait établi

la connexion entre l'outil et le matériau.

L'ensemble de ce processus de construction de liens et de passerelles est lent et laborieux, et j'ai l'impression qu'il échappe en grande partie à la conscience. Cette dimension « passive » est assez difficile à admettre, d'autant qu'elle ne correspond pas à l'image de l'historien-artisan travaillant à son établi. C'est pour cela que la tenue d'un journal de recherche est essentielle pour moi: l'écriture régulière de bribes d'idées, nées du croisement des lectures et du murmure des sources, permet de garder en mémoire toutes ces petites traces qui, un jour, feront peut-être naître la grande Idée.

10 mars 2013 – La mesure de la liberté

Après un mois d'absence, il est temps de revenir à l'écriture hebdomadaire sur ce carnet.Pour ces retrouvailles, je vous propose de clore la série de billets sur la Vicomtesse d'Adhémar et son directeur spirituel l'abbé Frémont. Il est l'heure de dresser un modeste bilan de cette série qui s'achève. Rappelons l'interrogation initiale :

> Dans cette série de billets, j'aimerais évoquer ces figures d'hommes qui gravitent autour des épistolières : quels pouvoirs cherchent-ils à exercer ? Quelle en est l'image donnée par les femmes dans les lettres à leur directeur ? Quelles attitudes adoptent-elles face à la multiplicité des injonctions qui pèsent sur elles ? Quel est le poids du directeur spirituel au sein de ces pouvoirs masculins ?

Si la montée en généralité s'avère toujours périlleuse à partir d'une monographie, il faut s'y essayer tout de même. Quelles pistes de réflexion pouvons nous tirer de la correspondance de la Vicomtesse d'Adhémar ?

Tout d'abord, cette correspondance souligne la richesse des lettres de direction en tant que sources : le manque d'intérêt des historiens pour ces documents me laisse perplexe. Peut-être que cela tient au fait que ce sont des lettres « religieuses », ou perçues comme telles. Pourtant, ce matériau permet d'aborder les thématiques les plus diverses : l'histoire du couple, des sexualités, des associations, du féminisme catholique, de la famille, des élites, et bien entendu des spiritualités et dévotions. La Vicomtesse d'Adhémar prend la plume pour évoquer sa foi

et sa conscience, mais bien plus souvent pour parler de son quotidien, de ses lectures, de ses enfants, des événements politiques. La question religieuse ne constitue que le cadre, la légitimation de l'échange. Les lettres de l'abbé Frémont nous montrent une carrière en construction, ses intrigues et ses difficultés ; les réponses aux questions posées par sa dirigée aident à comprendre sa perception du masculin et du féminin, les fondements de cette perception et ses effets dans sa relation aux femmes et aux hommes de son entourage. Il me semble également que ce type de source serait utile pour une histoire des masculinités, encore très peu développée en France. Nous n'avons pas l'habitude de solliciter les papiers personnels des hommes inconnus, considérant que l'essentiel de leur vie est dans les affaires publiques.

L'histoire du genre aurait beaucoup à gagner à se pencher de plus près sur ces écrits d'hommes, qui déjouent la polarisation classique homme/sphère publique – femme/sphère privée, par ailleurs critiquée depuis longtemps. Les lettres d'hommes dirigés que j'ai pu consulter m'ont poussée à complexifier ma compréhension des catégories de « masculin » et « féminin », tant elles apparaissent fluides et changeantes sous la plume masculine.

Cette correspondance m'a aussi fait prendre conscience d'un questionnement central de ma thèse : le pouvoir et la liberté. J'oscille entre deux manières d'envisager les situations.

On peut considérer que la direction de conscience est une pratique qui offre un espace de liberté aux femmes. La Vicomtesse d'Adhémar trouve dans l'abbé Frémont un confident autorisé et légitime, à qui elle peut parler de tout ce qui lui tient à cœur, jusqu'au plus intime. Elle aborde avec lui des sujets qu'elle ne pourrait pas aborder en société, car ce serait malvenu : la politique, par exemple. J'ai trouvé de nombreuses allusions aux critiques de son entourage vis à vis de son intérêt pour ces sujets. Elle trouve aussi dans son directeur un soutien dans des initiatives désapprouvées par son mari. En définitive, la direction spirituelle est un espace où elle peut affirmer une identité différente, à l'abri des contraintes et pressions sociales. D'autre part, le lien avec le directeur spirituel affaiblit l'autorité que d'autres hommes exercent sur elle (son époux et son confesseur, comme on l'a vu). On serait alors dans une perspective de « christianisme tactique » pour reprendre les termes de Linda Woodhead :

> Les pratiques religieuses tactiques se développent donc et prospèrent dans des espaces réservés aux femmes, qui bénéficient de la protection d'une religion dominée par les hommes, tout en échappant à un contrôle direct. Ces groupes ne peuvent jamais s'affranchir entièrement de l'autorité religieuse parce que leur existence même en dépend.

La Vicomtesse d'Adhémar développe ces « pratiques religieuses tactiques » :

> Des études ciblées continuent de montrer comment les femmes utilisent le christianisme d'Église à des fins souvent très éloignées des intentions et des enseignements de la hiérarchie officielle, dominée par les hommes.

Le cadre de la direction de conscience apparaît largement détourné au profit d'échanges dans lesquels le progrès spirituel n'est plus qu'un objectif mineur. Dans cette perspective, le concept « d'agentivité » ou *agency* m'est très utile pour étudier la marge de manœuvre des individus dans un système contraint. Ici, la créativité des femmes les pousse à construire des espaces de liberté à l'intérieur même des systèmes d'autorité qui pèsent sur elles. C'est peut-être là que réside une des explications à la question posée par Buerman et Van Osselaer dans un article extrêmement riche :

> Why did women continue to be attracted by a form of Christianity which had such a conservative influence on society in Europe and which was a decisive factor in the preservation of the patriarchy ?

Cela ne doit pas faire oublier que ces libertés ne sont que des libertés relatives, dans le sens où tous les choix ne sont pas possibles. Si la Vicomtesse joue de sa proximité avec son directeur spirituel pour évoquer avec lui les difficultés de sa vie conjugale, il n'est jamais question pour elle d'en changer le schéma. Elle en reste à l'épanchement, et l'abbé à l'empathie. C'est là que l'on rejoint l'autre pôle de ma réflexion : la direction spirituelle est une pratique qui, à bien des égards, renforce le patriarcat en légitimant les rôles de genre et les hiérarchies.

Le directeur de conscience détient un pouvoir qui l'autorise à donner des conseils précis, qui doivent être suivies par le/la dirigé-e. Il exerce une forme de contrôle sur les consciences et les corps : c'est toute la croisade de Michelet dans *Du prêtre, de la femme, de la famille*. Une des questions de ma thèse est de peser ce pouvoir du clergé sur les femmes, au delà des fantasmes des anticléricaux. Dans la correspondance qui nous intéresse, il me semble que ce pouvoir est réel : la Vicomtesse applique les préceptes que lui donnent son directeur, aussi bien en ce qui concerne ses lectures que l'attitude à adopter vis à vis de son mari et de ses

enfants. C'est pour cela que l'on peut considérer que le christianisme est aussi « consolidateur » :

> Une religion peut tout d'abord contribuer pleinement à l'ordre sexué existant et servir à reproduire et à légitimer l'inégalité entre les sexes, pour ses membres ou ceux qui se placent dans son orbite (religion « consolidante »)

Les échanges entre l'abbé et la Vicomtesse doivent aussi être lus dans cette perspective. Le discours du directeur spirituel vise toujours à justifier ou expliquer l'ordre établi, jamais à le questionner. On trouve également une insistance sur les rôles que chacun doit respecter, rôles voulus par Dieu.

> 30 juin 1885
> Ne fatiguez pas votre imagination à vous demander ce que Dieu pense de vous ni quel sera votre avenir ; votre cœur maternel doit vous servir ici de base (…) Ne songeons, nous, qu'à jouer noblement le rôle qui nous est échu ; vous, Madame, en aimant votre mari et vos enfants.

Cette vision est très largement partagée par les contemporains, qu'ils soient religieux ou non. Cependant, contrairement aux laïcs, les directeurs de conscience ont les moyens de peser directement sur les activités et les mentalités des femmes et des hommes qu'ils guident. Leur discours conservateur se double d'un contrôle du quotidien des femmes. C'est cela qui nous autorise à parler de « religion consolidante » pour évoquer le catholicisme de la seconde partie du XIXe siècle.

Dans cette perspective, intégrer le fait religieux paraît indispensable à toute étude qui viserait à comprendre l'évolution des rôles genrés et des modèles de masculinité et féminité. Il faut parvenir à tenir ensemble deux approches : la religion ouvre des espaces de liberté aux femmes, mais elle est aussi un vecteur de conservation des inégalités de genre :

> La religion influence non seulement les comportements culturels mais détermine les possibilités offertes aux femmes et les contraintes qu'elles subissent, mesurables à la proportion de filles parmi les enfants scolarisés, le taux d'alphabétisation des femmes adultes, le recours à la contraception, l'indice de développement lié au genre du PNUD, les débouchés professionnels des femmes et leur présence dans la représentation parlementaire, par exemple.

14 mai 2013 – De la réflexivité en contexte d'études religieuses

Robert A. Orsi est un chercheur américain spécialisé en « Catholic Studies ». Je voudrais partager ici quelques-unes de ses réflexions stimulantes, et notamment celles qu'il développe dans sa contribution à un ouvrage collectif de ma bibliographie. Elle s'intitule « Snakes alive : resituating the moral in the study of religion ». A partir de l'étude de Dennis Covington sur les charmeurs de serpent, il identifie un problème qu'il juge spécifique aux études religieuses :

> [It] has always been organized around a distinct and identifiable set of moral values and judgments.

Cet ensemble de valeurs morales est implicite, informulé. Il estime donc qu'un travail particulièrement approfondi de réflexivité est nécessaire, lorsqu'on s'intéresse à la religion.

> Before we practitionners of Religious studies can introduce moral questions into our approach to others's people worlds, we must first excavate our hidden moral history.

Il souligne que nous avons les plus grandes difficultés à étudier la religion sans identifier de « bons » ou des « mauvais » aspects ; notre tendance naturelle est de réfléchir à partir d'une hiérarchisation des manifestations du religieux. Notre regard est normatif : : « we may not know what religion is, but at least we can say with certainty what bad religion is, or what religion surely is not. »

Cela se traduit par exemple par une tendance des études religieuses à dire « nous » et « eux », à se placer implicitement dans le camp du progrès et/ou des « bonnes pratiques » religieuses, en opposition à ce qui relèverait de la barbarie. Les études religieuses sont traversées par cet « impératif moral » qui établit ce qu'est la « vraie religion », définition qui disqualifie toutes les formes qui ne s'intègrent pas à la définition initiale. Pour lui, cette définition bride considérablement la recherche: la religion serait rationnelle, respectueuse des personnes, non cœrcitive, mûre, mystique, compatible avec la démocratie, monothéiste… Tout se passe comme si les chercheurs s'intéressaient d'abord à des idéaux plutôt qu'au fait religieux : « by inscribing a boundary between good and bad religions at the very foundation of the field, Religious Studies enacts as important cultural discipline. There is no end to human religious creativity. ». Ce travail de catégorisation est véritablement problématique puisque Orsi estime

que le champ du religieux est justement celui qui brouille les frontières habituelles.

Il évoque une autre règle largement partagée :

> Scholars of religion are trained to keep their own lives, values, and, above all, religious understandings out of their research.

On se pense capable de mettre à distance nos valeurs, nos vies, nos croyances, au point de ne pas ressentir la nécessité d'en parler, de mettre au jour la situation de notre discours. Cela m'a immédiatement évoqué la situation de l'histoire religieuse en France : la plupart des historiens du catholicisme ont longtemps été eux-mêmes catholiques et engagés ; mais cela relevait du non-dit. Les choses commencent à évoluer : le passionnant ouvrage de Guillaume Cuchet, récemment publié, contient plusieurs développements sur la place à accorder à ses propres croyances lorsqu'on travaille sur le catholicisme. Il réfléchit sur les différentes attitudes à adopter vis-à-vis de soi :

> En avoir été et en être sorti sans amertume.
>
> En être avec humour et distance.
>
> N'en avoir jamais été mais avoir suffisamment d'empathie et d'imagination pour pallier cette lacune.

Il conclut :

> L'identité en soi ne me paraît pas être un problème, pourvu qu'elle ne soit pas trop réactive ou virulente. (…) Les outsiders complets sont assez rares dans le milieu mais ils existent, et ils pourraient bien se multiplier, à l'avenir, avec la montée des générations 'post-religieuses'.

Parler clairement de nos systèmes de valeurs ouvre la voie à la reconnaissance du caractère situé de notre discours.

> There is no essential, singular truth, only situated truths. Both understand the scholar herself to be situated a particular cultural location that fundamentally shapes her vision, and both place passion and commitment at the center of research methodology and pedagogy.

Le nouveau défi serait d'arrêter de travailler avec la catégorie « autre » (« otherizing »), d'aller au-delà. Il suggère ainsi que nous devons nous défaire de nos repères qui agissent comme des sécurités morales sur nous, et que nous devons aller vers ce qui nous déstabilise, prendre des risques. Le stress et le dégoût peuvent être utilisés comme pivots de la réflexion :

> The challenge becomes then to set one's own world, one's own particular reality, now understood as one world among many possible other worlds, in relation to this other reality and to learn how to view the two in relation to each other, moving back and forth between two alternative ways of organizing and experiencing reality. The point is not to make the other world radically and irrevocably other, but to render one's own world other to oneself as prelude of new understanding of the two worlds in relationship to each other.

16 août 2013 - « Troublée, agitée, ne vaut-il pas mieux écrire ? »

Mon corpus de thèse est composé de lettres et de journaux personnels. Ce corpus n'est pas encore clairement défini dans mon travail : j'ai besoin de lire beaucoup de sources, rapidement, avant d'arrêter ce que je pense étudier minutieusement et longuement. Ce brassage me permet de commencer à établir des comparaisons, de déceler les motifs narratifs que les personnes mobilisent lorsqu'elles parlent d'elles. Ce travail préparatoire est très important : cela m'autorise à déterminer ce qui correspond à une norme dans la façon de se dire à son directeur de conscience (les lieux communs de l'expression de soi, si vous préférez). Ensuite, je peux essayer de mesurer les écarts, et les réappropriations de ces lieux communs. Le propos de ce billet n'est pas de présenter un écart à la norme mais plutôt de partager mes réflexions sur l'un de ces « lieux communs » de l'écriture de soi dans les lettres de direction de conscience : le « discours de la souffrance ».

Au fil de mes lectures, j'ai été frappée par la récurrence de cette « façon de se dire » : pour parler d'elles, les épistolières mobilisent sans cesse ce registre de la souffrance morale et physique. Elles écrivent leur souffrance en des termes particuliers, au premier rang desquels on trouve les mots « chagrin », « peine », « tourment ». Certaines expressions reviennent très régulièrement. J'ai essayé de réfléchir aux raisons pour lesquelles ces femmes ont adopté ce qui apparaît bien comme un *topoi* de l'écriture de soi.

Une première explication, la plus évidente, est celle qui me convainc le moins : les bourgeoises de la seconde partie du XIXe siècle auraient été particulièrement sujettes à la dépression et à la maladie, ou en tout cas particulièrement sensibles à la douleur. Il faudrait voir du côté de l'histoire de la médecine, et particulièrement l'histoire de la souffrance, puisque l'on sait que les émotions ont une histoire. Il est très difficile de comprendre l'état

nerveux exact des correspondantes tant celles ci semblent se glisser dans ces « lieux communs » de l'expression de la souffrance.

Une deuxième piste me semble plus suggestive : plutôt que de me demander si cette souffrance exprimée partout était réelle, j'ai cherché à retourner le problème et à partir d'un constat : si ces femmes parlent de leur douleur, c'est que cette forme d'expression doit avoir un rôle, quelque soit la réalité de l'émotion ressentie. Quel rôle a pu jouer ce discours de la souffrance dans la relation avec le directeur de conscience ?

Il faut dès lors réfléchir au contexte et aux normes de comportement qui pèsent sur ces femmes bourgeoises du second XIXe. Il est nécessaire de mobiliser ici la question du genre, puisque ces normes de comportement sont sexuées. Dans l'univers des élites catholiques françaises de cette époque, l'éducation des femmes vise à leur inculquer un certain nombre de valeurs : simplicité, effacement, humilité, modestie en tête. Cet effacement concerne la personnalité mais aussi le corps : les discours éducatifs visent à gommer chez les jeunes femmes tout orgueil, tout intérêt à soi. Parler de soi, accorder de la valeur à son moi intime, revient à transgresser ces normes. En parallèle, une forme de dévotion christocentrique met alors l'accent sur les souffrances du Christ, invitant les catholiques à faire de leurs peines un moyen privilégié d'accès à Dieu.

> Abbé B, vers 1880. S'il y avait quelque chose de meilleur que la souffrance, ne l'eut il pas donnée à son Fils, à la Sainte Vierge, aux Saints ? Apprenez, ma chère enfant, la route du Calvaire si vous voulez aller à Jésus.

Selon ces deux perspectives, j'ai envisagé sous un angle différent la récurrence du discours de la souffrance dans les correspondances de direction.

En se replaçant dans le contexte de la correspondance de direction de conscience, on comprend que le discours de la souffrance a un rôle spécifique dans le déclenchement de la démarche épistolaire. De nombreuses femmes commencent la lettre à leur directeur par un paragraphe qui vise à justifier l'acte d'écrire. C'est donc en tête de lettre que viennent se placer ces passages.

> Mme R., 1911. Très tourmentée, depuis quelques temps, je me suis décidée à faire parler mon cœur ! Lisez ces lignes, je vous en supplie, elles vous diront mon chagrin.
>
> Mme L., 1908. Mon père je viens encore vous dire mes peines car j'ai particulièrement besoin en ce moment de venir trouver un refuge près de votre bonté. Jamais je n'ai tant

> souffert. Ma vie devient de plus en plus dure. Rien ne me détend plus, je suis mal dans ma vie comme quelqu'un qui a mal partout et qui ne sait plus comment se tourner. C'est une torture, je vous jure que c'est la vérité.

Ce besoin de justification s'explique par les refus répétés des directeurs de conscience d'entrer dans des relations épistolaires trop denses, leurs journées étant déjà très chargées ; la mobilisation du discours de la souffrance permet de souligner l'exceptionnalité de la situation, qui autorise à écrire alors même que le directeur ne le souhaite pas.

> Mgr B., 1907. A peine ai je le temps de lire toutes les lettres que je reçois. Quant à y répondre, celles qui exigent une réponse immédiate suffisent à me prendre le temps qui me reste. Je n'aurais donc aucun espoir de pouvoir vous diriger par correspondance.

Il me semble cependant que la souffrance n'est pas seulement un moyen de justifier l'écriture de la lettre ; elle est aussi un moyen de justifier le fait de parler de soi. La souffrance rend l'évocation de soi acceptable, et agit comme une barrière au reproche éventuel d'orgueil et de complaisance à soi. Elle autorise à se dire. Je trouve là des similitudes avec l'évocation du physique dans les journaux personnels : on ne parle de son corps que lorsqu'il est souffrant. Cela conduit parfois les dirigées à traiter de petits maux quotidiens comme de souffrances extrêmes, ce qui mène à des situations cocasses. Pour justifier la lettre qu'elle écrit à son directeur, voici que l'une des correspondantes se plaint… d'un rhume ! Et l'abbé répond en l'invitant à offrir pour la rémission des péchés « Les privations qu'il <lui> impose du côté du goût et de l'odorat » !

Une fois de plus, cela invite à réfléchir à la créativité des acteurs lorsqu'ils sont face à des choix limités ; dans ce contexte, intégrer pleinement les valeurs du modèle éducatif auraient signifié faire silence complet sur soi et ses émotions. Comment concilier cela avec le désir de se raconter, d'évoquer ses hésitations, ses questions intimes ? Cela reste une hypothèse de travail, mais il semblerait que certaines femmes aient trouvé une solution. Le discours de la souffrance offre la possibilité de s'ouvrir un espace de parole au sein d'une pratique dont ce n'est pas la vocation initiale. En investissant pleinement la seule modalité d'expression autorisée, elles ont pu construire des espaces d'expression à l'abri de tout soupçon.

14 novembre 2013 - « Après avoir terminé la lecture de cet écrit, vous saurez tout »

J'avais déjà évoqué les difficultés d'utilisation des sources imprimées. J'ai beaucoup réfléchi à l'emploi que je pouvais faire de ces documents. Après tout, être capable de faire feu de tout bois est un des défis de l'historien.

Je me suis plongée dans les biographies dites « édifiantes ». Ce sont des ouvrages qui relatent la vie de femmes particulièrement pieuses que l'on veut donner pour modèle à un lectorat catholique. Ces « vies » sont le plus souvent rédigées par des prêtres (parfois même le confesseur de la personne en question) et publiées par des éditeurs catholiques. Ces livres connaissent un grand succès à partir des années 1880. Le schéma narratif est sensiblement le même dans tous les ouvrages. On nous raconte d'abord la naissance de la petite fille dans une famille extrêmement pieuse ; ensuite vient la description des signes de la précocité spirituelle de l'enfant. Les chapitres suivants sont consacrés à l'éducation reçue, à la première communion, puis à l'entrée en religion qui peut prendre diverses formes : entrée dans un ordre ou choix d'une vie religieuse dans le monde. Le récit s'attarde longuement sur les multiples épreuves que l'héroïne traverse avec la plus grande des sérénités. Elle offre ses souffrances spirituelles et physiques à Dieu pour le salut des âmes. La mort est accueillie avec joie car elle est synonyme d'une nouvelle naissance à Dieu. Voilà, à grands traits, les grandes étapes de ces biographies qui sont toutes produites selon le même modèle. Elles tracent le portrait de la femme catholique idéale qu'elle soit mariée ou non ; dévouée à ses devoirs, elle est capable du sacrifice permanent d'elle-même dans la joie et l'abnégation. Toute entière tournée vers la piété, elle se soumet aux décrets divins au point de souhaiter la souffrance comme signe d'élection.

La forme de ces récits est toute aussi normée que le fond. Nous avons d'abord une introduction qui vise à éclairer les logiques de publication et met en valeur le caractère édifiant de l'histoire que l'on va raconter. L'auteur — qui est aussi le narrateur — relate la vie de l'héroïne tout en insérant de larges passages… des écrits de la femme en question. Le narrateur donne un extrait d'une lettre ou du journal intime puis commente en cherchant à mettre en valeur les qualités de celle qui écrit.

Quelques mots maintenant de la biographie à laquelle j'ai consacré mon après-midi. Elle s'intitule « Une âme eucharistique » : c'est un titre qui a été donné à plusieurs de ces biographies. Il y aurait tout un billet à écrire sur les titres choisis qui pointent « la » vertu pieuse de la personne. Cette « âme eucharistique » est Lucie Abadie (1869-1928). C'est la fille d'une institutrice du Gers, devenue directrice d'une institution éducative pour jeunes filles, et d'un géomètre. On apprend que tous ses parents sont des « chrétiens sans peur ni reproche ». Jeune femme d'une remarquable intelligence, elle est reçue première à tous les examens qu'elle passe jusqu'à son brevet d'études qu'elle obtient à seize ans. Elle perd ses deux parents en 1891 alors qu'elle a vingt-deux ans. Elle trouve une place d'institutrice dans une famille noble mais choisit finalement de rentrer dans son village où elle fonde une œuvre d'adoration au Saint-Sacrement. Le récit insiste sur les grâces particulières que Lucie reçoit de Dieu : des visions, des entretiens avec Dieu, des extases. La première partie de l'ouvrage est une présentation détaillée de sa vie ; la seconde, plus conséquente, est constituée des écrits de Lucie commentés par le narrateur. On apprend dès la page 8 qu'elle a tenu un journal intime mais l'essentiel des écrits cités est extrait de « mémoires », c'est-à dire le récit de sa vie adressé à son directeur de conscience sur une centaine de feuillets.

Depuis que j'ai une idée des manipulations subies par les textes dans ce type d'édition, je cherche en priorité les réécritures et les coupes. Dans le cas de la biographie de Lucie Abadie, il a d'abord fallu distinguer les différentes voix.

Dans les écrits cités, Lucie s'adresse à son directeur :

> O mon père, pour la gloire de Dieu dont la charité recherche, attire et transforme les plus viles créatures, je veux vous faire descendre dans le fond de mon cœur et livrer à votre examen les mystères de l'action de l'amour divin en moi. (p.67)

Mais elle parle aussi de lui à la troisième personne alors même que le feuillet lui est destiné :

> L'admirable patience de mon Directeur que ma résistance si longue [à écrire sa vie] et si opiniâtre n'a pu décourager, ont triomphé de ma résolution. (p. 29)
>
> Devenues ma devise, ces paroles, sur lesquelles je reviendrai plus tard, éclaireront les moindres détails de ma vie dont mon Père spirituel me demande un scrupuleux récit. (p.32)
>
> Au premier jour du mois de mai 1888, mon Directeur, répondant au vœu le plus ardent de mon âme, me permit une communion dans le courant de la semaine. (p.74)

Enfin, nous retrouvons les commentaires et notes du narrateur.

Ce changement de personne à l'intérieur des écrits de Lucie, alors même qu'il s'agit visiblement du même texte, m'a intriguée. J'ai relevé systématiquement les passages où, brusquement, elle passe de l'adresse directe à la troisième personne. Ils apportent tous une précision concernant l'obéissance au directeur spirituel : ils sont tous là pour rappeler que Lucie a suivi ses conseils et que ses actions étaient le fruit de ses décisions.

Je pense que ces passages ont été ajoutés aux écrits de Lucie Abadie : il convenait de montrer que la prise de plume de la jeune femme n'était pas de son initiative. Pour construire ce modèle de vie édifiante, il fallait aussi mettre en scène l'obéissance absolue aux ordres du directeur spirituel. Cet aspect devait manquer dans le texte initial, aussi a-t-on jugé ces ajouts utiles. Il est d'ailleurs fort probable que ce soit le directeur lui-même qui s'en soit chargé afin de rendre l'ouvrage plus recevable. Cette insistance sur l'obéissance de Lucie est aussi à relier au contenu de ses écrits : elle y décrit sa vie mystique. C'est un enjeu central dans les relations qui se nouent entre directeur spirituel et dirigé·e . Lorsqu'une femme raconte des extases et des visions, seul le directeur possède la légitimité qui permet de les qualifier de « mystiques » et de considérer que ce sont des grâces qui émanent de Dieu et non pas de l'imagination. Cela explique la prudence extrême avec laquelle les éditeurs manipulent en général les écrits des mystiques : il convient toujours de rappeler leur soumission à leur directeur et, en conséquence, le contrôle que l'Eglise exerce sur elles en dépit de leur union privilégiée à Dieu. Pour mettre en scène la mystique, il faut donc mettre en scène la soumission au directeur : c'est ce qui se produit dans le récit de la vie de Lucie Abadie.

Il faut donc avancer avec prudence dans le texte. Je me suis ensuite attaquée au contenu. J'use du terme « attaquer » volontairement : ce sont des écrits extrêmement répétitifs que je trouve difficiles à lire. Je partage le constat de Philippe Lejeune dans *le Moi des demoiselles* :

> 15 décembre 1991
>
> Problèmes des journaux spirituels : je peine à les lire, ou plutôt à les survoler. Même problème avec les biographies exemplaires dans lesquelles ils sont souvent sertis. Je n'arrive pas à croire qu'on ait pu sérieusement écrire tout cela, et le consommer… J'ai parlé, dans un moment d'exaspération, de langue de bois. D'autres fois, je suis convaincu de mon indignité, et je vois cela plutôt comme une algèbre. Dieu, Incarnation, Trinité, *etc*., me semblent simplement être une série de x, y ou z. Il y a des gens qui arrivent à communiquer entre eux par cette algèbre, langage tout à fait abstrait mais efficace qui gouverne leur rapport aux autres, à eux-mêmes et au monde. Moi je n'y vois goutte, et tout finit par me sembler, comme à la fin des équations, égal à zéro. Alors que j'arrive à m'intéresser à des gens qui notent la couleur du ciel, ou leur emploi du temps de la journée…

C'est la démarche de Claude Langlois qui m'a redonné goût à l'étude de ces textes que j'avais mis de côté. Dans sa volonté d'historiciser les écrits de Thérèse Lisieux, il ouvre la voie à la construction d'une approche historienne des discours des mystiques du XIXe siècle. Il a montré que Thérèse de Lisieux était une véritable écrivaine capable de stratégies littéraires très raffinées. Il n'est pas question pour moi de voir en Lucie Abadie un personnage de l'ampleur de Thérèse de Lisieux. Par contre, je postule que cette femme, lorsqu'elle écrit ses extases mystiques, développe également des stratégies ne relèvent pas de l' « écriture au fil de la plume » et « naïve » qu'on nous présente dans l'introduction et les notes.

Lucie aurait été contrainte à écrire sa vie – le narrateur commente le discours qu'elle tient.

> Au Directeur qui lui a été donné, dit-elle, par Dieu lui-même, elle ne communique qu'à demi ce qui se passe dans son âme, et encore, en se faisant violence. Ce n'est que plus tard, sur ses instances réitérées, entre les années 1893 et 1896, qu'elle se décidera à en écrire quelque chose. (p. 11-12)
>
> Vous désirez un récit complet, consciencieux : avec l'aide de Dieu, je vous le livrerai, heureuse de vous permettre de pénétrer dans l'âme de mon âme (…) A votre tour, mon Père, pardonnez moi ma résistance dont Dieu connaît les motifs, et daignez bénir les premiers efforts d'une volonté trop longtemps rebelle. (p. 34)

Lucie aurait donc longtemps refusé d'écrire sa vie intérieure, par modestie, pudeur et absence de goût de l'écriture. Cette résistance vaincue, elle aurait alors décidé de raconter au fil de la plume les grâces reçues par Dieu dans le but unique d'aider son directeur dans le travail de discernement de son âme. C'est le discours officiel. Pourtant, vous vous souvenez qu'il est fait mention d'un journal intime, ce qui montre une pratique familière de l'écriture. Par ailleurs, Lucie ne semble pas écrire au fil de la plume mais au contraire avoir réfléchi à un plan bien particulier d'organisation de son propos. Les feuillets comportent même une sorte « d'introduction » dans laquelle elle précise le projet d'écriture et la façon dont le directeur (ou le lecteur ?) doit lire :

> Si je parle, tout d'abord, de l'une des faveurs dont je suis redevable à mon céleste époux, c'est que je trouve, dans le double cri sorti du Cœur de mon Jésus, l'explication parfaite de mon existence entière. Devenues ma devise, ces paroles, sur lesquelles je reviendrai plus tard, éclaireront les moindres détails de ma vie dont mon Père spirituel me demande un scrupuleux récit. Et je vous livrerai ainsi, mon Père, les secrets les plus intimes de mon âme. Et je soulèverai devant vos yeux, dont je ne veux pas éviter l'examen, le voile qui a dérobé, jusqu'à ce jour, à tout regard humain, les replis intimes de mon cœur. Après avoir terminé la lecture de cet écrit, vous saurez tout. Sans doute, vous connaissez déjà l'histoire de mes chutes et de mon amour. Confident de l'une, guide et lumière de l'autre, vous avez vu la noirceur de la première comme vous avez du sentir les célestes ravissements de la seconde. Seuls, les incidents de ma course dans la voie de la souffrance vous sont inconnus. (p. 33)

Elle opère un découpage de sa vie en plusieurs parties : son enfance, son éducation, la rencontre avec son directeur, puis les différents épisodes mystiques qu'elle connaît. Elle va bien au delà des attentes de son directeur là où il demandait probablement, comme d'autres, un retour sur les principales étapes de sa vie spirituelle. Je ne pense pas que ce découpage ait eu lieu a posteriori mais bien plutôt que Lucie Abadie est imprégnée de ces modèles de biographies édifiantes (dont elle est le public) et qu'elle reproduit le schéma d'organisation qui prévaut dans ces ouvrages. Son style est influencé par la spiritualité carmélitaine à laquelle elle reprend toute une série de thématiques spirituelles : dans sa première vision, elle découvre ainsi que sa vocation est …l'amour, exactement à la manière de… Thérèse de Lisieux. L'ouvrage ne dit pas quand elle rédige ces mémoires ; si ces feuillets datent de la fin de sa vie, elle a probablement lu l'*Histoire d'une âme* de Thérèse de Lisieux qui paraît en 1898 et connaît un succès immédiat.

Elle cherche à rendre son récit plus agréable en jouant avec les registres et en créant des ruptures.

> A ce sujet, un souvenir se présente à mon esprit. Malgré son peu de valeur, je vous le livre, mon Père. Il rompra la monotonie de ce récit. (p. 70)

Ce faisceau d'indices indique que Lucie Abadie voit dans le récit de sa vie au directeur l'occasion d'une expérience d'écriture de soi qu'elle prend soin d'organiser. Quel intérêt a-t-elle pu trouver à cet exercice ? Elle a d'abord pu s'adonner au plaisir d'écrire dans un cadre légitime. On peut postuler ce goût à partir de ce que le narrateur nous dit de son amour de l'étude et de la tenue de son journal intime. Il n'est pas aisé de prendre la plume lorsqu'on est une femme catholique dans la seconde partie du XIXe siècle. Le soupçon pèse sur ces écritures de femmes qui seraient orgueilleuses voire « bas-bleus ». Le récit de vie mystique est un moyen de parler de soi tout en parlant de Dieu. Lucie ne cesse pas de mettre en scène ses extases et ses visions qu'elle décrit très précisément : elle construit une image d'elle-même. Derrière un discours de la modestie et de la pudeur, il faut se rendre tout cela est extrêmement valorisant pour elle puisqu'elle affiche une union totale à Dieu qui la choisit comme épouse et la juge digne de recevoir des grâces.

En retournant quelques instants sur terre, nous voyons que la situation sociale de Lucie est difficile. Sans parents ni fortune, son seul avenir réside dans une place d'institutrice à domicile. Un mariage de déclassement n'est pas envisageable : elle doit donc rester

célibataire. Le récit des grâces reçues de Dieu est un moyen pour Lucie de donner du sens à cette trajectoire. L'abandon de sa première place chez la comtesse de Fumel concorde avec une vision de Jésus qui lui demande de fonder une œuvre et de se dévouer aux âmes de sa paroisse. Enfin, elle assiste à la multiplication des biographies édifiantes fondées sur des écrits de femmes pieuses – on peut supposer qu'elle avait peut-être l'espoir d'une publication. Cela ne signifie absolument pas que Lucie soit une menteuse ou une manipulatrice ; ni qu'elle ait « inventé » les grâces reçues ; ce n'est pas l'objet de mon propos. Je cherche à comprendre les conditions qui ont pu favoriser l'émergence d'une telle écriture.

Dans cette configuration, le directeur spirituel joue un rôle fondamental. Il donne une double légitimité à Lucie : il admet qu'elle est mystique, ce qui le conduit à légitimer l'écriture de sa vie qu'il lui commande. Sans ce passage par l'autorité du directeur, Lucie aurait peut-être été, en cette fin de siècle, considérée comme une hystérique. Le directeur lui-même peut y trouver un intérêt : l'image qui lui est renvoyée dans le récit est extrêmement flatteuse. Il y trouve la preuve de sa capacité de discernement. L'écriture peut être un premier pas vers la publication de la vie édifiante de Lucie. On oublie trop souvent que ces biographies édifiantes nous présentent autant de femmes pieuses que de directeurs particulièrement talentueux. Publiciser un « cas mystique » peut aussi aider à construire la réputation de sainteté d'une paroisse et alimenter les visites et les dons.

Ces biographies édifiantes sont peut-être plus complexes qu'elles ne le paraissent si nous les lisons d'un œil attentif. Elles nous montrent la façon dont certaines femmes usent de l'espace qui leur est laissé et jouent avec leur connaissance des modèles pour s'exprimer. En cette fin de siècle, on reconnaît progressivement aux laïcs la possibilité d'accéder à la sainteté, ce dont témoigne la floraison des biographies édifiantes de femmes laïques. C'est dans cette perspective que la mise en scène des extases mystiques devient un moyen d'occuper une place dépassant sa situation économique et sociale ; un moyen de se redonner un rôle, et quel rôle ! Celui de gagner le salut du monde. Il n'est pas indifférent que Lucie Abadie ait choisi de fonder une œuvre visant à adorer le Saint Sacrement. Elle justifie ce choix par le désir d'expier les péchés du monde. En se penchant sur cette littérature, indigeste au premier abord, on pourrait bien retrouver de petites histoires qui nous aideraient à comprendre la grande.

6 mars 2014 - De quelques difficultés archivistiques

De retour d'un séjour en archives à Paris, je souhaite vous soumettre quelques réflexions sur les problèmes archivistiques que l'on peut rencontrer lorsque l'on travaille à partir de sources conservées dans des fonds privés, en particulier si l'on s'intéresse à des questions jugées « intimes », au centre de mon sujet de thèse.

Les difficultés que je vais évoquer ne sont pas, bien sûr, spécifiques à mon travail et bien d'autres historiens y sont confrontés.

Il peut d'abord s'agir de lacunes strictement matérielles.

L'essentiel de mon corpus est composé de correspondances. Dans la majorité des cas, je dispose seulement des lettres de l'un des deux correspondants. Par chance, le XIXe siècle a la passion des biographies de prêtres et de moines : en réunissant la documentation nécessaire à la rédaction de ces récits, les biographes font souvent appel à l'entourage de la personne concernée pour obtenir des lettres originales à citer. Il est donc rare que je n'aie aucune trace de l'échange épistolaire ; si les lettres sont en général restituées aux propriétaires, il reste au minimum des copies et des fragments dans les dossiers ayant servis à constituer la biographie. Les correspondances conservées ne sont jamais complètes. Du moins, j'ai rarement la possibilité de vérifier qu'elles sont complètes. De multiples facteurs expliquent cela : les déplacements des correspondants, qui mènent à la dispersion des missives ; la destruction des lettres jugées trop intimes qu'on ne veut pas transmettre à sa famille ; ou plus simplement la perte. Philippe Lejeune écrit à ce sujet :

> Un des grands dangers, en histoire, c'est de perdre la conscience des trous, de tout ce qu'on ne connaît pas, et de rationaliser des corpus tronqués. A des degrés divers, c'est inévitable. Je pense que c'est arrivé à beaucoup de chercheurs, mais on ne s'en vante pas : vous rassemblez votre corpus, vous faites votre étude, vous la publiez, et patatras, une pièce supplémentaire arrive après la bataille, change la face du problème et ridiculise vos généralisations…D'où la nécessité d'essayer d'avoir les séries les plus complètes, et de garder à l'esprit l'histoire de votre corpus, de ne pas croire que ce qu'on a sous les yeux, c'est la réalité.

Ces manques matériels m'ont poussée à redéfinir les bornes chronologiques de ma thèse. A partir de l'entrée en guerre de 1914, la plupart de mes acteurs se déplacent : prêtres et moines se font aumôniers militaires, les hommes partent au front, les femmes des élites rejoignent des

résidences éloignées de leurs réseaux habituels. Si l'on ajoute à cela la désorganisation du réseau postal, il effet, il devient extrêmement difficile, pour ne pas dire impossible, de savoir ce que deviennent les correspondances entamées avant la guerre. Devant le manque de sources, j'ai donc choisi d'arrêter mon étude à 1914.

D'autres obstacles sont liés aux choix humains : choix des contemporains de l'écriture des lettres, choix ensuite de ceux qui ont conservé les correspondances.

A la mort d'un membre d'ordre religieux, ses papiers personnels sont triés et conservés ; j'ai été frappée de voir à quel point, dès les années 1840, les congrégations et les ordres semblent avoir une conscience aiguë de la valeur patrimoniale des écrits de leurs membres tout en cherchant à protéger ces papiers d'yeux indiscrets. Lorsque les lettres sont fragiles, elles sont copiées. La copie peut alors être l'occasion de torsion de sens, de suppression de passages jugés gênants. Plus ennuyeux encore pour l'historien, le conservateur peut décider d'éliminer certaines lettres. Un véritable tri est ainsi effectué au fil des années, au gré des inventaires successifs et des questions considérées comme brûlantes. J'ai cherché à consulter cette semaine la correspondance d'une personnalité catholique de premier plan : une note ancienne indiquait que tout ce qui touchait à l'intimité et à la famille avait été supprimé. Des pans entiers des lettres ont été découpés, rendant le fonds inutilisable pour qui s'intéresse à la vie privée de ce personnage.

Un dernier ensemble de difficultés concerne l'accessibilité de ces fonds. Il faut d'abord pouvoir les repérer : si les principaux sont assez connus, comme le fonds du Saulchoir ou les archives jésuites de Vanves, il existe une multiplicité de petits fonds qui correspondent à la multiplicité des congrégations et autres organisations religieuses. Ils ne sont pas toujours accessibles : il manque parfois le personnel nécessaire pour vous accueillir, entretenir et communiquer les documents – dans un contexte de problèmes économiques mais aussi de raréfaction et de vieillissement des personnels religieux. A l'intérieur même de ces fonds, il est parfois délicat de mener une recherche car les inventaires peuvent être incomplets, rendant invisibles des corpus passionnants qu'on ne peut ainsi découvrir que par hasard. Enfin, on peut refuser de vous communiquer des documents, par souci de protection de l'intimité et des affaires de conscience de la famille religieuse concernée.

28 mai 2014 - Genre et religion, « penser avec… » 1/3

Je vous propose aujourd'hui le premier billet d'une petite série bibliographique qui présentera les principaux ouvrages dans lesquels j'ai trouvé des outils pour penser l'articulation entre le genre et le religieux. Cette sélection est bien sûr très personnelle, partielle et partiale. Vous trouverez des bibliographies plus détaillées chez Anthony. Ce billet répond d'abord à un besoin d'établir un bilan écrit de mes usages de la notion de genre – et des auteurs que je mobilise. C'est peut-être aussi l'occasion d'ouvrir des pistes de lecture à de jeunes chercheurs que la question intéresserait.

Judith Butler, *Trouble dans le genre = (Gender trouble) : pour un féminisme de la subversion*, Paris, La Découverte, 2005.
Elsa Dorlin, *Sexe, genre et sexualités: introduction à la théorie féministe*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.

Comme la plupart des chercheur-e-s qui s'intéressent au genre, j'ai lu Judith Butler. Mais je crois que je ne me suis vraiment appropriée sa pensée qu'en lisant des commentaires de Trouble dans le genre, par exemple celui d'Elsa Dorlin ; « le genre n'est donc pas un fait, un donné, c'est un ensemble de pratiques disciplinaires, mais aussi d'actes discursifs qui fonctionnent, qui s'effectuent » (Dorlin, p. 120) ; « Le corps est façonné par des forces politiques ayant stratégiquement intérêt à faire en sorte qu'il reste fini et constitué par les marqueurs du sexe. » (Butler, p. 248)
La construction d'un système genré binaire, articulé à l'hétérosexualité, sert des intérêts idéologiques. Cela m'aide à penser la façon dont le discours des autorités religieuses participe à l'assignation de genre – c'est un levier pour comprendre la prolifération des développements autour des devoirs et rôles « féminins » et « masculins » dans la seconde partie du XIXe siècle. Cette assignation de genre a pour but la mise en conformité des fidèles à une vision particulière du plan de Dieu.

Raewyn Connell, *Masculinities*, Berkeley, University of California Press, 1995, et maintenant la traduction française : Meoin Hagege, Arthur Vuattoux, *Masculinités*, Paris, Amsterdam, 2014.

J'ai compris la nécessité de penser la complexité des modèles de genre qui d'ailleurs n'en sont pas vraiment : ce sont bien plutôt des « configurations de pratique ». Les catégories « féminin » et « masculin » ne suffisent pas à décrire la réalité même lorsque les acteurs étudiés les mobilisent. J'ai pu mieux comprendre comment s'organisait la construction des identités de genre des catholiques (et notamment des hommes) alors même que je n'y retrouvais pas ce qui me semblait être la norme dans l'ensemble de la société. Comment penser la masculinité ou la féminité de groupes dont les comportements de genre apparaissent décalés au regard de ce qui se produit dans d'autres espaces sociaux ? La typologie de Raewyn Connel (masculinité « hégémonique », « complice », « subordonnée », « marginalisée ») réinscrit l'interaction entre les groupes et les rapports de pouvoir au cœur même de la construction du genre.

Linda Woodhead, « Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion », *Travail, Genre et Société*, 2012, vol. 27, n°1, p. 33-54.

Une fois mise en lumière la question du pouvoir, l'interaction de la religion et du genre gagne en lisibilité. Par ses pratiques à la fois symboliques et matérielles, la religion peut renforcer les rapports de domination de genre ou aider à les transformer. À une époque donnée, une religion est structurellement liée à l'ordre sexué de la société à laquelle elle appartient.

À l'intérieur d'une même congrégation ou dénomination chrétienne, par exemple, certains peuvent « consolider » l'ordre sexué existant par leurs activités religieuses (en ne remettant pas en question la version « sanctifiée » de la domination masculine, présentée par la doctrine officielle, ni l'organisation institutionnelle ou les pratiques liturgiques, par exemple), tandis que d'autres font un usage plus « tactique » de la religion, par exemple les femmes qui ignorent en grande partie la doctrine officielle, créent des groupes d'entraide féminine dans leur église et s'en servent pour conquérir un pouvoir à la fois religieux et séculier [Winter, Lummis et Stokes, 1994].

Linda Woodhead me fournit un cadre de pensée qui parvient à tenir ensemble les dimensions oppressives et émancipatrices du catholicisme. Cela passe notamment par les notions de « christianisme tactique » et « christianisme consolidateur » dont j'ai déjà parlé sur ce carnet.

10 septembre 2014 - Le deuil de la vérité

Je viens de finir d'élaborer une première version de mon plan de thèse.

Cette entreprise de mise en ordre de mes idées, de mise en récit de mon travail des deux dernières années a du travailler en moi les dernières semaines, d'où un curieux rêve cette nuit. J'étais dans une pièce très lumineuse, qui ressemblait à une salle d'attente, mais complètement vide. Je me tenais debout. J'attendais. J'attendais qu'on vienne me donner « la vérité », la vérité qui m'occupe en ce moment, à savoir : comment s'articulent les questions de genre, de politique et de religion au XIXe siècle. Comment ça marche. Qui joue quel rôle, quelles sont les causes et les conséquences. Qui de la poule ou de l'œuf.

J'attendais donc avec impatience qu'on vienne me délivrer et me révéler, enfin, ce que je cherche à tâtons depuis maintenant plusieurs années.
Une grande explication finale, finie, simple, claire comme la salle d'attente.
Une image du XIXe siècle comme un puzzle dans lequel chaque pièce aurait retrouvé sa place au lieu du fouillis de mon cerveau.
Mais personne n'est jamais venu et je me suis réveillée vers quatre heures du matin, me disant décidément que la thèse rend fou…
Et puis ce matin je pensais à nouveau à ce rêve en essayant de comprendre ce qui avait pu le produire.
On a tous beaucoup lu sur la « science » et ses limites. L'histoire de l'Histoire n'est jamais finie, toujours en constante réévaluation et réécriture, en ajustement. Aucun chercheur ne peut prétendre détenir « la » vérité sur son objet, tout juste peut-il proposer un schéma d'explication qu'il juge le moins erroné possible.
Et pourtant.
Pourtant quelque chose résiste en moi – en nous je suppose ? – et refuse d'admettre que je ne toucherai jamais à « la vérité ». Même si elle n'existe pas. Il y a cette frustration de l'incomplétude, de l'impossibilité de tout comprendre, de tout embrasser dans un seul regard. J'avais établi rationnellement cette impossibilité ; je crois que je suis maintenant en train de l'éprouver.

26 janvier 2015 - J'ai commencé à écrire ma thèse

Il y a quelques semaines, j'ai commencé à écrire ma thèse.

J'ai créé un fichier avec la feuille de styles imposée par mon université, puis j'ai commencé à mettre en forme ce qui deviendra – de près ou de loin – le texte de ma thèse.
Je précise cela parce qu'il me semble qu'on commence à écrire sa thèse bien avant d'écrire son manuscrit de thèse : par exemple, les billets d'un carnet hypothèses, les notes prises pour soi dans le cahier de recherche, les articles et les communications sont des fragments de thèse.
Une bonne partie de ce partage d'expérience vous semblera enfoncer des portes ouvertes, car bien d'autres ont déjà écrit sur le sujet: des carnetiers comme Thibault ou Maël, les carnets collectifs d'Enthèse et de Devenir Historien, sans oublier la communauté doctorante sur Twitter qui possède un hashtag dédié : #teamredaction.
Quelques réflexions cependant sur le début de ce processus.

Au fil de la première session d'écriture, j'ai senti monter une vague de panique. En déroulant son raisonnement sur le papier ou le fichier, il est plus difficile de tricher avec soi ou de remettre à plus tard les questions qui nous gênent. Il y a aussi des difficultés nouvelles et inattendues qui émergent lorsque notre schéma mental résiste au passage à l'écrit. Pour me rassurer, j'ai décidé d'ouvrir un cahier neuf dans lequel je note au fur à mesure mes impressions : les éléments sur lesquels je me sens faible, les pistes à creuser, *etc*. Je pense compléter au fur à mesure mes lacunes, au fil des relectures.
Cette prise de conscience de l'écart entre ce que je sais et ce que je pensais savoir a été assez violente. Je comprends maintenant qu'une des clefs pour avancer est probablement de prendre appui sur ces failles pour progresser et mieux sélectionner les lectures. Cela implique de lutter contre le doute : j'essaie de faire confiance à mes choix et paris passés.
Les sessions d'écriture modifient la façon dont je travaille. J'ai décidé de m'accorder du temps pour relire mes sources. Lorsqu'on est doctorant-e en histoire, je crois qu'on est souvent pris dans une chronologie implicite : identifier les sources, les « dépouiller » , puis écrire. Cela donne lieu à des questions d'initiés du type : « Alors, tu as fini de dépouiller ? », sous-entendu : « tu as accumulé assez de matériau pour n'y plus revenir ». La réalité est bien plus complexe : entre mes lectures de 2012 et mes questions de 2015, il y a un cheminement intellectuel de trois ans. Mes transcriptions passées (en tout cas les premières) me paraissent

désormais insuffisantes. Alors, je relis.

Enfin, j'ai découvert qu'écrire me plongeait dans un état particulier : une forme d'absorption, proche de celle que je ressentais au tout début de ma vie de thésarde. Je ne doute pas, bien sûr, que des moments douloureux soient à venir. J'essaie de profiter de ce sentiment de plénitude que je ressens de temps à autre lorsque j'écris un passage dans lequel je peux déployer toute ma maîtrise d'un sujet (durement acquise, parfois). Ce plaisir mêlé de doute est pour l'instant ce qui caractérise ce processus de création qu'est l'écriture d'une thèse.

> Writing is stressful. Sitting in my computer chair my neck and shoulder muscles almost immediately tense up as I dig around in my brain for the best phrase or even any coherent string of words, whether I am writing an essay like this one, a book chapter, a letter of recommendation, or an email message to a friend. Writing is time-consuming. It's a great way to pass the time on a long airplane flight because you lose track of the passage of time altogether. It's even better, from that point of view exclusively, than watching an episode of Mad Men on your laptop. Writing means many different things to me but one thing it is not: writing is not the transcription of thoughts already consciously present in my mind. Writing is a magical and mysterious process that makes it possible to think differently.
>
> Because writing is an act that is far from completely accessible to our conscious minds, recommendations about how to write history may well be irrelevant.

Lynn Hunt, « How writing leads to thinking », *Perspectives on history*, février 2010.
http://www.historians.org/publications-and-directories/perspectives-on-history/february-2010/how-writing-leads-to-thinking

22 février 2015 - Choisir d'écrire

J'ai passé une partie de mon samedi à lire *L'histoire est une littérature contemporaine* d'Ivan Jablonka. J'en ai d'ailleurs donné de larges extraits sur mon compte twitter, pour ceux qui seraient intéressés. Si les premières parties ne m'ont pas beaucoup enthousiasmée, la dernière section « Littérature et sciences sociales », page 217, a été un véritable choc.
En ces temps de début de rédaction de thèse, je me sentais un peu triste de renoncer à des formes « d'écriture plaisir » : celle du carnet de recherche, des différents cahiers, des fragments semés au fil des mois ici et là. Un certain nombre « d'automatismes » de l'écriture académique me revenaient sans que je les questionne : la tendance à effacer l'auteur de la phrase, la neutralisation de l'enthousiasme, le poliç/ssage de la pensée. A ma grande honte,

j'ai même constaté que j'avais été capable d'écrire pendant plusieurs semaines sans me poser une seule fois la question du public…

Et puis j'ai lu les pages de Jablonka sur le plaisir d'écrire, le décloisonnement des disciplines ; et j'ai décidé de faire miennes plusieurs de ses propositions. J'aimerais les évoquer ici avec vous ; puisque ce carnet est dédié à ma thèse, il ne me semble pas impudique de décrire ici le visage que je souhaite lui donner maintenant.

Je vais essayer d'écrire une thèse dans laquelle deux parcours de lecture seront possibles. Il y aurait un chemin « classique » qu'on pourrait décider d'emprunter à la fin de l'introduction (comme dans les livres dont vous êtes le héros…) : poursuivre du côté de la mise en contexte historiographique, des chapitres thématiques et chronologiques qui seraient fournis en notes de bas de page et attirail méthodologique (!). On pourrait aussi choisir un autre chemin : celui de cinq ou six « histoires » de relations de direction de conscience que je raconterais de fond en comble. Dans ces histoires, pas de notes de bas de pages ni de références à de multiples livres. Je veux que les non-spécialistes se sentent à l'aise dans cette partie. Qu'on puisse la lire comme des petites nouvelles. Cela n'empêcherait nullement à l'histoire du genre et à l'histoire religieuse et des mentalités d'apparaître en filigrane, pour expliquer les motivations et les choix des personnages. Celui qui prendrait ce chemin et qui, par hasard, aurait des remords, se reporterait à quelques pages rejetées en fin de partie qui offriraient une bibliographie sur laquelle se fonderait l'histoire racontée. Ces deux « chemins » pourraient dialoguer par un système de renvois : les exemples seraient simplement bien moins développés dans la partie la plus académique, la candidate espérant bien que les lecteurs historiens auraient l'idée d'emprunter les deux sentiers de lecture ! Plusieurs raisons motivent ce choix d'écriture : d'abord, je voudrais un texte « inclusif », qui ne se barde pas de barbelés face au lecteur non-académique qui voudrait pousser la porte (mes parents, peut-être ?). Ensuite, j'ai ce désir de raconter les histoires de ces êtres de chair dont j'ai lu les correspondances intimes. Je ne veux pas simplement les découper en thématiques, les fragmenter au gré de ma démonstration. Raconter est un véritable plaisir d'écriture – et ce plaisir me semble être le meilleur moyen de ne pas trahir ces gens dont j'ai consciencieusement recopié les lettres.

Ensuite, j'aimerais que ma thèse soit un objet… ludique. Ludique et sérieux. Pouvoir évoquer les deux interprétations possibles d'un phénomène, quand j'hésite. Renvoyer à des

objets non classiques et non historiens : des citations de romans, de dialogues de films. Arrêter de cloisonner ma pensée ; puisque c'est cette pensée qui produit le raisonnement que je propose, il est malhonnête de choisir uniquement ce qui a trait à ma discipline.

Plus généralement, je souhaite aussi regagner en liberté d'écriture et m'autoriser à jouer plus sur la forme. Je pense adopter résolument le Je.

Cela ira de pair avec l'inclusion dans la thèse du cheminement intellectuel. C'est peut-être la plus grande « révélation » donnée par le livre de Jablonka : les raisonnements « avec poutres apparentes » sont souvent les plus intéressants. En fouillant ma mémoire, j'ai remarqué que les ouvrages de sciences sociales qui ont suscité le plus d'enthousiasme en moi sont ceux qui parlaient de l'enquête. Philippe Lejeune qui découvre, semaine après semaine, des journaux de jeunes filles, pose des questions, évoque ses projets. Il choisit de publier son carnet d'enquête plutôt que le produit « fini ». Cela veut dire qu'on peut réintégrer les « écritures périphériques » : celles qui parlent de nos doutes, de nos étapes, des idées qui naissent et celles qu'on abandonne.

13 mars 2015 - Une histoire peut en cacher une autre

J'ai commencé à écrire des petits morceaux de thèse et cela m'oblige à combler les vides documentaires qui se sont accumulés au fil de mes trois années de recherche. Par exemple, je systématise mon système de « fiches biographiques » de dirigé-e-s et de directeurs de conscience. Je reviens aussi sur les points d'interrogation semés ça et là et laissés en suspens un peu distraitement.

La famille d'Antoine Manilève ne me semblait pas encore faire partie de ces petits mystères jusqu'au début de la semaine : je décide de rédiger le début de son histoire avec son directeur Baudrillart, je commence gaiement une petite chronologie au brouillon, à partir de mes notes diverses, mais… il y a des incohérences partout. Pourquoi est-il boursier alors que sa famille est aisée et possède un château ? Pourquoi la famille se réinstalle-t-elle à Rilhac Xaintrie alors que Justin, le père d'Antoine, est le médecin de la Préfecture de Police ? Je décide de relire la correspondance lettre par lettre et des éléments de réponse se dessinent : pour une raison passée sous silence, les Manilève ont perdu leur fortune quelques années avant la mort du père en 1897, date de la première lettre conservée. Je passe plusieurs heures à essayer de comprendre de quoi il peut s'agir ; je pressens que c'est une histoire de mœurs : évoquant sa

mère, Antoine écrit un jour qu'elle a su sacrifier son honneur pour sauver sa famille…

(Quand on parle « d'honneur » et qu'il s'agit d'une femme, … c'est toujours de mœurs dont il s'agit au XIXe siècle.)

[Certains s'interrogeront : pourquoi passer tout ce temps à chercher à comprendre le passé de cette famille alors que la correspondance étudiée s'ouvre en 1897 ? Par curiosité et goût, bien sûr – mais aussi parce qu'il me semble essentiel de reconstituer le parcours personnel d'Antoine Manilève pour avoir une idée de sa vision du monde, des relations sociales, du mariage, de la religion, … sans même mentionner les conséquences directes du passé familial sur sa propre vie]

Je poursuis donc mes investigations obsessionnelles sans trouver l'ombre d'une explication correcte. J'interroge les Twittos en leur demandant d'être imaginatifs. On me suggère la boisson, ou le jeu. Impossible ! me dis-je : toute cette famille respire l'éthique et la vertu. Enfin, pour ce que je lis des lettres d'Antoine, qui est lui-même un modèle de maîtrise de soi et de piété. Les Manilève sont catholiques, ont donné des notables et des prêtres à la Corrèze – plusieurs monographies chantent les louanges des aïeux d'Antoine. J'écarte donc l'intuition de Stéphanie.

Cet après-midi, je suis en bibliothèque, il est 17h et plus personne n'a envie de travailler véritablement – je ne sais pas ce que vous faites dans ces cas là – de mon côté j'essaie de procrastiner « utile » : j'erre sur Gallica. Gallica. Et là je pense : Gallica. Gallica et ses millions de brochures, rapports préfectoraux, relations de procès, bulletins paroissiaux numérisés. S'il est arrivé quelque chose d'important à cette famille, Gallica a du en garder une trace. Et je me maudis de ne pas y avoir pensé avant…

Car la première recherche me donne 173 résultats. Une bonne partie est consacrée à Antoine, à sa carrière et ses décorations.
L'autre partie est consacrée à l'histoire qu'il y avait derrière l'histoire : celle des aventures judiciaires du père d'Antoine, Justin.

Le médecin Alphonse
Un morphinomane médecin de la préfecture de police

Le procès dédaigné. — Le pharmacien; sa femme et le médecin. — Abus du tirage à cinq. — Deux femmes, pour un mari. — Intrigues dans un couvent. — Dénouement logique et inattendu.

Flaubert affirme quelque part que les plus beaux livres sont ceux qui n'ont jamais été ni publiés ni écrits, mais simplement rêvés. Dans un ordre d'idées analogue, avec une légère variante toutefois, on peut presque dire que les plus beaux procès sont ceux qui passent inaperçus et qui restent enfouis dans les dossiers poudreux des greffes.

(…)

Ces réflexions nous sont suggérées par un procès entre bourgeois qui a été plaidé,ces jours derniers, au milieu de l'indifférence générale, à la 11e chambre correctionnelle. Pas un journaliste n'a jugé à propos d'en rendre compte. Et cependant, rarement procès dédaigné a plus mérité, à tous les points de vue, les honneurs de la publicité.

Voici les faits tels qu'ils résultent des débats : M. Biard est pharmacien dans le quartier du Temple. C'est un homme simple, de mœurs douces et faciles, sachant, dans son officine, conduire de front avec un égal succès les travaux scientifiques et les affaires. Il est estimé de ses voisins. Son ménage a longtemps été un ménage modèle. En 1887, M. Biard a reçu d'un de ses anciens amis de collège, M. Manilève, docteur en médecine à Riac-Xintrie, dans la Corrèze, une lettre dans laquelle le médecin manifestait au pharmacien le désir de s'établir à Paris. « Pourrais-tu m'aider à me faire une clientèle dans ton quartier ? » demandait en substance M. Manilève à son ex-condisciple. M. Biard s'empressa de mettre son dévouement à la disposition du docteur, qui quitta bientôt Riac-Xintrie pour venir exercer la médecine à Paris. M. Manilève s'établit 168, rue du Temple. Les malades affluèrent bientôt à ses consultations, grâce à la propagande active que lui fit le pharmacien auprès de ses clients. Le docteur, entraîné par le succès, devint médecin de la préfecture de police, de cette préfecture dont M. Girard, chef du Laboratoire municipal, est un des plus beaux ornements. Pour récompenser son ami du zèle extrême qu'il lui avait témoigné, M. Manilève lui prit sa femme. Mme Biard avait alors vingt-huit ans. Elle était dans tout l'épanouissement de sa beauté. Le pharmacien mit quatre ans à s'apercevoir qu'il était trompé. Un hasard providentiel lui fit découvrir sa mésaventure. Un jour il surprit Mme Biard remettant, en cachette, de l'argent à M. Manilève. Aussitôt il interrogea sa femme, qui lui fit des réponses embarrassées. Après la scène de rigueur qui suivit, le pharmacien se livra à une perquisition dans les placards, les armoires et les autres meubles de son appartement susceptibles de recéler une correspondance « coupable ».

Il constata avec stupéfaction qu'un petit secrétaire, à l'usage exclusif de madame, était bourré de lettres d'amour écrites par M. Manilève à Mme Biard. Voyant tout découvert, la jeune femme se résolut à faire des aveux complets. Le pharmacien apprit alors que sa femme ne se bornait pas à le tromper, mais encore qu'elle volait la communauté pour subvenir au paiement des dettes de jeu que M. Manilève contractait de ci de là.

Le docteur était un joueur effréné. Tirage à cinq, au baccarat, lui avait occasionné de tous temps des déboires. Il n'en persistait que plus énergiquement, en dépit des clameurs des théoriciens, à persévérer dans ses funestes errements. De Vichy, où il allait fréquemment, il adressait à Mme Biard des lettres éplorées, dans lesquelles il se plaignait sans cesse d'avoir été « culotté à fond ». La femme du pharmacien, pour faire droit aux réclamations du

> docteur, qui répétait à satiété dans sa correspondance « qu'il ne voulait être sauvé que par celle qu'il aimait», mettait auMont-de-Piété des bijoux, de l'argenterie, et – ironie étrange— jusqu'à une truelle a poisson. Bien plus elle empruntait 2,500 francs à un de ses fournisseurs et s'abouchait avec un honnête usurier de Neuilly-Plaisance, M. Pignol, qui se promettait bien de tirer parti de la situation très irrégulière de Mme Biard.
>
> Le pharmacien, en apprenant les turpitudes de son ami, rompit avec lui, puis, après avoir morigéné d'importance Mme Biard, qui jura, en pleurant, sur la tête de sa pauvre mère de ne plus recommencer jamais, il envoya la jeune femme à Genève chez ses parents, pour se « refaire une virginité », comme eût dit M. Manilève en son langage de joueur. Le docteur rejoignit à Genève Mme Biard qui revint bientôt à Paris où son mari la plaça, rue Saint-Jacques, au couvent des dames Saint-Michel, lieu de refuge des filles repenties.

Le père d'Antoine refuse de renoncer à sa maîtresse et s'installe à proximité du couvent pour communiquer avec elle. Et l'histoire de cette tranquille famille devient encore plus incroyable : Anaïs, la mère d'Antoine, pénètre dans le couvent sur les ordres de mon mari pour parler à la maîtresse. Le journal donne une vision passionnelle de ses motivations ; elle chercherait à sauver son mari qui dépérit sans sa maîtresse. J'ajouterais qu'elle cherche sans doute aussi à protéger sa famille d'un très grand scandale, pour ne pas ajouter la honte à la ruine. Les deux amants se réunissent donc mais le mari de Madame Biard, le pharmacien, porte plainte pour complicité de vol et recel. Un premier verdict est rendu le 5 février 1891: il est acquitté. Le procès en appel s'achève par contre par une condamnation à deux mois d'emprisonnement. Madame Biard rentre au domicile conjugal et le père d'Antoine démissionne de son poste à la Préfecture.

Cette petite enquête m'a montré à quel point j'avais pu être naïve : de déduire l'attitude du père à partir de celle du fils, de penser que Madame Manilève était une dévote passive et effacée. C'est un rappel à la vigilance face aux images que nous nous construisons des personnes qui traversent nos corpus. Je peux maintenir relire encore la correspondance d'Antoine – je parie que je n'y lirai plus tout à fait la même histoire.

PS : en réalité, l'histoire ne s'est pas exactement arrêtée là. Mais vous avez les clefs désormais pour découvrir la suite !

26 avril 2015 - Des coûts de la masculinité au 19e siècle

En travaillant en histoire des femmes et du genre, nous mettons fréquemment l'accent sur la construction des modèles de féminité et ses conséquences dans la vie des femmes. Nous analysons les conditions la production des normes de genre et leurs effets dans les pratiques : les inégalités dans la famille, dans le travail, la manière dont le pouvoir est distribué. Grâce à des multiples travaux passionnants, on a désormais une idée de la manière dont fonctionne le système patriarcal au 19e siècle — et de l'oppression subie par les femmes. Dans ce billet, je souhaiterais aborder la question des coûts de ce système pour les hommes. Il n'est pas question ici de symétriser les situations et de dire qu'hommes et femmes ont été également contraints par les normes de genre au 19e siècle mais plutôt d'essayer comprendre les difficultés qu'elles ont pu générer du point de vue des hommes.

D'après John Tosh, la construction de la masculinité dans l'Angleterre victorienne s'articule autour de trois éléments : le foyer, la réussite professionnelle et l'entre-soi masculin (associations, cercles *etc*.). C'est une définition que je mobilise beaucoup car elle a l'avantage d'être dynamique et de permettre de penser des situations très différentes. Par ailleurs, elle me semble tout à fait transposable à la seconde partie du 19e siècle en France.

La pleine réalisation du modèle de masculinité bourgeois (le modèle dominant) implique de fonder une famille (mariage et sexualité hétérosexuelle) au sein de laquelle on détiendra l'autorité du chef de famille, de montrer une réussite professionnelle et financière, d'être capable de créer et d'entretenir des liens avec les différents groupes qui composent l'entre-soi masculin . Bien sûr, chaque élément dépend étroitement de l'autre : la réussite professionnelle et financière est une réponse pragmatique à l'exigence de pourvoir aux besoins d'une famille.

Qu'en est-il alors de ceux qui, pour des raisons diverses, ne peuvent pas réaliser ce modèle ?

C'est le cas des jeunes hommes dont la famille est ruinée, par exemple celle d'Antoine Manilève. En l'absence de fortune conséquente, il faut alors renoncer à se marier dans son milieu social… car on ne pourrait soutenir l'effort financier pour maintenir le niveau de vie de la jeune femme épousée. C'est le cas des jeunes hommes dont les espoirs scolaires et

professionnels sont déçus. De ceux qui ne souhaitent pas ou plus se marier, par absence de goût ou par lassitude après l'échec de tentatives répétées de trouver une fiancée.

Plusieurs correspondances de mon corpus montrent les coûts de la masculinité : le prix payé par le groupe des hommes en système patriarcal. Les normes de genre pèsent sur le destin de ces hommes.

Les jeunes hommes peuvent subir une pression importante pour les engager à se marier même lorsqu'ils s'y refusent. Caroline-Arthémine de Menthon est véritablement obsédée par la question du mariage de son neveu René (1861). Son inquiétude envahit toutes les lettres qu'elle échange avec son directeur de conscience :

> Il ne passera que huit jours à Paris il n'y a donc pas le temps de chercher une bonne femme si tant est qu'elle soit à Paris. Mais s'il pouvait voir quelqu'un qui put une fois lui convenir, il prendrait l'été pour y penser, et ns tâcherions de l'embarquer de gré ou de force l'automne prochain, quitte, le pauvre garçon, à faire une traverser ennuyeuse ou agitée, courte ou longue, selon les desseins de la Providence.

Antoine Manilève subit lui aussi des pressions à ce sujet. Il explique l'échec de ses espoirs de mariage par une situation professionnelle trop fragile liée à un classement médiocre à la sortie de Polytechnique : « je le vois bien maintenant, je n'ai pas assez réussi. » (1911)

De son côté, son camarade Lucien Laveur envisage de devenir prêtre pour ne pas avoir à affronter le regard de la société sur son statut d'homme célibataire peu heureux en affaires (1911)

> Si ma vie paraît de solder par un échec, un avortement absolu, quelle n'est pas ma responsabilité ! N'est-ce pas un châtiment très mérité ?
>
> Par orgueil ou folie mystique, je me demande, s'il n'y a pas pour moi une épreuve, si Dieu n'a pas voulu par l'échec de mes tentatives de mariage, par l'insuccès de mes affaires, me réserver, une (?) à ce qu'il veut de moi. La vocation sacerdotale me tirerait d'un métier où je ne fais rien de bon, me dispenserait d'un travail utilitaire dont je m'acquitte si mal. Vous savez qu'à l'heure actuelle, je perds plutôt de l'argent ; ne croyez pas que je risque la faillite, je n'ai qu'un créancier, mon Père, mais je me demande, si les choses continuent, si je ne serai pas obligé de fermer boutique, de constater une grosse perte d'argent… Dans l'avenir mon existence matérielle sera assurée, suffisamment pour mes (?) je crois… Etre prêtre serait donc une sortie très flatteuse pour mon orgueil, il se trouverait peut-être des gens pour croire que j'ai « renoncé à tout » ! …

Il n'y a rien de très original à souligner que les configurations de genre ont un coût pour tous les acteurs. Par contre, il est intéressant de constater qu'on n'a pas appliqué cette analyse de la même façon aux filles et aux garçons quand on a cherché à comprendre quelles alternatives s'offraient à eux. Les historien-ne-s du fait religieux et du genre ont montré que la vocation religieuse féminine ouvrait aux femmes la possibilité d'occuper des places inédites, de voyager, d'apprendre un métier. C'est un des motifs narratifs classiques qui explique le succès des congrégations féminines au XIXe (voir le travail de Claude Langlois). Nous ne sommes pas encore allés jusqu'au bout du raisonnement. Si l'entrée en religion est un moyen de contourner les modèles de genre qui pèsent sur les femmes, elle ne l'est pas moins pour les hommes – ce qui reste encore à analyser et éclairera sans doute les motivations et les logiques de recrutement du clergé et permettra d'explorer plus à fond ce que recouvre « être un homme » dans la seconde partie du XIXe siècle.

29 août 2015 - « Combien de temps tu y passes ? », petites réflexions sur les outils numériques

Lors de l'université d'été de Ferney-Voltaire ces derniers jours, j'ai présenté, avec ma collègue Hélène Falavard, un certain nombre d'outils numériques pour la recherche en histoire. Nous avons notamment parlé de l'usage possible de Twitter ou de Storify, des carnets Hypothèses. Lors de conversations informelles, j'ai aussi évoqué Zotero ou Netvibes.
Une question est souvent revenue : « mais combien de temps tu y passes ? »

Qui voulait dire en réalité : combien de temps tu y perds ?

Cela m'a un peu fait réfléchir sur mes usages du numérique et je voulais partager ces quelques réflexions — qui constituent une forme de réponse provisoire à ces objections.

À quoi ressemble une journée classique de thésarde connectée pour moi ? Cela dépend bien sûr du type de tâche à effectuer, mais essayons tout de même d'y voir plus clair.
D'abord, j'ouvre Libre Office, Bean ou Scrivener, mes trois outils d'écriture. Personne ne conteste plus désormais l'usage du traitement de texte et son utilité – je passe donc très vite.
En parallèle, je lance Zotero. Il n'est plus possible pour moi de m'en passer tant le logiciel a

intégré mes pratiques de recherche. J'y répertorie mes notices bibliographiques bien sûr, mais aussi mes notes de lecture, les pdf des articles, mes cours, mes papiers, les pages web utiles, tout ce qui me semble devoir être mémorisé, classé, archivé. Quel est le temps que j'y passe/perds ? Il s'agirait plutôt de comptabiliser le temps que j'y gagne : si on estime que l'opération simple d'écriture d'une référence bibliographique prend une petite minute, et qu'un clic sur le bouton Zotero prend trois secondes – je vous laisse calculer le temps sauvé pour un bon millier de références. Il faudrait ajouter tout le temps économisé à ne pas chercher dans mes dossiers les fiches de lecture ou une référence grâce à l'outil de recherche de Zotero ; le temps économisé aussi dans l'écriture d'un article puisque Zotero permet de citer automatiquement dans les notes de bas de page. Le seul bémol possible serait d'estimer que la facilité de collecte des informations peut nous conduire à en collecter trop.

Plus problématique, l'outil Twitter. Le temps passé sur le réseau est difficilement quantifiable car je le laisse souvent en arrière plan quand je travaille – et aussi parce que c'est un outil que je rattache autant à ma vie personnelle qu'à ma vie professionnelle. Comment donc estimer l'utilité immédiate ? Je ne cherche plus à mesurer la rentabilité ; cela n'a d'ailleurs jamais été le projet quand j'ai commencé à twitter. Je sais simplement qu'il y a là une communauté qui est devenue très importante dans mon environnement de travail, un lieu d'entraide et de partage permanent qui m'accompagne au quotidien. Comme des collègues virtuels, en somme.

Netvibes est plus directement lié au travail de recherche. J'y passe peu de temps : je vérifie deux fois par semaine les nouveautés des flux RSS que je suis. Pour mettre en place ma veille scientifique, j'ai consacré une journée en début de thèse au repérage des principales revues et fils à suivre qui sont désormais tous regroupés. On voit qu'il y a là, une fois de plus, du temps gagné : un coup d'œil permet d'avoir une vision d'ensemble des nouvelles publications et manifestations, plutôt qu'un long chemin numérique passant par tous les sites.

Enfin, le carnet Hypothèses. La perspective de la perte de temps est le reproche le plus courant, que ce soit le temps de lecture ou le temps d'écriture. Une fois de plus, tout dépend de l'usage de l'outil et de la façon dont on l'envisage. Mon propre carnet a intégré ma pratique de recherche au même titre que le carnet papier. Ce n'est pas un « à côté » un « plus » par rapport à mes autres activités : j'en ai besoin pour réfléchir, comme d'autres ont besoin d'un carnet papier ou d'un journal de recherche. C'est d'ailleurs le principal lieu de mise en

forme de mes questionnements méthodologiques. Pour ce qui concerne la lecture des carnets hypothèses, je considère qu'il est essentiel de se tenir au courant des réflexions et des avancées des autres, de la communauté des sciences sociales dans son ensemble. J'ai donc rapidement tranché la question de la perte de temps. Cela fait partie de mon travail – et je dirais même plus, cela m'aide à comprendre – et à aimer – mon propre travail.

31 mars 2016 - Retirer les guillemets. À propos de l'étude du viol conjugal et du nécessaire anachronisme.

Ce billet est le produit d'une discussion initiée sur Twitter à propos du Don Giovanni de Mozart – puis poursuivie avec Maxime Triquenaux et Anne GE. Nous avons décidé de transformer notre conversation en une série de trois billets, qui abordent le traitement du viol par nos disciplines respectives (histoire, littérature)

Au fil de cette conversation au sujet de Don Giovanni, ayant lu attentivement le livret, je soutenais que le personnage n'était pas tant un « séducteur » (terme le plus couramment utilisé) qu'un violeur. Nous avons alors eu quelques échanges vifs sur la qualification du comportement de Don Giovanni qui se jette à plusieurs reprises sur les femmes qu'il « séduit ». On m'a opposé plusieurs arguments — et je voudrais revenir sur l'un de ces arguments qui me semble problématique : l'idée que, parce que les notions de « viol » et « consentement » n'existent pas au moment des faits, il faudrait alors s'abstenir de décrire les situations passées avec ces mots-là. Il conviendrait de comprendre la « culture du siècle », de la soustraire à nos catégories de pensée pour en comprendre l'originalité. Remarquons d'ailleurs que cette lecture culturaliste/esthétisante ne concerne pas toutes les formes de violence : il ne viendrait à l'esprit de personne d'écrire que les victimes des traites négrières ne sont pas dominées, ni objet de violences, au nom d'une quelconque « culture du siècle ». Je m'oppose absolument à cette manière d'envisager le travail historien, particulièrement lorsqu'il s'agit d'étudier les formes de violence et de domination. J'adosserai mon propos à une question qui m'a occupée un petit moment car je l'ai rencontrée dans ma thèse : que faire du « viol conjugal » au XIXe siècle ?

Madame B. écrit à son directeur de conscience vers 1850 :

> Il me reste, mon Père, à vous dire le progrès que j'ai fait dans les affections de mon mari, je l'ai ramené vers moi j'en ai l'assurance ; mais malgré tout ce que j'ai pu faire il est revenu à tous les excès passés ! Cela nous est une grande occasion de scènes pénibles : ma froideur croit à mesure que sa passion augmente, j'ai une horreur invincible de ces sortes de choses. Je dissimule un moment, je patiente ensuite, mais quand cela menace de se prolonger indéfiniment, ma nature se révolte et il me semble que toutes mes plaintes sont légitimes et permises. Dès que ces plaintes se prononcent il devient irrité, désespéré, me dit que je veux réglementer jusqu'à sa tendresse, que j'en tiens le thermomètre, que je lui témoigne beaucoup d'affection par moment et qu'ensuite je ne puis souffrir sa passion *etc etc*.

L'attitude de son mari est un sujet récurrent dans les lettres :

> Depuis ma dernière lettre j'ai été dix jours à supporter impatiemment mon mari, dans les rapports qui me sont pénibles je l'ai même fâché deux fois par mes résistances j'ai du m'en confesser. Je ne savais pas comment me surmonter, le bon Dieu m'a donné l'idée de lire saint Paul qui est si explicite là dessus. J'en ai retiré une forte impression dont le souvenir suffit depuis lors pour me faire agir avec soumission et patience.
>
> En but dans la journée à son excessive irritabilité, je suis sujette ensuite aux assauts d'une affection dont les témoignages me font l'effet d'une insulte et sont un cruel abus de la force et de l'autorité. Il ne comprend pas ou plutôt ne veut pas comprendre, ni la délicatesse de mon âme ni celle de mon corps. La perspective d'être traitée comme sa maîtresse me fait horreur et est un des plus grands dégoûts de ma vie. Je dissimule le dégoût tant que je le puis, mais échappe malgré moi ce qui lui cause un profond mécontentement. Ah mon Père il faudrait être une sainte, se laisser un peu martiriser et ne jamais crier ni se désespérer.

Retirer les guillemets : nous sommes tous des anachroniques

J'ai choisi, pour décrire l'expérience de cette personne, de parler de viol conjugal — et de retirer les guillemets. Toute pensée du passé est par définition anachronique : je vous renvoie ici au brillant article de François Dosse mais aussi aux travaux de Paul Ricœur :

> L'historien a ici pour tâche de traduire, de nommer ce qui n'est plus, ce qui fut autre, en des termes contemporains. Il se heurte là à l'impossible adéquation entre sa langue et son objet, ce qui le contraint à un effort d'imagination pour assurer le transfert nécessaire dans un autre présent que le sien et faire en sorte qu'il soit lisible par ses contemporains. L'imagination historique intervient comme moyen heuristique essentiel de la compréhension. La subjectivité se trouve être le passeur nécessaire pour accéder à l'objectivité.

Nous voici donc devant « l'impossible adéquation » entre les mots du XXIe siècle et les objets du XIXe. Pour raconter le passé, nous avons alors besoin de notre imagination mais aussi d'une langue.

Dans le cas précis du viol conjugal, il n'est même pas certain que l'anachronisme soit anachronique si on prête attention à la définition précise du viol retenue par le droit actuel. Le viol est défini par le Code pénal (article 222-23) comme : « tout acte de pénétration sexuelle, de quelque nature qu'il soit, commis sur la personne d'autrui par violence, contrainte, menace ou surprise. »

Les actes décrits plus haut entrent pleinement dans cette définition sans que nous ayons besoin de pousser beaucoup l'interprétation : on reconnaît la menace mais surtout la contrainte – qui est ici tant physique que psychologique, puisque madame B. insiste sur les différents chantages – c'est le mot qu'elle utilise – dont elle fait l'objet. Dès lors, si le XXIe a inventé un mot qui permet de décrire une situation du XIXe siècle, pourquoi ne pas l'utiliser ?

Ce n'est pas parce que j'utilise l'expression de viol conjugal que je considère que l'expérience vécue par cette femme du XIXe est équivalente à celle d'une femme du XXIe siècle. La continuité lexicale n'est pas là pour signifier un rapport d'équivalence : il est certain que madame B. ne vit pas et ne formule pas la violence sexuelle de la même façon. Cela n'interdit pas d'utiliser le mot — pas plus que la catégorie de pensée. Quand on étudie le passé, on passe son temps à mobiliser des catégories anachroniques – les schémas mentaux qui sont les nôtres, qui constituent nos outils. Notre subjectivité d'hommes et de femmes du XXIe siècle imprègne profondément notre récit et notre analyse du passé. C'est valable pour tous les champs historiographiques. En histoire du genre, par exemple, on mobilise sans cesse des outils forgés *a posteriori*, souvent dans des contextes militants. L'idée même d'analyser les identités et les rapports de genre comme des produits sociaux n'est pas née au XIXe siècle. Est-ce à dire que l'outil « genre » ne devrait pas être retenu pour l'analyse historique parce qu'il serait anachronique de l'appliquer à une société qui pense les identités de genre comme absolument fondées en nature ? François Dosse écrit :

> L'historien a pouvoir de donner leur nom resté secret à des expériences humaines avortées. Il a le pouvoir signifiant de nommer et écrit donc pour sauver des noms de l'oubli. Le récit historique ne sauve pas les noms, il donne les noms qui sauvent.

Et le choix de ces noms nous appartient. Lorsqu'on étudie les violences sexuelles (et non la « séduction » comme on le lit souvent pour qualifier des scènes de violence), l'anachronisme n'est pas seulement nécessaire, il est aussi politique.

« *Choisir un énoncé, c'est déjà choisir son camp* »

> Dès qu'il commence à écrire, l'historien prend parti. Il ne peut faire autrement, parce qu'il utilise des mots et qu'il en est peu de neutres. Raconte-t-il la guerre d'Espagne ? Il lui faut bien choisir entre deux énoncés tels que « les nationalistes avancent » ou « les républicains reculent »; dire que « Guernica a été bombardée » ou que « Les Allemands ont bombardé Guernica », et choisir un énoncé c'est déjà choisir son camp. Il choisit les personnages ou les documents qui lui semblent les plus importants. (…) Et l'on pourrait suivre la démonstration: les seuls énoncés exempts de jugement sont ceux qui n'ont aucun intérêt. L'objectivité de l'historien ne semble donc qu'un « noble rêve ». (Antoine Prost)

Parler de « devoir conjugal » ou de « violence » (sans spécifier), au lieu d'écrire « viol conjugal » est un choix lexical qui n'est pas neutre. Cela peut avoir différents effets. D'abord, cela minorise ou invisibilise la spécificité de certaines violences. Dans le cas qui m'occupe, il s'agit des violences sexuelles qui existent dans un cadre juridique qui les légitime, le cadre du mariage et de l'obéissance que l'épouse doit au mari jusque dans le lit partagé. Le consentement a été donné une fois pour toutes lors du mariage. Or, la légitimation juridique de la violence ne signifie pas qu'elle disparaît et que nous devrions nous abstenir de la décrire comme telle. Parler de « devoir conjugal » pour qualifier de tels faits, c'est reprendre sans questionnement les catégories du Code Civil de 1804 qui instaure l'inégalité au sein du couple marié. Cela nous empêche de penser la violence, de penser la domination, de penser la construction de certains liens conjugaux. C'est un appauvrissement intellectuel – qui peut conduire justement, au fond, à une forme de déhistoricisation sur le mode du « c'est comme ça », « c'est la culture du siècle » ; en bref ce serait acter une altérité qui empêcherait tout travail sur le passé.

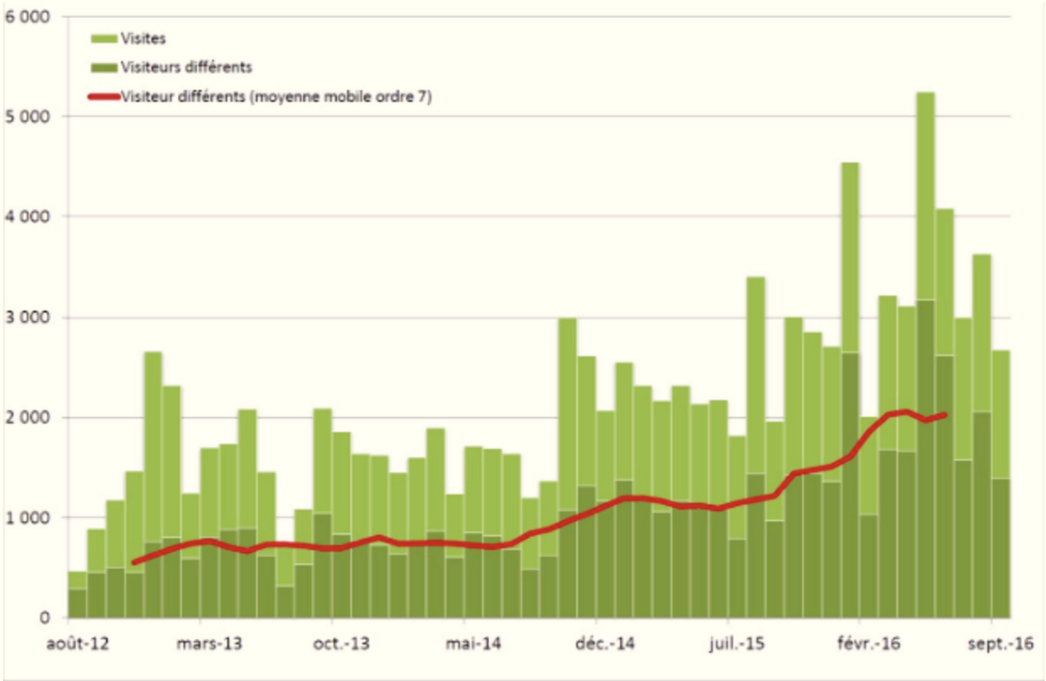
Ensuite, ce serait exercer une forme de violence symbolique à l'égard des victimes de cette violence ; pour moi, ce serait trahir et renier l'expérience vécue par cette femme — qui formule et explicite la violence subie (et nul n'objectera qu'elle n'a pas conscience qu'il s'agit d'une violence). C'est donc un choix qui touche à mon éthique professionnelle. Ma dernière remarque porte justement sur cette question de l'éthique, cette fois-ci de mon éthique de

professeure. Nous avons des étudiant.es face à nous. Quel message envoyons-nous lorsque nous qualifions un viol conjugal de « devoir conjugal » ? Lorsque nous désignons le Don Giovanni de Mozart par le terme de « séducteur » ? Sans même penser aux jeunes personnes qui ont pu subir de telles violences, écarter les mots — lorsque nous les avons — c'est participer, d'une certaine manière, à euphémiser le viol.

9 octobre 2016 - 4 ans de blogging scientifique

Ce carnet de recherche a fêté, en septembre dernier, ses quatre ans d'existence. Je vais donc m'essayer à un exercice d'ego-histoire de carnetière, en tentant de ne pas trop reconstruire le passé a posteriori !

Quelques chiffres : le carnet héberge aujourd'hui plus d'une centaine de billets. Du point de vue de la fréquentation, voici comment cela a évolué :





Merci à Émilien pour la création du graphique ö

On peut dire que le carnet a trouvé son public, bien qu'il ne soit pas toujours simple de discerner qui le lit en priorité. Quels ont été les effets de cette activité de carnetière sur mon parcours de jeune chercheure et enseignante ?

Venir au numérique par le blog

Je peux tout d'abord dire que je suis venue au numérique par le blog. Par là, j'entends que l'inscription dans la communauté de carnetier·es m'a permis de découvrir les problématiques liant SHS & numérique. C'est par la fréquentation de la plateforme Hypothèses que j'ai découvert les carnets *Devenir Historien* mais aussi *L'histoire contemporaine à l'ère du numérique* (plus tardivement). Ces lectures – et d'autres – ont été le point de départ de mon intérêt pour ces questions de numérique & histoire. J'ai appris à manipuler WordPress, observé les pratiques des autres ; et il s'avère que beaucoup de carnetier·es (au moins de la première génération ?) sont aussi des gens convaincus de la nécessité de former les étudiant·es et chercheur·es au numérique (je pense à Marie-Anne Paveau et à *La pensée du discours* par exemple). Lire des carnets, entrer dans cette communauté Hypothèses m'ont fait glisser, imperceptiblement au début et de façon volontariste ensuite, vers l'idée qu'il était nécessaire que je me forme. Sur cet aspect, il faudrait bien sûr dire le rôle de Twitter qui a été le lieu de la discussion.

On me pose souvent la question de la valorisation, sur le CV, d'un carnet de recherche en ligne. J'ai désormais un exemple très clair tiré de ma propre expérience : mon recrutement sur le poste de PRAG à Reims est en partie liée à cette compétence numérique développée pendant les trois années de contrat doctoral. En effet, le profil de poste demandait un·e enseignant·e capable d'assurer la formation en numérique des L2 et des L3. Mon carnet Hypothèses et ma participation à d'autres carnets de méthodologie ont été autant de signaux positifs envoyés à la commission de recrutement là où, pour l'anecdote, l'un des autres candidats est sorti de l'audition en m'expliquant : « l'informatique, c'est les poubelles de l'histoire ».
Mais les apports du carnet ne se sont pas limités à l'accélération du processus de formation en numérique.

Partager le plaisir de chercher

Il s'agissait aussi pour moi, en 2012, débuts tâtonnants, de partager le plaisir d'une recherche naissante. Je me sentais un peu seule, sans collègue, et j'avais envie d'écrire pour quelqu'un. Le carnet m'a séduite parce qu'il me donnait l'impression d'adresser mon projet. Ce plaisir du partage ne s'est pas démenti même si, au terme de ce parcours, la relecture des billets révèle à quel point j'ai pu être sélective dans ce que je choisissais d'afficher. On ne sent pas, ou à peine, la violence de la deuxième année et mon arrêt forcé de trois mois, les errances et impasses, l'angoisse de l'avenir et le sentiment d'être trop petite pour mener à bien ce travail.

On sent par contre la joie des lectures, l'apprentissage du métier d'historien·ne, le cheminement de la pensée, les livres qui s'accumulent et qui dessinent une compréhension d'un champ scientifique, les premières tentatives d'hypothèses à partir de sources, la construction de la critique documentaire.

Vient ensuite l'ouverture de mon atelier de rédaction. Je commence à écrire ma thèse en 2015 et le carnet change un peu de silhouette ; j'en fait le témoin de ma routine méthodologique et il m'oblige à la systématiser sous peine d'aventures de toutes sortes. C'est bien ici que j'ai ancré mes choix d'écriture et mes questionnements de fond sur le public, notamment après la lecture de l'ouvrage d'Ivan Jablonka.

Construire une vitrine de l'activité scientifique

Je vois maintenant que le carnet est devenu une « vitrine » de mon activité scientifique, c'est-à-dire un lieu où on peut découvrir quelles sont mes questions, mes outils et mon avancement. Je n'ai pourtant pas le souvenir, en 2012, de m'être dit qu'il était nécessaire d'ouvrir un espace en ligne pour créer une identité numérique de chercheure. J'en vois désormais toute l'utilité. Dans mon entourage professionnel, les collègues m'ont souvent lue avant même de me rencontrer ; je suis mieux identifiée et mon sujet est associé à mon nom. Le renvoi vers le site HAL disponible sur la page d'accueil permet de faire le pont entre la recherche en cours

(les billets) et la production de formes plus achevées (l'article pour revue).

J'ai aussi placé sur ce carnet toutes les activités nécessitant la mobilisation d'un réseau : les annonces de colloques, les appels à communication. Je ne sais pas dans quelle mesure cela a été utile en pratique, mais ces annonces montrent aussi mes intérêts et les équipes avec lesquelles je travaille, ce qui est pertinent pour me situer dans mon environnement de recherche. Les billets dessinent ainsi tout mon parcours, depuis la quête de sources, la construction des questions, l'insertion dans un réseau, jusqu'aux articles et à l'écriture en cours de la thèse. Cet itinéraire s'est déployé sous les yeux d'une communauté critique et bienveillante qui lit et commente les billets à distance, souvent sur les réseaux sociaux, entre conversation silencieuse et entraide.

S'inscrire dans une communauté professionnelle : l'articulation aux réseaux sociaux

Last but not least, le carnet m'a permis de rencontrer des collègues de tous horizons qui ont pleinement participé de l'orientation donnée à ma thèse, par leurs conseils de lecture, leurs remarques et leurs indications, ce qui a favorisé des formes d'interdisciplinarité, chacun lisant ce carnet à la lumière de ses connaissances et ses intérêts. Ce dialogue s'est tenu sur Twitter et Facebook mais aussi par le biais de mails : des personnes m'ont proposé l'accès à leurs sources, des prêtres m'ont écrit pour me donner leur perception de la pratique de la direction de conscience. Que tous en soient remerciés. La communauté créée autour du carnet a résolu des cas pratiques d'impasse de recherche ; et le logiciel sur lequel je travaille m'a été directement suggéré en commentaire.

Et maintenant ?

Comme certain·es me l'ont fait remarquer, le carnet évolue depuis que j'ai rejoint l'université de Reims. Un nouvel onglet réunit mes billets « enseignement » qui commencent à prendre de la place. Le carnet devient plus inclusif à mesure que ma palette d'activité s'élargit, notamment du côté de la formation au numérique à destination des étudiant·es et doctorant·es, s'enrichit d'outils collaboratifs. Il va certainement connaître un ralentissement dans les mois à venir, dernière phase de rédaction de la thèse qui lui a donné naissance en 2012.

J'espère, au terme de ce billet, avoir convaincu les hésitant·es de l'opportunité de la démarche de création d'un carnet en ligne. Et pour ceux et celles qui se poseraient encore la question de « combien de temps j'y passe », je les laisse en compagnie de François Bon :

> Avec ceux qui me disent « Je n'ai pas le temps » ou « combien de temps tu y passes par jour » j'aime bien qu'on y regarde de plus près : le temps que j'y passe par jour, je ne sais plus le mesurer, tout simplement parce qu'il s'agit d'un dédoublement permanent de l'ensemble de mes usages de vie. (…) Il s'agit donc moins du temps que de la fonction.

François Bon, *Après le livre*, Paris, Seuil, 2011, p 195-196.

24 novembre 2016 – Commencer à finir

Vous avez probablement remarqué que le rythme de publication du carnet a ralenti.

Si vous me suivez ailleurs, vous savez déjà que ce ralentissement est lié à une accélération, celle de l'écriture de mon manuscrit de thèse. Me voilà presque de l'autre côté de la rivière. Aujourd'hui, mercredi 23 novembre, j'ai envoyé à la relecture le chapitre 7, sorte de monstre à plusieurs têtes problématiques que je ne parvenais pas à domestiquer. Il me reste à écrire le chapitre 8, le dernier, et le chapitre 1, le premier. Mais celui-ci est déjà prêt, en pièces de puzzle, reste à l'assembler et à ajouter du liant. On peut dire que je commence à finir. L'écriture de cette thèse occupe toute la place en ce moment — prend la place du sommeil, la place des réveils — la place que j'accorde d'habitude à ce carnet, aussi. Non pas que je l'oublie : il hante mes notes de bas de page, et un petit travail plaisant du mois de décembre va consister à choisir des billets « pivots » à placer dans les annexes. Mais je ne parviens plus à écrire quoi que ce soit d'autre que le manuscrit pour l'heure. Les écritures privées ont disparu, des lettres que je me réclame et qu'on me réclame restent en suspens. Je lis les mots de ma thèse partout.

C'est une expérience étrange : je vois se matérialiser l'épaisseur de cinq années de travail, d'accumulation de bribes, de fragments, je démêle quotidiennement l'écheveau compliqué qui s'est tissé dans ma tête et dans mes cahiers. C'est épuisant et exaltant. C'est un temps de renoncement : j'aurais dû lire, j'aurais pu parler à, j'aurais pu m'inspirer de. La liste des

urgences grandit à mesure que celle des pages à écrire réduit. L'humeur oscille au gré des trouvailles et sécheresses, la confiance aussi. J'écris donc, vaille que vaille, pour enfin commencer à finir.

Vous me pardonnerez de laisser l'herbe pousser ici quelque temps encore : un grand mois, peut-être un peu plus.

Table des matières

NOTE D'INTENTION....9

INTRODUCTION....11

CHAPITRE 1. DE LA DIRECTION SPIRITUELLE À LA DIRECTION DE CONSCIENCE, « SUIVRE UN OBJET DANS SES TRANSFERTS »....41

I Une histoire ancienne: naissance, formalisation et affaiblissement de la direction (XVIe-XVIIIe siècles)....41

II Le glissement de la direction spirituelle à la « direction de conscience » du XIXe siècle....49

III Le poids de l'imaginaire. La résurgence de la légende noire de la direction de conscience....64

CHAPITRE 2. UN HOMME AU CENTRE DU DISPOSITIF : LE DIRECTEUR DE CONSCIENCE....91

I Directeur de conscience, homme, autre ?....91

II. Choisir un directeur de conscience....111

III. Échanger : « Il faut toujours se faire pardonner d'écrire »....124

CHAPITRE 3. LA DIRECTION DE CONSCIENCE : GOUVERNER LES ÂMES POUR RECONQUÉRIR LA SOCIÉTÉ....137

I La place de l'Église dans la définition des rôles de genre entre 1848 et 1914....139

II Guider le geste. Reconquête des âmes et direction de conscience....149

III Etre missionnaire dans la famille : le projet spirituel comme lieu de subjectivation....159

CHAPITRE 4. ÉCHAPPER AUX NORMES DE GENRE....189

I Entrer en religion. L'espoir d'un destin différent....190

II Lire et écrire : repousser l'horizon intellectuel....208

CHAPITRE 5. DES AFFECTIONS BIEN DIRIGÉES ? VIES CONJUGALES & DIRECTION DE CONSCIENCE 241

I « L'important dans un mariage est que l'amour soit possible et l'estime bien assurée » : la perception du mariage dans les couples étudiés....241

II Le directeur de conscience arbitre et médiateur des conflits conjugaux....264

III Protéger la famille patriarcale ou les intérêts de l'Église ?....270

CHAPITRE 6. LA DIRECTION BIEN TEMPÉRÉE. UNE PRATIQUE AMBIGUË À LA FRONTIÈRE DU SPIRITUEL ET DU SOCIAL....279

I L'économie d'une relation....280

II Une ambiguïté entretenue par les directeurs : l'exemple des négociations de mariage....311

CHAPITRE 7. LA PÉDAGOGIE DU SPIRITUEL (1850-1880)....329

I Un Dieu miséricordieux qu'il convient d'aimer sans excès de sensibilité....330

II La « dose de religion nécessaire » : l'évolution des pratiques....347

III Le genre d'un catholicisme du devoir....366
CHAPITRE 8. LE SOUCI DE SOI ET LES NOUVEAUX USAGES DE L'AVEU (ANNÉES 1880 - 1914)....385
I Le soin et la connaissance de soi....386
II. Réguler l'intimité : l'affaiblissement de l'autorité du directeur....400
III La direction de conscience, une pratique thérapeutique comme une autre ?....412
CONCLUSIONS GÉNÉRALES....449
ANNEXES....457
I Présentation du corpus documentaire....457
II Bibliographie....465
III Glossaire....489
IV Tableau de synthèse des correspondances....491
V Transcriptions....493
VI Quelques billets de carnet en ligne....511

Table des histoires

HISTOIRE D'ADÉLAÏDE MIGNON (1823-1881)....175
HISTOIRE DE LUCIEN LAVEUR (1874-1956)....199
HISTOIRE DE MADAME D'ADHÉMAR ET DE L'ABBÉ FRÉMONT....226
HISTOIRE D'ARTHÉMINE DE MENTHON (1821-1871)....253
HISTOIRE DE MARIE RAKOWSKA....297
HISTOIRE D'HENRIETTE DE LESTRANGE (1874-1938)....393
HISTOIRE D'ANTOINE MANILÈVE (1879-1950)....422