

Exposé de soutenance. La direction de conscience au XIXe siècle. Contribution à l'histoire du genre et du fait religieux

Université Lyon 2, 29 septembre 2017

Monsieur le Président, Mesdames et messieurs les membres du jury,

Je vous remercie d'avoir accepté d'être là aujourd'hui pour discuter de cette thèse, fruit des cinq années de recherche de mon parcours doctoral. Il me tient à coeur de remercier également le public, proches, amis et collègues, qui ont tous contribué à transformer cette aventure intellectuelle individuelle en une histoire collective.

Il y a quelque chose d'étrange à présenter publiquement aujourd'hui le résultat d'une enquête de cinq années dans les secrets de femmes et d'hommes qui ont passé tant de temps à essayer de les protéger. En écrivant cet exposé, je pensais sans cesse à ces mises en garde trouvées un peu partout dans les fonds d'archives : « à détruire », « à brûler », ou encore « strictement confidentiel ». J'aurai gardé jusqu'à la fin de cette thèse un sentiment ambivalent : d'un côté l'enthousiasme devant la richesse des correspondances découvertes, de l'autre un sentiment d'illégitimité à les découvrir. Philippe Lejeune évoque cela au sujet des journaux intimes ; s'identifiant aux jeunes femmes dont il étudie les journaux, il craint l'usage que d'autres pourraient faire de ses propres écrits intimes et affirme : « je ne suis pas une source ¹. »

Oui, ces lettres de direction, raturées, découpées, dissimulées dans d'autres, entourées de précautions, sont devenues des sources pour l'histoire. Elles nous parlent de la façon dont des hommes et des femmes catholiques ont

1. « Je ne suis pas une source. Entretien avec Philippe Lejeune », *Sociétés et Représentations*, 2002/1 (13), p. 87-99. DOI : 10.3917/sr.013.0087.

soumis, jour après jour, leurs vies intérieures au regard d'un autre, leur directeur de conscience. On y lit leurs joies, leurs peines, leurs inquiétudes ; on écoute les réponses apportées par les directeurs, entre apaisement et rappels à l'ordre. Si je choisis d'ouvrir mon propos sur ces lettres et les questions qu'elles suscitent en moi, c'est parce que je suis venue à ce projet de recherche par et pour les sources.

1 Origines de la thèse

La genèse de mon sujet est à chercher dans mon parcours d'étudiante. C'est grâce à votre cours, Madame Rogers, que j'ai découvert l'histoire des femmes et du genre à l'université de Strasbourg. Après quelques années en classe préparatoire est venu le temps de préciser des orientations de recherche ; à l'École normale supérieure de Lyon, c'est Anne-Marie Sohn qui m'a mise sur la voie des journaux personnels de jeunes femmes, en m'invitant à réfléchir à leurs pratiques religieuses et au sens que celles-ci leur donnaient. J'ai plongé dans une série de journaux personnels - et c'est à ce moment que j'ai découvert le plaisir de lire ce qu'on appelle les « écrits du for privé ». C'est à cette occasion que j'ai croisé pour la première fois la figure du directeur de conscience, qui donnait des conseils aux familles et exerçait son influence sur les paroisses. Hommes et femmes choisissaient un guide pour leur âme qui devait les aider à progresser dans leur vie spirituelle et morale.

Lors d'un séminaire quelque temps plus tard, vous avez expliqué, monsieur Dumons, que le directeur de conscience était une figure incontournable du monde catholique, mais qu'écrire l'histoire de la direction de conscience était pratiquement impossible, faute de sources. Je suis alors allée me présenter en proposant de construire cette histoire impossible. Il me semblait qu'une telle recherche comblait un vide historiographique tout en me permettant de continuer mes investigations dans le champ des écrits personnels. Dans la continuité de mes travaux de master, j'ai adopté l'approche de l'histoire des femmes et du genre, mais le sujet aurait pu être traité dans une

perspective d'histoire religieuse.

2 Cadre théorique et rattachement historiographique

Il n'existait pas de travaux scientifiques concernant la pratique de la direction de conscience. Les seules études dont je disposais s'intéressaient aux manuels de confession, à la littérature normative, ce qui ne permettait pas de comprendre la réalité des pratiques. Un consensus s'était formé autour de l'idée que la direction de conscience, orale, protégée par le secret, n'avait pas pu laisser de traces, ce qui la rendait inaccessible à l'histoire. À rebours de ces hypothèses, je propose une étude de la direction de conscience fondée sur les documents produits par ceux et celles qui ont dirigé ou été dirigés. Je décris la pratique de la direction de conscience et non son modèle.

Je n'oublie pas pour autant la question des représentations. Mon point de départ a été un cliché : celui du confesseur ou du directeur manipulant ses pénitentes à des fins érotiques ou politiques. Cette vision de la direction de conscience s'était imposée dans la littérature et dans les discours anticléricaux, jusque dans les débats du XXe siècle au sujet du suffrage des femmes. J'ai cherché à comprendre d'où venait cette crainte, comment s'était construit le cliché du noir et machiavélique directeur de conscience. En effet, les pamphlets contre la direction présentent le pouvoir du directeur comme une concurrence à celui des pères et des maris. Ils révèlent la peur d'une fragilisation de la domination masculine dans la famille. La catégorie d'analyse du genre était dès lors nécessaire pour décrypter les logiques de ces discours.

J'ai étudié les pratiques, les croyances et les comportements des élites catholiques et en majorité, des femmes catholiques. Tous se définissent à la fois par leur appartenance à un milieu social, la noblesse ou la bourgeoisie ; par leur croyances religieuses - être catholique ; mais aussi par leur genre, être homme ou femme. C'est le croisement de ces trois aspects de leur identité qui façonne leur rapport au monde mais aussi ce qu'ils attendent de leur directeur de conscience. Ce croisement des catégories d'analyse a jusqu'alors

été insuffisamment pris en compte dans l'historiographie française du fait religieux. Ma thèse replace le genre au coeur de l'étude du catholicisme. Dans mon travail, la direction de conscience n'est pas un objet en soi mais un observatoire de la façon dont s'articulent genre et pratique religieuse. Cette démarche m'a offert des outils pour penser le champ des possibles des individus au fil de la seconde partie du XIX^e siècle.

La correspondance échangée avec le directeur est un espace de mise en scène de soi, un lieu où l'on vient chercher des ressources. Le recours au directeur permet parfois d'élargir un horizon, de réduire les contraintes de genre, c'est-à-dire celles qui découlent directement du rôle et des devoirs différenciés attribués aux hommes et aux femmes. Les femmes ont ainsi pu utiliser l'autorité de leur directeur comme contrepoids au pouvoir de leur mari ; comme un moyen de faire pression sur un mari abusif ou violent ; ou encore pour obtenir le droit de mener des activités littéraires. Les hommes mobilisent eux aussi leur directeur : il peut être une passerelle vers le séminaire et le sacerdoce, voie alternative en cas d'échec professionnel. Ces différentes stratégies prennent appui sur la direction de conscience pour contourner des normes diverses, telles que l'obéissance et la soumission au mari ou l'exigence de réussite professionnelle. Par ailleurs, j'ai observé la façon dont, dans le secret de la conversation, chacun percevait et décrivait ces normes. Du côté du directeur, les notions de féminité et masculinité servent à rappeler à chacun sa place et ses devoirs ; aux femmes le sacrifice de soi pour la famille et la conversion de l'entourage, aux hommes le travail, la tempérance et la défense du catholicisme. Les dirigés, eux, parlent de la façon dont leur statut d'homme ou de femme leur ouvre ou leur ferme des perspectives. J'ai tenté d'établir sous quelles conditions une pratique spirituelle pouvait affaiblir ou au contraire renforcer la répartition des pouvoirs dans une société patriarcale.

Cette thèse est aussi sous-titrée « histoire du fait religieux ». L'histoire du fait religieux n'est pas ici synonyme d'histoire des spiritualités ou de la

mystique, dans la mesure où ces questionnements restent largement absents des documents étudiés. C'est une des surprises que me réservait ce parcours de recherche : pensant m'engager dans un sujet touchant à l'histoire des spiritualités, j'ai trouvé bien peu de correspondances dont c'était la principale préoccupation. Les dirigé-es évoquent peu leur vie intérieure, et de moins en moins au fil du siècle. Il n'était donc pas possible de retracer une histoire de la mystique comme celle de Claude Langlois à propos de Thérèse de Lisieux. Par contre, ces sources permettent d'étudier les pratiques de dévotion, leurs rythmes, leurs lieux - la dimension objectivable de l'activité religieuse. Ces activités s'inscrivent dans une géographie sociale qu'il est nécessaire de préciser : la direction de conscience renseigne aussi sur les liens étroits tissés par les élites et le clergé, les sociabilités communes, mais aussi les désaccords et les conflits. Ma démarche relève ainsi d'une histoire sociale et culturelle du fait religieux.

3 Méthodologie et choix des outils. Trouver un « levier » pour faire bouger le texte (C. Langlois)

C'est le choix des sources qui a déterminé, dans une large mesure, les thématiques que j'ai traitées et les outils que j'ai mobilisés. Il a fallu inventer des sources, car les journaux personnels ne me donnaient pas assez d'information ; j'ai enquêté à partir des recueils édités de lettres de direction, pour remonter jusqu'aux originaux, conservés dans les fonds d'archives des ordres religieux. J'ai alors découvert un continent archivistique : les directeurs n'ont pas détruit toutes les lettres, en dépit des demandes systématiques de leurs dirigé-es. Comment choisir dans ce grand nombre de correspondances ? Il fallait d'abord distinguer la correspondance de direction de la correspondance tout court ; plutôt que de partir du contenu, j'ai retenu les échanges dans lesquels chacun se désignait comme directeur et dirigé-e. La plupart d'entre elles ne ressemblent pas à des exercices spirituels, et leur contenu se prête peu à une analyse du for interne des individus, qui préfèrent aborder bien

d'autres sujets que de leur vie spirituelle.

L'un des sujets récurrents est la sexualité : la sexualité solitaire à réguler, la sexualité du couple, objet de conflits entre mari et épouse. C'est la raison pour laquelle j'ai dû réorienter mon travail et intégrer les problématiques d'histoire de la sexualité. Le choix de mes outils conceptuels a été une réponse directe à ces thématiques trouvées dans les correspondances. De ce point de vue, l'oeuvre de Michel Foucault a beaucoup compté. J'ai mobilisé deux aspects de ces travaux : ses développements sur l'histoire du contrôle des sexualités, ainsi que ceux qui ont trait à ce qu'il a désigné sous l'expression de « techniques de gouvernement » ou « techniques de soi ». La direction de conscience est une *technique de soi* : lorsque ces femmes et ces hommes détaillent leur quotidien à leur directeur, ils cherchent à *agir* sur eux-mêmes : à se changer, à se rendre plus conformes à leurs aspirations, à rendre leur existence moins douloureuse. J'ai étudié la direction de conscience comme *une pratique* de soi, comme un espace protégé dans lequel chacun cherche à apprivoiser sa vie - sans toujours tenir compte des consignes et conseils du directeur.

Cette manière d'envisager les correspondances a eu un effet direct dans mes choix d'écriture. J'ai souhaité laisser la place à la prise de parole textuelle des hommes et des femmes que j'étudiais. Je voulais donner au lecteur ou à la lectrice la possibilité de s'appropriier ces lettres, sans que mon analyse ne se surimpose sans cesse. Cela explique le choix de ce que j'ai appelé les « histoires » et la forme particulière de mon manuscrit. Dans ces passages, j'ai réduit au maximum ce qui pouvait encombrer la lecture des lettres : je donne de longs extraits, rarement coupés, et j'essaie de raconter la vie de ces personnes dans leur cohérence, sans toujours mettre leur propos au service de ma démonstration. Mon désir était de faire *entendre* la voix de ces personnes dont je trahis les secrets ; ne faire d'eux qu'une chair à démonstration me semblait être une seconde trahison. Par ailleurs, mon parcours doctoral a aussi été un temps de réflexion intense sur le métier d'historienne, sur la ma-

nière de transmettre l'histoire ; cela correspond au temps où je suis devenue enseignante. J'ai essayé d'adapter certains pans de mon texte à un public moins expert, en pensant notamment à mes proches et à mes étudiants, passionnés d'histoire mais souvent désarçonnés par la forme académique des thèses. J'ai aussi réfléchi à la forme des travaux qui m'avaient marquée, et j'ai constaté que bien souvent, l'atelier de l'historien m'intéressait tout autant que ses résultats ; cela explique le parti-pris du manuscrit de dévoiler les coulisses de ma recherche. On m'y voit travailler à plusieurs questions : celles qui ont trait à l'élaboration de mon corpus documentaire, celles qui concernent la manière de relier l'étude du genre et du catholicisme.

4 Conclusions et apports

Ma thèse a contribué à faire sortir de l'obscurité des documents appelés à être analysés par d'autres historien·nes. Certains ne sont plus disponibles à la consultation suite à mon travail, en raison des problématiques que j'ai soulevé : les archivistes des ordres religieux sont mal à l'aise face à la diffusion de ce qu'ils perçoivent comme des secrets de famille. L'histoire de mon corpus ne s'arrête donc pas ici : il me paraît important de susciter le débat au sujet de la façon dont nous pourrions, en historien·nes, maintenir un accès à ces documents et assurer leur conservation dans de bonnes conditions, car ces correspondances sont une source précieuse pour l'histoire. Ces lettres s'inscrivent dans un enthousiasme général pour l'observation de soi, et rejoignent les journaux intimes ou encore la confession de sa vie passée au médecin. On peut les analyser de la même façon que d'autres formes de récits de soi si répandus au XIXe siècle. Ma thèse constitue une invitation à se saisir de ces sources et, je l'espère, la preuve qu'il ait possible de les étudier en historien et non en théologien.

Grâce à ces documents, j'ai confirmé plusieurs hypothèses sur le lien entre genre et catholicisme dans la seconde partie du XIXe siècle, autour de trois grandes questions : la place du genre dans l'élaboration par l'Église d'une stratégie de reconquête des âmes, la place du directeur dans la vie sociale

et spirituelle des élites catholiques, les motivations de ceux et celles qui ont recours à la direction de conscience.

L'Eglise catholique cherche à agir sur la société en s'appuyant sur les femmes, prenant acte de leur surreprésentation dans les pratiques religieuses, mais aussi de leur rôle éducatif. Dans un contexte de développement de l'indifférence religieuse, elles sont encouragées à diffuser le catholicisme dans leurs familles, auprès de leurs enfants et maris, même si cela doit fragiliser l'entente conjugale. Publiquement, le clergé soutient un discours familialiste, et défend la famille comme une entité dans laquelle tous les membres ont les mêmes intérêts et projets. Dans les échanges de direction, ce discours s'efface pour laisser place à une forme de lutte d'influence entre maris et épouses, dans laquelle les directeurs jouent un rôle de conseiller. Aux racines du mode d'action choisi par le clergé se trouve donc une analyse des rôles genrés et de la meilleure façon de les exploiter pour reconquérir la société.

Le clergé fonde ce constat sur une fréquentation soutenue des élites, auxquelles les directeurs sont bien intégrés : ils participent aux sociabilités et les plus renommés sont l'objet de concurrences entre familles. Certains directeurs, par exemple Monseigneur Dupanloup - ont un véritable réseau de dirigés autour d'eux, ce qui les place au centre des secrets des familles. On fait appel au directeur pour négocier les mariages, dans l'espoir qu'il divulguera des informations utiles. La direction de conscience devient un moyen de circulation d'informations utiles au marché matrimonial. Le directeur prend aussi l'initiative de proposer des mariages aux hommes qu'il dirige : on voit alors apparaître des tensions, car il n'est pas toujours possible de rendre sa vie conforme tout à la fois à ses devoirs de catholique, d'homme et de bourgeois ou de noble. Le mariage est un observatoire de cela : un catholique doit se marier et inscrire son existence dans la famille ; comment faire si les moyens financiers sont insuffisants pour envisager une union dans sa classe sociale ? Faut-il se déclasser et renoncer à son identité sociale ? faut-il se marier lorsqu'on risque de fragiliser la situation financière de sa soeur et

de sa mère ? Les conversations avec le directeur sont révélatrices des tensions entre des grilles de normes qui entrent en concurrence avec le discours du clergé.

Cette même attention au croisement des catégories d'analyse m'a permis de nuancer le schéma historiographique de la « féminisation » du catholicisme au XIX^e siècle. Les travaux d'histoire religieuse ont retenu l'idée selon laquelle les croyances et les pratiques religieuses seraient massivement devenues une affaire de femmes au XIX^e siècle. J'ai cherché à aller au-delà des conclusions des statistiques, qui montrent effectivement que les femmes sont plus pratiquantes que les hommes. En déplaçant le regard, on découvre que la messe et la confession sont bien plus que des temps spirituels ; en écoutant les femmes parler de leurs pratiques religieuses, on s'aperçoit que c'est un moyen de se ménager du temps pour soi, loin des exigences domestiques, maternelles et conjugales et, à lire la comtesse de Menthon, « d'échapper à la société de son père ou de son mari ». La prise en compte du genre aide à restituer le contexte du geste spirituel, et ainsi d'en découvrir d'autres usages.

J'ai aussi formulé l'idée que l'absence des hommes dans les églises était directement liée à une définition de la masculinité, fondée sur l'indépendance d'esprit et la rationalité, peu compatible avec un catholicisme mettant en avant le pouvoir du prêtre. Le refus de la messe et de la confession par les hommes peut ainsi s'expliquer par une forme de conformisme, une peur de s'écarter trop visiblement d'une norme de genre qui affirme que piété et masculinité sont difficilement conciliables. Cela m'a obligée à observer des manifestations plus discrètes d'attachement au catholicisme des hommes, telle qu'assister à des prédications, ou s'engager financièrement et politiquement auprès de l'Église.

Mobiliser le genre contribue à préciser les contraintes qui pèsent sur les hommes et les femmes et la façon dont elles ont une influence sur leur pra-

tique religieuse. C'est un sésame pour saisir *leur capacité d'agir*. Cette expression renvoie à la possibilité pour un individu de se percevoir comme le sujet de ses actions, trouvant des marges de liberté malgré les contraintes sociales qui pèsent sur lui. La direction de conscience offre cette possibilité de déployer sa capacité d'agir : on peut y protester contre ses devoirs et c'est un espace où se construit une parole critique, où les femmes analysent l'inégalité des conditions. Cette parole est rendue possible par le secret qui verrouille les échanges, qui les protège, dans un contexte où toute contestation des normes est perçue comme dangereuse et devant être réduite, particulièrement dans des milieux catholiques profondément conservateurs. Cela explique pourquoi certaines dirigées continuent à solliciter une direction, quoi qu'elles soient disposées à marcher du mauvais côté de l'éternité d'un pas ferme et décidé. C'est là que l'échange de direction de conscience, qui visait le progrès moral et spirituel dans le sens du respect des normes établies, peut devenir un moyen de leur résister, de les subvertir et de construire une autre subjectivité.

Cette enquête est loin d'être achevée, et je souhaite la prolonger dans deux directions. Ma première idée est de poursuivre *l'analyse des liens entre masculinité et catholicisme*, car cela pourrait éclairer l'expansion des discours anticléricaux et les modalités de construction du citoyen républicain dans le dernier tiers du XIX^e siècle. Mon second projet est de replacer la direction de conscience dans une *histoire plus générale des techniques de soi*, qui font pour l'heure l'objet d'études séparées : le journal personnel aux littéraires, la confession à l'histoire religieuse, la médecine à l'histoire des sciences. Relier ces différentes pratiques me semble fondamental pour dégager une chronologie générale des évolutions du rapport à soi et au monde des individus qui composent la société française au XIX^e siècle.

Je vous remercie de votre attention.