

Introduction

« Nous serons jésuites avec les Saintes Femmes et à leur suite, et si nous cherchons à imiter les enfants de saint Ignace et à prendre leur Règle, ce ne sera que parce qu'eux-mêmes sont les imitateurs de Notre Seigneur Jésus Christ¹. »

Pour madame d'Houët (1781-1858), l'élan fondateur se résume à deux mots : « être jésuite ». Les fidèles compagnes de Jésus, qu'elle fonde à Amiens en 1820, suivent les lignes directrices et le projet qui découlent de cette simple affirmation. Défendre l'originalité et la nouveauté de cette congrégation la confronte à toutes les autorités ecclésiastiques possibles et imaginables : les jésuites, premiers concernés, les évêques, les cardinaux des Congrégations romaines, le pape.

Ces difficultés n'empêchent pas le succès et le développement de la congrégation : à la mort de la fondatrice, une vingtaine de maisons se sont implantées en Europe de l'Ouest. Alors qu'elle a passé une partie significative de son existence aux limites de l'orthodoxie, à tenter de faire bouger les frontières définissant la vie religieuse féminine, une cause est introduite au début du xx^e siècle afin d'établir sa sainteté. Devenue vénérable, madame d'Houët a franchi la première étape de la sainteté.

Bien qu'étant une figure centrale parmi les fondatrices qui ont nourri le désir de fonder des congrégations similaires, voire identiques, à la Compagnie de Jésus, madame d'Houët est restée dans un anonymat relatif. Écrire son histoire, ou celle de sa congrégation, n'est cependant pas l'objectif de ce livre. Je ne cherche pas non plus à discuter la foi ou les convictions religieuses de madame d'Houët et de ses religieuses, ni de leur relation avec le divin, mais bien à comprendre comment les discours qu'elles ont tenus ont été mis au service d'un projet de fondation qu'il était nécessaire de défendre face à des hommes d'Église. Ce qui se trouve au cœur de mon questionnement, c'est la construction des identités de genre qui se donnent à voir dans le contexte religieux du premier xix^e siècle, depuis une

1. Archives générales des fidèles compagnes de Jésus à Gumley House (AG FCJ), Mémoires de Marie Madeleine Victoire de Bengy de Bonnault d'Houët (dorénavant Mémoires), copie dactylographiée, p. 25.

perspective relationnelle, à travers les particularités du phénomène d'appropriation du modèle jésuite par les fidèles compagnes de Jésus. Le genre est envisagé ici comme une manière de dire le pouvoir².

Trois fondements de cette légitimité sont explorés. La légitimité religieuse, tout d'abord, d'une femme imposant sa « voix intérieure » aux ecclésiastiques de son entourage. La légitimité institutionnelle, ensuite, d'une femme et de ses conditions d'accès à l'autorité dans un dispositif masculin. La légitimité hagiographique, enfin, d'une femme en marge de l'Église, devenue candidate à la sainteté.

Les religieuses au croisement entre histoire du genre et de la religion : quelles approches ?

Quoique souvent mises de côté dans les synthèses et les travaux de l'histoire des femmes et du genre, les religieuses ont pourtant toute leur pertinence dans l'étude du XIX^e siècle, dit le « siècle des bonnes sœurs » selon l'expression consacrée de Claude Langlois pour souligner l'explosion du nombre de congrégations religieuses féminines. Hospitalières, enseignantes, elles sont partout : les religieuses non cloîtrées, ou congréganistes, deviennent le modèle dominant après la Révolution française. Afin de chiffrer la vitalité de la vie religieuse féminine en France, rappelons qu'on passe d'environ 16 500 religieuses en 1808 à plus de 127 500 en 1878, malgré la perte de l'Alsace-Lorraine³.

Ces religieuses se retrouvent en tant qu'objet au croisement entre deux approches de l'histoire, celle du genre et celle de la religion, questionnement renouvelé par des recherches récentes et enrichi d'approches sociologiques. Elles ont été pensées comme femmes dans le champ religieux et comme religieuses dans le champ de l'histoire des femmes, puis envisagées au prisme du concept de genre, sujet à recatégorisations, mais déplaçant le curseur sur les rapports de pouvoir plutôt que sur les femmes elles-mêmes.

Les jalons de l'histoire des religieuses sont relativement isolés de l'histoire des femmes, au sens où les synthèses en langue française issues de ce champ de recherche ne prennent pas toujours en compte ces religieuses⁴ – et il s'agit d'un malaise qui se retrouve dans les premiers manuels d'introduction aux études de genre⁵. Même s'il n'est pas forcément pertinent de séparer

2. SCOTT Joan Wallach, « Women in History », *Past and Present*, vol. 101, 1983, p. 141-157.

3. LANGLOIS Claude, « Les effectifs des congrégations féminines au XIX^e siècle. De l'enquête statistique à l'histoire quantitative », *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol. 60, n° 164, 1974, p. 39-64.

4. Toutefois, le quatrième tome de l'*Histoire des femmes* de Georges Duby et Michelle Perrot consacre quelques pages à la « féminisation du clergé ». FRAISSE Geneviève et PERROT Michelle (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 4 : *Le XIX^e siècle*, Paris, Plon, 1991, p. 176-180.

5. *L'Introduction aux Gender Studies*, parue en 2008, ne consacre pas de chapitre au genre et à la religion ; ce mot-clé n'apparaît même pas dans l'index. Il en va de même pour le *Blackwell Companion to Gender History*, qui consacre une page à l'expérience religieuse des femmes. BERENI Laurie, CHAUVIN

l'histoire des femmes et l'histoire du genre⁶, ces approches travaillent différemment leurs objets.

Polysémique, le concept de genre a lui-même connu de nombreuses évolutions, lisibles dans l'historiographie, qui passe de la question des femmes à celle du rapport homme-femme et, enfin, des rapports entre masculins et féminins. Joan Scott, qui a théorisé le genre comme outil d'analyse⁷, insiste sur la dimension politique du genre, compris comme clé d'analyse du pouvoir, le faisant ainsi sortir de l'histoire des femmes afin de l'utiliser pour la société dans son ensemble – qu'elle soit envisagée sous l'angle public ou privé. Ses travaux ont conduit à l'intégration progressive du questionnement de genre dans les domaines de l'histoire (économique, politique, militaire, etc.), jusqu'à le rendre pratiquement incontournable. L'essor de l'histoire culturelle, ancrée dans une large diversité méthodologique, a confirmé le genre comme outil d'analyse.

Les chercheurs eux-mêmes soulignent ce passage historiographique de l'histoire des femmes à l'histoire du genre et son usage en histoire religieuse⁸, qui consiste à mobiliser le genre comme catégorie opératoire de l'histoire du christianisme. Ce passage est moins évident qu'il n'y paraît. S'il est parfois ardu de se situer dans un champ régulièrement appelé « histoire des femmes et du genre », c'est bien dans le cadre d'une construction sociale et culturelle d'identités masculines et féminines que s'inscrit ce livre.

Parmi les différentes acceptions du mot genre, j'ai retenu celle de la logique sociale relationnelle, qui contraint en même temps qu'elle fait exister les individus en fonction de leur sexe perçu. Parallèlement à cette utilisation en tant que concept, il sera question « des » genres au pluriel, non pas dans le sens d'un genre masculin et d'un genre féminin, mais d'une multitude de possibilités d'incarner le genre⁹. Anthony Favier souligne la contradiction qu'il y aurait à « présenter, de manière fixe, la façon dont les individus s'engagent dans la masculinité ou la féminité », car s'il y a des normes de genre, « ce n'est qu'avec des acteurs sociaux individuels qui

Sébastien et JAUNAIT Alexandre (dir.), *Introduction aux Gender Studies : manuel des études sur le genre*, Bruxelles, De Boeck, 2008 ; KING Ursula, « Religion and Gender: Embedded Patterns, Interwoven Frameworks », dans Teresa A. MEADE et Merry E. WIESNER (dir.), *A Companion to Gender History*, Malden (MA), Blackwell, 2006, p. 70-85.

6. Il semble peu fécond de séparer définitivement l'histoire du genre de celle des femmes : la mobilisation du concept de genre n'a pas écarté la nécessité d'une histoire des femmes. DOWNS Laura Lee, *Writing gender history*, 2^e éd., Londres/New York, Bloomsbury Academic, 2010, p. 187.

7. SCOTT Joan Wallach, « Women in History », art cité.

8. Pour un bilan historiographique, voir ROUSSEAU Sabine, « Vingt ans d'histoire religieuse des femmes et du genre en France », dans Matthieu BREJON DE LAVERGNÉE et Magali DELLA SUDDA (dir.), *Genre et christianisme : plaidoyer pour une histoire croisée*, Paris, Beauchesne, 2015, p. 55-71 ; retenons en particulier MULLER Caroline, *Au plus près des âmes et des corps : une histoire intime des catholiques au XIX^e siècle*, Paris, PUF, 2019 ; COVA Anne et DUMONS Bruno (dir.), *Femmes, genre et catholicisme : nouvelles recherches, nouveaux objets (France, XIX^e-XX^e siècles)*, Lyon, LAHRA, 2012.

9. CLAIR Isabelle, *Sociologie du genre*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 92-94.

se les réapproprient chacun à sa manière et son parcours propre, dans un contexte, de surcroît, mouvant¹⁰ ».

L'un des objectifs de ce livre est de proposer une analyse de la construction mutuelle du genre et de la religion¹¹, compris comme deux dimensions sociales enchâssées dans un même contexte¹², ce qui ne pourrait s'envisager sans étudier les expériences des femmes et des hommes engagés dans l'Église¹³. Ce croisement entre genre et religion est celui de deux systèmes de domination qui, à certains moments, se construisent et se renforcent mutuellement. Qu'est-ce que l'un fait à l'autre, et inversement ?

Un bilan récemment tiré de l'usage concret du genre par les chercheurs du fait religieux montre qu'il reste encore à questionner les rapports de pouvoir qui traversent l'institution religieuse¹⁴. L'analyse des fondements de la légitimité de madame d'Houët m'amènera à montrer l'impact des rapports de pouvoir genrés sur les structures institutionnelles de l'Église ; en d'autres mots, comment l'histoire du genre peut éclairer l'histoire d'une institution dans son ensemble.

Dans l'historiographie des religieuses, l'ouvrage de Claude Langlois sur la féminisation du catholicisme, dans les années 1980, constitue la porte d'entrée des études sur les congrégations religieuses féminines du XIX^e siècle¹⁵. Dans les décennies suivantes, ce concept de féminisation, souvent mis en parallèle avec la sécularisation¹⁶, a constitué la base des travaux d'histoire sociale et culturelle du catholicisme¹⁷, avant de se reformuler récemment autour de perspectives européennes, dans une chronologie repensée du XIX^e siècle au XX^e siècle¹⁸. Le succès de l'expression en a fait un concept polysémique, exposé au risque de confirmer les stéréotypes de genre au lieu

10. FAVIER Anthony, *Égalité, mixité, sexualité : le genre et l'intime chez de jeunes catholiques du mouvement de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC-F), dans les années 68 et au-delà (1954-1987)*, thèse de doctorat, université Lumière Lyon 2, Lyon, 2015, p. 193.

11. HÖPFLINGER Anna-Katharina, LAVANCHY Anne et DAHINDEN Janine, « Introduction: Linking Gender and Religion », *Women's Studies*, vol. 41, n° 6, 2012, p. 627.

12. HERZOG Hanna et BRAUDE Ann (dir.), *Gendering Religion and Politics: Untangling Modernities*, New York, Palgrave MacMillan, 2009, p. 8-9. Sol Serrano plaide également pour l'étude conjointe des dimensions politiques, religieuses et genrées, à partir de la clôture du XIX^e siècle au Chili. SERRANO Sol, « El caso de la clausura: mujeres, religión y estado nacional. El caso chileno », *Historia (Santiago)*, vol. 42, n° 2, 2009, p. 505-535, ici p. 535.

13. GASQUET Béatrice de, « Religion », dans Juliette RENNES (dir.), *Encyclopédie critique du genre : corps, sexualité, rapports sociaux*, Paris, La Découverte, 2016, p. 559-571.

14. DELLA SUDDA Magali et TIPPESKIRCH Xenia von, « Introduction », *MEFRIM*, vol. 128, n° 2, « Le genre, une nouvelle approche du fait religieux », 2016, [https://mefrim.revues.org/2690], § 11.

15. LANGLOIS Claude, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle*, Paris, Cerf, 1984.

16. GIBSON Ralph, « Le catholicisme et les femmes en France au XIX^e siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol. 79, 1993, p. 63-94.

17. Voir par exemple ROGERS Rebecca, *Les bourgeoises au pensionnat : l'éducation féminine au XIX^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007.

18. Voir par exemple ALTERMATT Urs, DE MAEYER Jan et METZGER Franziska (dir.), *Religious Institutes and Catholic Culture in 19th- and 20th-Century Europe*, Louvain, Leuven University Press, 2014.

de les historiciser correctement¹⁹. Patrick Pasture identifie plusieurs dimensions de ce concept : celle du nombre croissant des femmes allant à l'église et participant aux dévotions populaires, du développement des congrégations religieuses féminines, du changement de piété, désormais caractérisée par l'émotion, et enfin des discours tenus associant de manière toujours plus étroite féminité et piété. Certains glissements dans le sens du concept de féminisation ont élargi les champs de recherche vers une perspective de genre prenant en compte les représentations du masculin et du féminin, en ajoutant une perspective basée sur les formes de piété masculine²⁰.

Certaines recherches conjuguent explicitement plusieurs de ces dimensions, comme celle de Caroline Ford, qui s'attache plutôt à voir l'impact de cette association entre catholicisme et pratiques religieuses féminines sur le statut civil et social des femmes en France au XIX^e siècle, ainsi que les peurs et les conflits engendrés par le nombre important de femmes entrant dans les congrégations et les ordres religieux²¹. Marina Caffiero, en partant du XVIII^e siècle, comprend la féminisation d'un point de vue institutionnel, avec la transformation structurelle des instituts de vie religieuse féminine, et dévotionnel, avec les pratiques de piété populaire dédiées à la Vierge²². Cette perspective institutionnelle me paraît centrale dans l'exploration d'un rapport où hommes et femmes se légitiment mutuellement : ce livre apporte des éléments de réponse pour le premier XIX^e siècle.

Récemment, les travaux consacrés aux religieuses semblent se diriger vers la notion de *care*, et la pratique sociale derrière les figures hospitalières ou charitables, comme en témoignent les recherches d'Anne Jusseaume²³. Parallèlement, on observe un intérêt plus ou moins constant pour les figures fondatrices ou charismatiques, porté par Kristien Suenens qui plaide pour un retour à l'approche biographique à travers son analyse des ambitions,

19. VAN OSSELAER Tine et BUERMAN Thomas, « Feminization Thesis: A Survey of International Historiography and a Probing of Belgian Grounds », *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 103, n° 2, 2008, p. 497-544 ; PASTURE Patrick, « Beyond the Feminization Thesis. Gendering the History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries », dans Patrick PASTURE (dir.), *Gender and Christianity in Modern Europe: Beyond the Feminization Thesis*, Louvain, Leuven University Press, 2012, p. 7-33, ici p. 8.

20. VAN OSSELAER Tine, *The Pious Sex. Catholic Constructions of Masculinity and Femininity in Belgium, c. 1800-1940*, Louvain, Leuven University Press, 2013 ; WERNER Yvonne Maria (dir.), *Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*, Louvain, Leuven University Press, 2011 ; DE MAEYER Jan, « Les hommes d'œuvres en Belgique (1875-1919/1921) : utopistes néomédiévaux ou hommes politiques ? », dans Laurence VAN YPERSEELE et Anne-Dolorès MARCELIS (dir.), *Rêves de chrétienté. Réalités du monde. Imaginaires catholiques*, Paris/Louvain-la-Neuve, Cerf/Presses universitaires de Louvain, 2001, p. 185-204.

21. FORD Caroline C., *Divided Houses: Religion and Gender in Modern France*, Ithaca, Cornell University Press, 2005, p. 1-16.

22. CAFFIERO Marina, « Femmine/popolare. La femminilizzazione religiosa nel Settecento tra nuove congregazioni e nuove devozioni », *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, vol. 7, n° 2, 1994, p. 235-245.

23. JUSSEAUME Anne, *Le Soins des pauvres. Vocations féminines dans le Paris du XIX^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2023.

des réseaux et du capital social de quatre fondatrices belges²⁴. Enfin, s'il est un thème plus populaire que d'autres touchant aux religieuses, c'est celui de la mission, demeuré fécond ces dernières décennies²⁵.

Dans ce paysage, les fidèles compagnes de Jésus n'ont pas de place prépondérante. Fondées en France, elles ont davantage été étudiées par l'historiographie nord-américaine – sans doute parce qu'après 1904, elles se développent essentiellement dans les pays anglophones. Hormis quelques notices dans divers instruments de travail²⁶, elles n'ont fait l'objet d'aucune publication scientifique récente en français. L'histoire de la congrégation et, plus particulièrement, de la figure fondatrice constitue un enjeu important pour ses membres²⁷; des chercheuses comme Gertrud Hüwelmeier²⁸ ont toutefois eu accès aux archives pour documenter leurs recherches, où les fidèles compagnes de Jésus sont envisagées dans le cadre d'une étude plus large. De rares articles ont été consacrés entièrement aux fidèles compagnes de Jésus parties dans les missions nord-américaines, à partir de fonds d'archives des maisons fondées aux États-Unis et au Canada²⁹. L'ouvrage de Carmen Mangion³⁰, consacré à dix congrégations catholiques, dont les fidèles compagnes de Jésus, implantées en Angleterre et au pays de Galles, alors terres de mission, affine la perception des identités formées par les religieuses. Son analyse repose sur une approche quantitative pour recontextualiser l'importance et le profil de ces congrégations, puis sur une approche qualitative des marges de manœuvre dont disposaient les membres de ces congrégations. Sa recherche, résolument menée à un niveau collectif, part de la fondation londonienne des fidèles compagnes de Jésus en 1830, et

24. SUENENS Kristien, *Humble Women, Powerful Nuns: A Female Struggle for Autonomy in a Men's Church*, Louvain, Leuven University Press, 2020.

25. Voir par exemple ROBINAUD Marion, *Religieuses et Amérindiens. Anthropologie d'une rencontre dans l'Ouest canadien*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2020.

26. RENAUD Marie-Geneviève, « Fidèles Compagnes de Jésus », dans Daniel-Odon HUREL (dir.), *Guide pour l'histoire des ordres et des congrégations religieuses : France, XVI^e-XIX^e siècles*, Turnhout, Brepols, 2001, p. 337-338; CALLIARI Paolo, « Fedeli Compagne di Gesù », *DIP* 3, 1976, col. 1429-1431.

27. Les travaux des sœurs Patricia Grogan (*God's Faithful Instrument*), Shirley Majeau (*Journeying Through a Century: Sister Pioneers, 1883-1983*) et Marie-Geneviève Renaud en particulier (mémoire de maîtrise à la Grégorienne en 1984 : *Identité de la « Fidèle Compagne de Jésus »*). *Histoire d'une évolution des origines à nos jours* en témoignent. Les fidèles compagnes de Jésus font circuler en interne bon nombre d'études réalisées par des historiennes membres de la congrégation (comme Mary Campion McCarren), des jésuites (comme Brian O'Leary) ou, plus rarement, des laïcs (comme Michel Schepers, professeur d'histoire au lycée).

28. HÜWELMEIER Gertrud, « Global Sisterhood. Transnational Perspectives on Gender and Religion », dans Hanna HERZOG et Ann BRAUDE (dir.), *Gendering Religion and Politics: Untangling Modernities*, New York, Palgrave MacMillan, 2009, p. 173-190.

29. ROSS Sheila, « Faithful Companions of Jesus in the Field of Education in Brandon, Manitoba, 1883-1895 », *CCHA Historical Studies*, vol. 71, 2005, p. 79-93; HOFFMAN Barbara, « Women of God: The Faithful Companions of Jesus », *Alberta History*, vol. 43, n° 4, 1995, p. 2-12; « The First Mission of the Sisters Faithful Companions of Jesus in the North-West Territories, 1883 », *Saskatchewan History*, vol. 36, n° 2, 1983, p. 70-77.

30. MANGION Carmen M., *Contested Identities: Catholic Women Religious in Nineteenth-Century England and Wales*, Manchester, Manchester University Press, 2008.

laisse en suspens les questions entourant la fondation et la pérennisation de la congrégation, qui font l'objet des chapitres de ce livre.

Dans le cas spécifique des rapports entre congrégations religieuses féminines et Compagnie de Jésus, tant au niveau individuel que collectif, Silvia Mostaccio a ouvert un chantier questionnant le croisement entre genre et religion dans une perspective articulant le « long XIX^e siècle » et une chronologie d'événements forts qui se succèdent rapidement, depuis des points de vue multiples : des femmes, des hommes, des institutions³¹. À travers la trajectoire de madame d'Houët, ce livre continue la réflexion amorcée sur les appropriations par les femmes de « l'esprit d'Ignace » et sur la notion d'échelles, mobilisée pour mieux rendre compte de la pluralité du catholicisme.

Enfin, notons que le terme même religieuse n'a pas toujours eu une acception aussi lâche qu'aujourd'hui ; à l'époque moderne, il désigne les femmes ayant prononcé des vœux solennels et vivant cloîtrées (également appelées régulières). Au XIX^e siècle, la distinction majeure entre congréganistes ou sœurs (vie active en dehors de la clôture) et religieuses (vie contemplative sous le régime de clôture) est celle des vœux, simples pour les premières et solennels pour les secondes³².

Entre anachronisme et efficacité historiographique : poser la question du féminisme

Selon Linda Woodhead, ces deux questionnements à explorer, de genre et de religion, s'entrecroisent au niveau des rapports de pouvoir, le christianisme n'ayant pas seulement un pouvoir sacré au XIX^e siècle, mais également un pouvoir social, culturel et politique :

« [...] L'évolution des rapports de genre et les angoisses qu'elle suscite ont mis au jour combien la division des rôles sexués et les relations entre les hommes et les femmes constituaient un enjeu primordial et constant pour la religion, et révélé qu'elle était l'un des lieux clés où se défend et s'affronte l'inégale distribution du pouvoir³³ ».

Dans sa typologie de la religion vis-à-vis du genre, elle montre que les Églises ont à la fois contribué « au renforcement d'une division sexuée rigide » et procuré aux femmes des « outils idéologiques et pratiques pour combattre certaines formes coercitives de pouvoir masculin³⁴ ».

31. MOSTACCIO Silvia, CAFFIERO Marina, DE MAEYER Jan, FABRE Pierre-Antoine et SERRA Alessandro (dir.), *Échelles de pouvoir, rapports de genre. Femmes, jésuites et modèle ignatien dans le long XIX^e siècle*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2014.

32. GIBSON Ralph, *A Social History of French Catholicism, 1789-1914*, Londres, Routledge, 1989, p. 106.

33. WOODHEAD Linda, « Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion », *Travail, genre et sociétés*, vol. 27, n° 1, 2012, p. 33-54, ici p. 51-52.

34. *Ibid.*, ici p. 43.

Dans son parcours pour légitimer sa fondation, madame d'Houët remet en question certains fondements de cette division sexuée rigide dans la vie religieuse et combat activement plusieurs ecclésiastiques qui dénoncent son action. Cela fait-il d'elle une féministe? Cette question peut sembler surprenante, car elle ne revendique pas un tel combat – le mot prend son usage actuel plus tard dans le siècle – mais en prenant au sérieux le sens d'une revendication d'un rôle égalitaire pour les hommes et les femmes, que peut-on en dire?

Dans ses recherches sur les religieuses de Port-Royal, Daniella Kostroun n'hésite pas à parler de féminisme pour qualifier l'action des religieuses et les replace directement dans l'histoire du féminisme. Ce féminisme de l'époque moderne, compris comme la confrontation du paradoxe entre un système d'égalité universelle et le maintien d'une différenciation sociale basée sur le sexe, prend la forme d'une affirmation de l'égalité en matière de foi et de religion par les religieuses lors de leur résistance à l'archevêque de Paris en 1664³⁵. Ce point est l'objet de débats qui sont toujours en cours. À titre d'exemple, Nicolas Lyon-Caen critique les approches où la transgression des normes religieuses est seulement expliquée comme une subversion de la domination masculine. Pour lui, la présence des femmes au sein du jansénisme au xviii^e siècle ne s'apparente pas à une « subversion de l'ordre établi », mais à « une de ses manifestations », car le refus de l'autorité cléricale relève davantage des pratiques sociales que des croyances³⁶. En revenant sur le terrain du premier jansénisme avec l'affaire des Dames Maltaises de Toulouse, au xvii^e siècle, Jean-Pascal Gay lie l'éventuel féminisme de ces religieuses à une configuration sociale et politique précise. Dans cette affaire, la subversion se trouve au croisement du genre et d'un « ensemble d'incertitudes doctrinales et d'indéterminations pratiques » (par exemple, sur la valeur à accorder à l'expertise théologique). Les discours sur le genre sont mobilisés pour tantôt montrer, tantôt nier le jansénisme des sœurs, ce qui montre la plasticité de l'usage des stéréotypes de genre (alors plus significative que leur mobilisation à un moment précis, ou de manière contradictoire au sein d'un même texte)³⁷.

Le mot même de féminisme n'est pas le seul de ce champ lexical à être discuté : Ángela Atienza López lie au concept de sororité la conscience et

35. KOSTROUN Daniella, *Feminism, Absolutism, and Jansenism: Louis XIV and the Port-Royal Nuns*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 15-17.

36. LYON-CAEN Nicolas, « Il faut qu'un party se sente bien faible quand il accepte et qu'il recherche de tels appuis. » Femmes, jansénisme et publicité à Paris au xviii^e siècle », *L'Atelier du Centre de recherches historiques. Revue électronique du CRH*, vol. 4, 2009, [<http://journals.openedition.org/acrh/1277>].

37. GAY Jean-Pascal, « Le jansénisme des Dames Maltaises. Genre, savoir théologique et publicité (Toulouse, 1659-1661) [II] », *Revue de l'histoire des religions*, 2014-1, p. 71-99.

la position de subordination des religieuses de l'époque moderne, qu'elle analyse à travers leurs manifestations écrites et leurs expériences³⁸.

En ce qui concerne les religieuses du XIX^e siècle, la question d'un « féminisme ultramontain » a également déjà été soulevée dans le cadre de la politique romaine menée en faveur des congrégations féminines – visant à protéger l'autorité du pape par un soutien aux religieuses luttant pour leur autonomie³⁹. En partant des distinctions opérées pour le XIX^e siècle par Annemieke van Drenth et Francisca de Haan entre les femmes impliquées dans la société (activisme), les femmes impliquées au nom d'autres femmes (mouvement des femmes) et les femmes luttant pour leurs droits et l'égalité politique (féminisme)⁴⁰, Kristien Suenens estime que l'expression n'est pas pertinente, même si certains actes posés par les fondatrices belges qu'elle étudie pourraient être interprétés aujourd'hui comme féministes. Toutefois, malgré leur désir d'améliorer la vie des femmes et de se créer un espace d'autonomie et de développement, ces fondatrices promeuvent auprès des laïques (par exemple, les filles qu'elles éduquent) les normes de genre traditionnelles portées par la bourgeoisie⁴¹.

Comme les chapitres à venir vont le montrer, madame d'Houët ne cherche effectivement pas à lutter pour les droits des femmes, mais son action vise à réorganiser le rapport entre femmes et hommes au sein de l'Église. En cela, elle affirme bien l'égalité et, au-delà du discours, incarne un genre qui n'est pas le sien. Il me semble par ailleurs qu'un pan des définitions actuelles du féminisme, axé sur la destruction du patriarcat comme source de l'inégalité des sexes, est entièrement absent du parcours de madame d'Houët.

L'analyse développée dans ce livre n'a pas recours au terme féminisme, mais plutôt au concept d'*agency*, utilisé sous sa forme anglaise car sa traduction en français est discutée : capacité d'agir, agentivité, puissance d'agir⁴². L'*agency* signifiera ici la marge de manœuvre d'un individu face aux normes, sans tomber dans un schéma binaire de soumission ou de résistance aux normes. Saba Mahmood a montré que penser l'*agency* selon ce schéma binaire (auquel pourrait renvoyer l'usage du terme féminisme) naturalise l'idée sociale de liberté, ce qui la pousse à proposer une *agency* qui puisse être mise au jour « dans les actes de résistance aux normes mais aussi dans

38. ATIENZA LÓPEZ Ángela, « “No pueden ellos ver mejor...” Autonomía, autoridad y sororidad en el gobierno de los claustros femeninos en la Edad Moderna », *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, vol. 26, n° 1, 2019, p. 5-34, ici p. 12-13.

39. VIAENE Vincent, « The Second Sex and the First Estate: The Sisters of St-André between the Bishop of Tournai and Rome, 1850-1886 », *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. 59, n° 3, 2008, p. 447-474, ici p. 461-473.

40. DRENTH Annemieke van et HAAN Francisca de, *The Rise of Caring Power, Elizabeth Fry and Josephine Butler in Britain and the Netherlands*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 1999, p. 167.

41. SUENENS Kristien, *Humble Women, Powerful Nuns*, *op. cit.*, p. 301-307 et 341-342.

42. Pour un état de l'art complet, voir MONTENACH Anne, « Introduction », *Rives méditerranéennes. « Agency : un concept opératoire dans les études de genre ? »*, vol. 41, 2012, p. 7-10.

les multiples façons dont on habite les normes⁴³ ». Madame d'Houët joue à tous les niveaux de sa capacité sociale, intellectuelle, morale et spirituelle pour faire avancer son projet, dicté par sa voix intérieure. C'est pour cette raison que l'apport de Saba Mahmood a été crucial dans la construction de mon analyse, en dépit du déplacement épistémologique que constitue le recours à ses recherches.

En effet, Saba Mahmood expose le rapport tendu entre féminisme et religion, dans l'introduction de son livre sur un mouvement urbain de mosquée des femmes (au sein du renouveau islamique amorcé au Caire dans les années 1970), où ces dernières tiennent des réunions publiques dans les mosquées et proposent des cours de doctrine islamique, le tout structuré par une tradition discursive de soumission à la volonté transcendante, souvent l'autorité masculine⁴⁴. Placée dans le dilemme des chercheuses féministes, entre la défense par les femmes de leur présence dans des sphères réservées aux hommes et leurs discours qui maintiennent la soumission à l'autorité masculine, Saba Mahmood refuse le concept de fausse conscience, qui suggère que les femmes soutenant les islamistes sont de simples pions au service du patriarcat, et propose de dépasser l'opposition simpliste entre résistance et subordination⁴⁵. Elle a recours aux analyses foucaaldiennes sur le pouvoir comme ensemble de rapports de force stratégiques qui traversent tous les domaines de la vie et note que Judith Butler situe l'*agency* dans les structures de pouvoir. Saba Mahmood cite Judith Butler sur le paradoxe de l'assujettissement, à savoir « que le sujet qui veut résister à ces normes est lui-même capable de le faire en vertu de ces normes, voire est produit par elles. Bien que cette contrainte constitutive n'annihile pas la possibilité d'une puissance d'agir, il est vrai qu'elle situe cette puissance dans une pratique de réitération ou de reformulation immanente au pouvoir, et non dans une relation d'opposition externe au pouvoir⁴⁶ ». Ces deux approches ont nourri et éclairé l'analyse des écrits de madame d'Houët et l'espace d'autonomie qu'elle est parvenue à forger au sein d'une structure institutionnelle comme l'Église.

Cette *agency* forgée par la normativité religieuse peut contribuer, selon Florence Rochefort et Maria Eleonora Sanna, à « faire émerger une pluralité de normes alternatives plus ou moins reconnues socialement et plus ou moins en opposition avec les normes dominantes en ce qui concerne le genre⁴⁷ ». Il s'agira de voir, dans les rapports de force qui émergent dans

43. MAHMOOD Saba, *Politique de la piété : le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, trad. Nadia Marzouki, Paris, La Découverte, 2009, p. 32.

44. *Ibid.*, p. 13.

45. *Ibid.*, p. 17-23.

46. *Ibid.*, p. 40.

47. ROCHEFORT Florence et SANNA Maria Eleonora (dir.), *Normes religieuses et genre : mutations, résistances et reconfigurations, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 20-21.

le parcours de madame d'Houët, les moments où les autorités prennent position sur cette norme alternative formée par son projet.

La tension entre soumission et autonomie s'observe également dans les écrits de madame d'Houët, qui obéit à ses confesseurs et à sa voix intérieure. Pour aborder ses Mémoires, je suis partie de la « rhétorique de la féminité », conceptualisée par Alison Weber afin de comprendre l'autodépréciation des écrits de Thérèse d'Avila, examinée par l'Inquisition puis paradoxalement engagée dans le processus de canonisation peu de temps après. Cette rhétorique est une stratégie qui exploite les stéréotypes sur le langage et le caractère des femmes. La tension qui se donne à voir est la nécessité – pour Thérèse d'Avila, à qui on donne l'illusion du choix, puisqu'elle se trouve prise entre deux logiques paradoxales mutuellement exclusives, un *double bind* – d'élaborer une rhétorique qui puisse « donner la voix à une vertu silencieuse⁴⁸ ». Or, si dans certains de ses écrits, madame d'Houët a recours à un récit choral, dans lequel on repère sa voix intérieure, dans d'autres, elle est tout à fait explicite⁴⁹.

Dans l'étude des écrits de femmes défendant leur soumission à l'autorité masculine, il arrive que les chercheurs doivent lire entre les lignes pour trouver la moindre trace de rébellion. Même s'il me semble important de ne pas seulement chercher un message caché et de se demander ce que signifiait l'obéissance pour ces femmes et en quoi elles pouvaient y trouver un sentiment de liberté⁵⁰, un tel recours n'a pas été nécessaire dans le cadre de mon analyse, car madame d'Houët énonce ses revendications sans les cacher, quitte à les adapter, à les changer temporairement ou à les reformuler au cours des années. C'est précisément cela qui ravive la possibilité de la désigner comme féministe.

Peut-être que madame d'Houët n'aurait pas apprécié cette question, ni cette tentative de déterminer la portée structurelle de son action. Ce livre analyse ce que signifiait « être jésuite » pour madame d'Houët, à l'instar des femmes pratiquant les Exercices spirituels et par là construisant une identité religieuse partagée avec les jésuites à l'époque moderne⁵¹, ainsi que les possibilités ouvertes par un tel projet⁵².

48. « *give a voice to a silent virtue* ». WEBER Alison, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1990, p. 11-16 et 42-50.

49. Par ailleurs, madame d'Houët vit à une époque où la mystique est mise à distance, loin du contexte du Siècle d'or espagnol.

50. Par exemple, pour Michelle Molina, qui a posé la question d'une « obéissance genrée » au xvi^e siècle à propos des femmes qui expérimentaient une plus grande autonomie spirituelle à l'aide des Exercices spirituels, l'intérêt de sa recherche n'est pas de lire « *between the lines for evidence of women's efforts to overcome patriarchy* », mais plutôt d'explorer ce que signifiait l'obéissance pour ces femmes, et de voir en quoi leur *agency* consistait à chercher un sentiment de liberté à travers l'obéissance. MOLINA J. Michelle, *To Overcome Oneself: The Jesuit Ethic and Spirit of Global Expansion, 1520-1767*, Berkeley, University of California Press, 2013, p. 65-66.

51. MOSTACCIO Silvia, *Early Modern Jesuits Between Obedience and Conscience during the Generalate of Claudio Acquaviva (1581-1615)*, Farnham, Ashgate, 2014, p. 105-154.

52. La question n'est donc pas celle du degré de fidélité à la Compagnie de Jésus.

Les femmes dans le sillage de la Compagnie de Jésus

L'Église élabore dès la fin du XVIII^e siècle, dans sa confrontation avec le monde moderne, une réaction créative aux changements culturels et politiques, avec notamment la construction et l'invention de nouveaux symboles, qui sont des produits de la modernité malgré leurs tendances antimodernes. Ce projet de reconquête catholique, visant à redéfinir le rapport entre l'Église et la collectivité, se pense à travers deux composantes de la société : les classes populaires et les femmes⁵³. Les religieuses post-révolutionnaires apparaissent à un moment charnière, où coexistent à la fois l'essoufflement des formes de dévotion collective et l'affirmation de nouvelles pratiques⁵⁴. Dès lors, ces femmes se retrouvent au centre d'une tension entre tradition et modernité, entre la volonté d'obéir à l'autorité religieuse (dont leur existence même dépend) et la sortie du rôle féminin traditionnel, entre leur appartenance religieuse catholique et les revendications de la Révolution française qu'elles ont intégrées à leur cadre de pensée (par exemple, les Filles de la Charité veulent être « citoyennes⁵⁵ » de leur communauté).

La demande par les femmes d'un rôle apostolique dans l'Église n'est pas nouvelle et fait déjà débat lors de la Réforme catholique⁵⁶. À partir du XVI^e siècle, on redéfinit les formes de la vie parfaite; de nombreuses expériences témoignent de cette vie active menée par les religieuses⁵⁷. Dépassant une historiographie qui fait de ces femmes l'objet d'une répression cléricale, dans une relation où les hommes – maîtres spirituels – sont unilatéralement en position de pouvoir, Barbara Diefendorf montre l'apport des femmes au catholicisme réformé, y compris d'un point de vue spirituel⁵⁸. Le contexte de crise rend les identités de genre plus fluides et offre aux femmes l'occasion de mener leur vie spirituelle, dans un mouvement axé sur les visions mystiques et une piété apocalyptique. Cet héritage de l'époque

53. CAFFIERO Marina, *La fabrique d'un saint à l'époque des Lumières*, trad. Veronica Granata et Vincent Jolivet, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 2006, p. 14-17.

54. SUIRE Éric, *Sainteté et lumières. Hagiographie, spiritualité et propagande religieuse dans la France du XVIII^e siècle*, Paris, Champion, 2011, p. 16.

55. BREJON DE LAVERGNÉE Matthieu, *Le temps des cornettes. Histoire des Filles de la Charité, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Fayard, 2018, p. 450.

56. Pour une analyse des discours théologiques face aux formes de l'apostolat féminin au XVII^e siècle, voir GAY Jean-Pascal, *Le dernier théologien ? Théophile Raynaud (v. 1583-1663). Histoire d'une obsolescence*, Paris, Beauchesne, 2018, p. 327-398.

57. CARBONE Angela, *Ritirate dalle cose del mondo: donne e istituzioni nel Mezzogiorno moderno*, Naples, Guida, 2020; SCOTT Amanda L., *The Basque Seroras. Local Religion, Gender, and Power in Northern Iberia, 1550-1800*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 2020; WEBER Alison, *Devout Laywomen in the Early Modern World*, Abingdon, Routledge, 2016; DINAN Susan E., *Women and Poor Relief in Seventeenth-Century France: The Early History of the Daughters of Charity*, Aldershot, Ashgate, 2006; ZARRI Gabriella, « Il "terzo stato" », dans Silvana SEIDEL MENCHI, Anne Jacobson SCHUTTE et Thomas KUEHN (dir.), *Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna*, Bologne, Mulino, 1999, p. 311-334.

58. DIEFENDORF Barbara B., *From Penitence to Charity. Pious Women and the Catholic Reformation in Paris*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

moderne se donne également à voir dans les pratiques des fidèles compagnes de Jésus : la piété comme un outil d'*empowerment*, l'existence de femmes en position d'autorité spirituelle avec une réputation de sainteté, mais également les pratiques ascétiques, qui à l'époque moderne étaient considérées comme les conséquences d'une injure faite à Dieu et d'une nécessité d'expiation⁵⁹. À l'époque moderne comme au XIX^e siècle, cette piété prend une forme institutionnelle dans la fondation de maisons, dont le positionnement sur le continuum entre femme dévote et religieuse cloîtrée peut varier⁶⁰.

Le cas des fidèles compagnes de Jésus, fondées dans l'orbite de la Compagnie de Jésus, permet de poser une double question : ce que signifie « être jésuite » pour madame d'Houët en termes d'*agency*, mais aussi ce qu'implique pour les jésuites un dossier qui, à première vue, propose une Compagnie de Jésus au féminin. Le rapport de cette dernière avec les femmes est d'emblée ambivalent, ne serait-ce qu'en raison de l'interdiction formelle de créer une branche féminine, actée dans la bulle *Licet debitum* (1549) de Paul III. Fondée par Ignace de Loyola en 1540, la Compagnie de Jésus manifeste la complexité des sociétés modernes, engagées dans la redéfinition de la hiérarchie des pouvoirs politique et religieux, ainsi que dans de nouvelles constructions identitaires individuelles et collectives. Reprendre l'« esprit d'Ignace », c'est ouvrir une autre voie que la clôture et la retraite, vers l'apostolat dans le monde⁶¹. Plusieurs éléments cruciaux restent à appréhender dans ce rapport entre fidèles compagnes de Jésus et jésuites : les rapports de pouvoir institutionnels (entre ordre masculin et congrégation féminine) et personnels (entre fondatrice et directeurs ou confesseurs, ainsi qu'ecclésiastiques).

Au XIX^e siècle, la Compagnie de Jésus sort du traumatisme de ses multiples expulsions et suppressions. Cette période de restauration a fait l'objet de recherches récentes, qui ont révisé les dates de 1773 (suppression universelle par le bref *Dominus ac Redemptor*) et de 1814 (restauration universelle par la bulle *Sollicitudo omnium ecclesiarum*) en montrant que, dans diverses parties du monde, les expulsions commencent avant 1773 et que la Compagnie effectue une série de « retours » avant et après 1814⁶². Les questions identitaires

59. Par exemple, madame d'Houët est décrite par ses hagiographes comme ayant des discrètes pratiques de mortification, ce qui reste encore à étudier.

60. DIEFENDORF Barbara B., « Rethinking the Catholic Reformation: The Role of Women », dans Lisa VOLLENDORF et Daniella J. KOSTROUN (dir.), *Women, Religion, and the Atlantic World (1600-1800)*, Toronto, University of Toronto Press, 2009, p. 31-59.

61. MOSTACCIO Silvia, CAFFIERO Marina, DE MAEYER Jan, FABRE Pierre-Antoine et SERRA Alessandro, « Introduction », dans Silvia MOSTACCIO, Marina CAFFIERO, Jan DE MAEYER, Pierre-Antoine FABRE et Alessandro SERRA (dir.), *Échelles de pouvoir, rapports de genre, op. cit.*, p. XII-XIII.

62. FABRE Pierre-Antoine, GOJON Patrick et MORALES Martín M. (dir.), *La Compagnie de Jésus des Anciens Régimes au monde contemporain : XVIII^e-XX^e siècles*, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2020 ; KENIS Leo et LINDEIJER Marc (dir.), *The Survival of the Jesuits in the Low Countries, 1773-1850*, Louvain, Leuven University Press, 2019 ; MARYKS Robert Aleksander (dir.), *Jesuit Survival and Restoration: A Global History, 1773-1900*, Leyde, Brill, 2015 ; FABRE Pierre-Antoine,

entourant les jésuites eux-mêmes (prenons l'exemple de ceux qui se désignent comme ex-jésuites pour continuer à revendiquer leur appartenance à l'ordre même après sa suppression) forment une part importante de ces recherches sur les liens entre « ancienne » Compagnie et « nouvelle » Compagnie⁶³. Confrontés à cette phase de transition, les jésuites cherchent à établir des liens entre leur passé et leur présent, perçu comme ambigu⁶⁴.

Quelle masculinité les jésuites incarnent-ils dans ce contexte? En partant du travail de Raewyn Connell sur l'organisation sociale des masculinités, située historiquement pour éviter toute fixation de ses catégories⁶⁵, quelques enjeux de genre ont déjà été étudiés au sein de la Compagnie de Jésus, par exemple dans le cadre plus large des masculinités sacerdotales⁶⁶. Selon Timothy Verhoeven, la Compagnie de Jésus du XIX^e siècle était entourée d'une aura de confusion en matière de genre et les jésuites étaient perçus comme un « curieux amalgame d'hypermasculinité et de sensibilité féminine »⁶⁷, ce qui fait écho à la masculinité « déviant des normes » des jésuites du XVI^e siècle décrite par Ulrike Strasser, formulée en termes de chasteté dans l'épreuve, de bravoure spirituelle – incluant les pleurs – et de paternité spirituelle⁶⁸. En intégrant notamment l'émotivité, alors considérée comme féminine, dans ses écrits, Ignace avait étendu les possibilités des expériences émotionnelles et affectives jusque-là proposées aux hommes (et était parvenu à faire des larmes le signe d'une véritable masculinité pieuse). En outre, l'exclusion ferme et définitive des femmes de la Compagnie de Jésus écartait toute menace à la masculinité des jésuites, quelles que soient les caractéristiques féminines qu'ils puissent incarner. Ces jalons permettent d'éclairer les normes incarnées par les jésuites restaurés, perceptibles dans les représentations et autoreprésentations de leur écriture⁶⁹.

« Introduction : une situation historiographique », *MEFRIM*, vol. 126, n° 1, « De la suppression à la restauration de la Compagnie de Jésus : nouvelles recherches », 2014, p. 5-13.

63. Voir par exemple GALLO Anne-Sophie, « Réflexions et jalons pour une histoire de l'identité jésuite » pendant la suppression de la Compagnie de Jésus (1762-1814) », *Europa Moderna*, n° 3, 2012, p. 101-124 ; BIANCHINI Paolo (dir.), *Morte e resurrezione di un Ordine religioso: le strategie culturali ed educative della Compagnia di Gesù durante la soppressione (1759-1814)*, Milan, Vita e Pensiero, 2006.

64. ALFIERI Fernanda, « “Trarre come dal caos e dar forma alle cose”? La Compagnia di Gesù nel primo Ottocento tra rotture e continuità », dans Paolo POMBENI et Heinz-Gerhard HAUPT (dir.), *La transizione come problema storiografico. Le fasi critiche della modernità (1494-1973)*, Bologne, Il Mulino, 2013, p. 215-236.

65. CONNELL Raewyn, *Masculinities : enjeux sociaux de l'hégémonie*, trad. Meoïn Hagège et Arthur Vuattoux, Paris, Amsterdam, 2014, p. 11.

66. GAY Jean-Pascal, MOSTACCIO Silvia et TRICOU Josselin (dir.), *Masculinities sacerdotales*, Turnhout, Brepols, 2022.

67. VERHOEVEN Timothy Cornell, « “A Perfect Jesuit in Petticoats.” The Curious Figure of the Female Jesuit », *Journal of Jesuit Studies*, vol. 2, n° 4, 2015, p. 624-640, ici p. 640.

68. STRASSER Ulrike, « “The First Form and Grace.” Ignatius of Loyola and the Reformation of Masculinity », dans Scott H. HENDRIX et Susan C. KARANT-NUNN (dir.), *Masculinity in the Reformation Era*, Kirksville, Truman State University Press, 2008, p. 45-70.

69. MOSTACCIO Silvia, CAFFIERO Marina, DE MAEYER Jan, FABRE Pierre-Antoine et SERRA Alessandro, « Introduction », *Échelles de pouvoir, rapports de genre, op. cit.*, p. VII-IX.

Dans leur rapport aux femmes, comment les jésuites réagissent-ils à l'initiative de madame d'Houët ? La force d'attraction du modèle jésuite, expliquée par l'attrait de leur spiritualité, notamment le succès des Exercices spirituels⁷⁰ dès l'époque moderne, le charisme de ses membres, qui sont perçus comme des guides sûrs en dépit de leur suppression et leur dispersion dans le monde, et la diversité de leur ligne d'action face à de nouvelles sociétés, ne correspond toutefois pas à un désir de devenir « jésuite » car c'est bien en dehors de la Compagnie que madame d'Houët entend mener son projet de vie religieuse.

Face aux femmes revendiquant un désir de vie apostolique, les réponses fluctuantes de l'Église romaine sur le statut des religieuses au cours des siècles éclairent la réaction des autorités religieuses confrontées aux fidèles compagnes de Jésus : depuis le concile de Trente (1545-1563), qui définit la vie religieuse féminine dans le cadre de la clôture, à l'établissement progressif d'une jurisprudence par la Congrégation des Évêques et des Réguliers au XIX^e siècle, les membres des congrégations à vœux simples n'ont pas le droit à l'appellation de « religieuses » – même si cette question des vœux simples est discutée à la fin du XVI^e siècle pour les nouvelles congrégations de prêtres réguliers⁷¹. Au moment où madame d'Houët tente de faire approuver sa société pour la première fois, en 1826, il n'existe pas de procédure arrêtée pour introduire une demande d'approbation auprès de la Congrégation des Évêques et des Réguliers. Par ailleurs, toute opposition lors du processus d'approbation (en particulier sur les matières d'autorité épiscopale ou ecclésiastique) constitue une barrière non négligeable⁷².

Dès lors, comment les fidèles compagnes de Jésus sont-elles parvenues à construire des espaces d'autonomie malgré des interactions conflictuelles avec les autorités religieuses ? La diversité des réactions indique dès le départ qu'elles ne font pas face à une conception uniforme des rôles genrés en religion. Si les fidèles compagnes de Jésus ne sont pas les premières femmes à travailler avec les jésuites et à fonder une société largement inspirée de la Compagnie, elles mettent toutefois en évidence les limites d'une collaboration entre jésuites et religieuses, en termes d'attentes et de rôles (tant pour les uns que pour les autres). Il semble dès lors crucial de mesurer la diversité des constructions identitaires qui s'élaborent chez les hommes et les femmes de ce dossier. Ces constructions identitaires s'appuient les unes sur les autres : le modèle jésuite constitue le socle du refaçonnement des identités des protagonistes, tant au niveau individuel que collectif. Les

70. MOSTACCIO Silvia, « Spiritual Exercises: Obedience, Conscience, Conquest », dans Inès G. ZUPANOV (dir.), *The Oxford Handbook of Jesuits*, New York, Oxford University Press, 2018, p. 75-104.

71. BONORA Elena, *La controriforma*, Rome, Laterza, 2001, p. 68-82.

72. JARRELL Lynn Marie, *The Development of Legal Structures for Women Religious Between 1500 and 1900: A Study of Selected Institutes of Religious Life for Women*, Ann Arbor (MI), University Microfilms, 1991, p. 274.

différences liées aux genres, et aux attentes culturelles qui continuent de les influencer, n'opèrent pas seulement selon un système binaire⁷³ : des notions plurielles de féminité et de masculinité restent à saisir.

Échelles de pouvoir et catholicisme

Deux espaces géographiques forment le noyau de ce livre : la France et Rome. L'expérience des nouveaux jésuites en France lors de la fondation des fidèles compagnes de Jésus, qui a lieu après la restauration de 1814, est celle d'ex-jésuites vieillissants et d'anciens pères de la foi, fraîchement devenus jésuites⁷⁴. C'est avec eux, et parfois contre eux, que madame d'Houët construit sa congrégation, avant de se tourner vers Rome, pour être elle aussi le fer de lance du catholicisme romain. Sa volonté d'internationalisation et d'institutionnalisation la déplace vers le centre du catholicisme, où se jouent les normes de genre auxquelles elle ne se conforme pas vraiment – madame d'Houët incarne une féminité virile, hors normes. À Rome, le gouvernement central de la Compagnie de Jésus du premier XIX^e siècle est préoccupé avant tout par les questions concrètes de la restauration de ses propres normes et traditions, et fait preuve de conservatisme⁷⁵. Dans son parcours de légitimation et grâce à son capital social, madame d'Houët se retrouve face aux jésuites, aux évêques, aux cardinaux des Congrégations romaines et à deux papes, Léon XII et Grégoire XVI.

Le terme d'échelles a été mobilisé à plusieurs reprises dans l'analyse des particularités du monde catholique⁷⁶. Les différents niveaux de gouver-

73. CHOUDHURY Sumita, « Genre, religion et histoire de la culture politique et de la vie privée en France : le procès Girard-Cadière », dans Silvia MOSTACCIO, Marina CAFFIERO, Jan DE MAEYER, Pierre-Antoine FABRE et Alessandro SERRA (dir.), *Échelles de pouvoir, rapports de genre, op. cit.*, p. 27-45, ici p. 29.

74. Sur les conditions et les enjeux des établissements jésuites dans la France postrévolutionnaire, voir GALLO Anne-Sophie, *Théâtre et identité jésuite : pratique, discours et culture dramatiques de la suppression au rétablissement de la Compagnie de Jésus en France (1757-1828)*, thèse de doctorat, Grenoble, université de Grenoble, 2015, p. 325-358.

75. LINDEIJER Marc, « Verus Jesu socius. La ricerca del carisma gesuita durante il soggiorno di Giovanni Roothaan a Briga (1820-1823) », dans Paul OBERHOLZER (dir.), *Die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu. Vorbereitung, Durchführung und Auswirkungen. Unter besondere Berücksichtigung der Verhältnisse im Wallis, Münster, Asschendorff Verlag*, 2019, p. 481-514.

76. Silvia Mostaccio, Pierre-Antoine Fabre, Jan De Maeyer, Marina Caffero et Alessandro Serra en font le titre du livre *Échelles de pouvoir, rapports de genre*, Matthieu Brejon de Lavergnée y fait appel dans son analyse des supérieures des Filles de la Charité face aux laïcisations, et Anne-Sophie Lamine parle de « jeux d'échelles » dans l'introduction du livre *Quand le religieux fait conflit*, faisant écho aux questionnements ouverts par Jacques Revel et ses collègues dans leur ouvrage reprenant la dimension historique et anthropologique des micro- et macro-analyses. Depuis une perspective politiste, Jacques Palard constatait à la même époque la pluralité des logiques en présence. MOSTACCIO Silvia, CAFFIERO Marina, DE MAEYER Jan, FABRE Pierre-Antoine et SERRA Alessandro (dir.), *Échelles de pouvoir, rapports de genre, op. cit.* ; BREJON DE LAVERGNÉE Matthieu, *Le temps des cornettes, op. cit.*, p. 264-269 ; LAMINE Anne-Sophie (dir.), *Quand le religieux fait conflit : désaccords, négociations ou arrangements*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014 ; REVEL Jacques (dir.), *Jeux d'échelles : la micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard, 1996 ; PALARD Jacques (dir.), *Le gouvernement de l'Église catholique : synodes et exercice du pouvoir*, Paris, Cerf/Institut d'études politiques de Bordeaux, 1997.

nance signifiés par ce terme soulignent la pluralité du monde catholique. S'il semble difficile d'envisager cette pluralité dans une institution à la prétention universelle, elle est toutefois lisible dans les espaces de négociation qui existent dans le fonctionnement de l'Église.

Il s'agira de voir ce qui fait autorité dans le projet de madame d'Houët. Il y a d'une part son choix des Constitutions de la Compagnie de Jésus comme *référence sociale*, choix discuté tant par les jésuites que par les évêques et les membres de la Curie romaine, et d'autre part l'appel aux révélations de sa voix intérieure, de Dieu, dont l'autorité est constituée et attestée par l'Église. Les arguments échangés de part et d'autre se cristallisent autour de la question du genre, mettant en exergue sa centralité dans le maintien de l'ordre proposé par l'Église. Comment madame d'Houët navigue-t-elle entre les autorités de cette Église, qui se renvoient les unes aux autres ?

La dimension genrée de cette recherche peut paraître moins évidente une fois appliquée aux institutions romaines. Étudier les fidèles compagnes de Jésus permet de poser un autre regard sur ces institutions, et de mieux comprendre ce qui entraîne la réaction romaine devant la reconfiguration des rapports de genre. À partir de quand une expérience hors normes peut-elle devenir une menace ? Ces questions se posent pour la Congrégation des Évêques et des Réguliers du vivant de la fondatrice, et avec encore plus d'acuité pour la Congrégation des Rites⁷⁷ après sa mort.

Ce livre fait une proposition méthodologique qui interroge les institutions de l'Église depuis une perspective d'histoire du genre. En croisant à toutes les échelles de pouvoir les tactiques, au sens certain du terme, c'est-à-dire des actions dont le lieu est celui de l'autre⁷⁸, mises en œuvre par madame d'Houët pour la survie de sa fondation, avec les réponses diverses apportées par l'Église, en particulier de la curie romaine, alors confrontée à l'intégration des congrégations religieuses féminines, je propose une relecture du fonctionnement des institutions romaines.

Paver la voie vers la sainteté d'une femme virile : l'utilité de l'hagiographie

L'institutionnalisation des fidèles compagnes de Jésus éclaire l'histoire des rapports de genre en contexte catholique au début du XIX^e siècle et comble des lacunes sur les reconfigurations de ces rapports de genre au lendemain de la Restauration. Le déplacement de cette histoire à la deuxième moitié

77. Aux XIX^e et XX^e siècles, c'est la Congrégation des Rites, fondée en 1588, qui examine la réputation de sainteté des candidats, leurs vies, leurs vertus, leurs miracles, mais aussi leurs écrits et les témoignages rassemblés après leur mort. Pour une histoire de la Congrégation des Rites, voir McMANUS Frederick Richard, *The Congregation of Sacred Rites*, Washington (DC), The Catholic University of America Press, 1954.

78. CERTEAU Michel de, *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard, 1990, p. 59-61.

du XIX^e siècle et au XX^e siècle, à travers les Vies et la cause de la fondatrice, permet de caractériser les modèles genrés promus par l'Église.

À cette époque, chaque étape du processus de canonisation augmente le « contrôle [par le pouvoir pontifical] de la perception sociale de la sainteté, qui se voyait disciplinée et canalisée par un pouvoir fort⁷⁹ ». Comment s'exerce ce contrôle vis-à-vis d'une fondatrice perçue comme virile ? Si l'on applique le concept de genre, en repoussant les positions essentialistes, les masculinités peuvent être étudiées comme des performances réalisées par des femmes⁸⁰. Que deviennent alors les représentations genrées de la « servante de Dieu » – c'est-à-dire candidate à la sainteté – madame d'Houët, dans les Vies écrites à son propos, puis dans sa cause ?

La cause de madame d'Houët est introduite en 1916 et est toujours en cours. Dans un contexte plus large de sainteté à l'époque contemporaine où les souverains pontifes mènent une « politique de canonisation⁸¹ » pour réaffirmer les valeurs et les normes chrétiennes, notamment pour mieux contrer la sécularisation, la figure de madame d'Houët s'inscrit dans la droite ligne des modèles de sainteté féminine pour l'époque moderne⁸², et plus spécifiquement, appartient au groupe des fondatrices de congrégations du XIX^e siècle. La canonisation de ces fondatrices correspond à une perte progressive du caractère aristocratique des saintes, plus caractéristique du monachisme moderne, et souligne la validité de leur engagement apostolique⁸³. Que madame d'Houët compte dans leurs rangs ne suffit pas : quoique déclarée vénérable au XX^e siècle, durant le pontificat de Paul VI, elle n'a pas été intégrée à l'activité canonisatrice de Jean-Paul II. Ce dernier a privilégié, parmi les femmes qu'il a canonisées, les figures contemplatives et souffrantes au service de l'Église et du pape ; parmi les femmes qu'il a béatifiées, les épouses et les mères, afin de soutenir son discours sur la nature intrinsèque des femmes⁸⁴.

79. DELOOZ Pierre, *Sociologie et canonisations*, Liège, Faculté de droit, 1969, p. 39.

80. HALBERSTAM Jack, *Female Masculinity*, Durham, Duke University Press, 1998.

81. PELLISTRANDI Benoît, « La sainteté contemporaine », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, nouvelle série, vol. 33, n° 2, 2003, p. 165-184 ; VIAN Giovanni Maria, « Papi e santi tra Rivoluzione francese e primo dopoguerra. Per una storia delle canonizzazioni tra Pio VII e Benedetto XV (1800-1922) », *Cristianesimo nella storia*, vol. 18, n° 3, 1997, p. 579-606 ; PEYROUS Bernard, « La sainteté en France aux XIX^e et XX^e siècles », *Histoire et sainteté. Actes de la V^e rencontre d'histoire religieuse, Angers-Fontevault, 16-17 octobre 1981*, Angers, Presses de l'université d'Angers, 1982, p. 155-173.

82. ZARRI Gabriella, « Female sanctity, 1500-1660 », dans R. Po-chia HSIA (dir.), *The Cambridge History of Christianity*, t. 6 : *Reform and Expansion, 1500-1660*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 180-200 ; DITCHFIELD Simon, « Thinking with Saints: Sanctity and Society in the Early Modern World », dans Françoise MELTZER et Jas ELSNER (dir.), *Saints: Faith without Borders*, Chicago, University of Chicago Press, 2011, p. 157-189.

83. RUSCONI Roberto, « Una Chiesa a confronto con la società », dans Anna BENVENUTI PAPI, Sofia BOESCH GAJANO, Simon DITCHFIELD, Roberto RUSCONI, Francesco SCORZA BARCELLONA et Gabriella ZARRI (dir.), *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Rome, Viella, 2005, p. 261-329.

84. CICILLOT Valentina, *Donne sugli altari: le canonizzazioni femminili di Giovanni Paolo II*, Rome, Viella, 2018, p. 183-239.

Comme pour les *beati perdenti* de Miguel Gotor⁸⁵, la cause de madame d'Houët permet de reconstituer les tensions qui traversent l'Église au moment du processus de canonisation, ici pour autoriser ou au contraire freiner la sainteté d'une femme virile. Afin d'investiguer ces questions pour la période contemporaine, c'est à partir du terrain du genre que je m'intéresserai à la longueur du processus visant à déclarer madame d'Houët vénérable et aux documents successifs produits dans le cadre de la cause.

Cette procédure romaine a été enrichie d'un corpus de Vies de madame d'Houët, envisagé comme une source donnant à lire les enjeux de la tension entre histoire et hagiographie au sein d'un processus – juridique – de canonisation. Les acceptions variables de l'hagiographie⁸⁶, dont Michel de Certeau fait une tentation ou une trahison du discours historique⁸⁷, mais qui s'appuie sur la démarche critique de l'histoire à partir du XIX^e siècle, rendent ce rapport d'autant plus difficile. À la suite de Marion de Lencquesaing, qui propose de ne pas envisager les biographies de Jeanne de Chantal comme « une variante spécifique d'une littérature aux règles définies, mais au contraire d'envisager ces Vies comme un objet ayant une logique propre qui permettrait de *penser*⁸⁸ l'hagiographie moderne⁸⁹ », je montrerai les logiques de représentation genrée à l'œuvre dans les Vies de madame d'Houët et dans les témoignages de la cause influencés par ces mêmes Vies, durant la deuxième moitié du XIX^e siècle et la première moitié du XX^e siècle.

Madame d'Houët

Figure centrale de ce livre, madame d'Houët est une veuve aristocrate de la France postrévolutionnaire, qui mène son projet de fondation avec ténacité. Comme il reste à écrire une biographie complète sur elle, ainsi qu'une étude approfondie de sa fortune et de son réseau social⁹⁰, seules les

85. GOTOR Miguel, *I beati del papa: santità, inquisizione e obbedienza in età moderna*, Florence, Olschki, 2002.

86. PHILIPPART DE FOY Guy, « L'hagiographie comme littérature : concept récent et nouveaux programmes? », *Revue des sciences humaines*, vol. 251, 1998, p. 1-29; NEVEU Gérard, *Le discours hagiographique dans l'Europe catholique du moyen âge à l'époque contemporaine (XIII^e-XX^e siècles)*. *Théologie, rhétorique, histoire*, thèse de doctorat, École des hautes études en sciences sociales, Paris, 2011, p. 11-82 et 85-134. Une partie de la thèse de Gérard Neveu éclaire les enjeux historiques et théologiques de la défense d'une méthode hagiographique « scientifique » par les Bollandistes au début du XX^e siècle. Une autre partie propose une relecture de Michel de Certeau sur les liens entre hagiographie et histoire.

87. CERTEAU Michel de, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1984, p. 316.

88. Au sens proposé par PASSERON Jean-Claude et REVEL Jacques (dir.), *Penser par cas*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 2005.

89. LENCQUESAING Marion de, *Crises et renouveaux du geste hagiographique : les vies de Jeanne de Chantal (XVII^e et XX^e siècles)*, Paris, Classiques Garnier, 2021, p. 15.

90. Les questions imbriquant la classe sociale dans l'analyse restent en suspens : comment madame d'Houët a-t-elle géré sa fortune personnelle? Qui a financé les premières maisons de sa congrégation? Quels rapports entretenait-elle avec le reste de l'aristocratie? Le marquis d'Azeglio a soutenu

esquisses de son portrait nécessaires à la compréhension de l'analyse sont tracées⁹¹.

Née à Châteauroux en 1781, deuxième d'une fratrie qui comptera cinq enfants, puis quatre à la mort de l'aîné, Victoire de Bengy est issue d'un milieu profondément chrétien appartenant à l'aristocratie française⁹². Sa famille est originaire du Berry. Quatrième fils et capitaine d'infanterie, son père, Sylvain de Bengy⁹³, a fait carrière dans les armes et mariera ses enfants à ceux d'autres officiers⁹⁴.

Les événements de la Révolution française bousculent l'équilibre social stable de la famille de Victoire de Bengy. Tandis qu'un de ses oncles paternels, Philippe Jacques de Bengy de Puyvallée, émigre après avoir pris part à l'Assemblée nationale constituante comme député pour la noblesse, la famille de Victoire de Bengy s'exile dans ses propriétés en campagne (sur les terres de sa mère, Marie de Cougny de la Presle), ce qui n'empêchera pas l'emprisonnement de son père et d'autres membres de la famille à Châteauroux. Lorsque son père est libéré, la famille s'installe à Issoudun (Berry). Ses proches estiment que la jeune fille est dotée d'un caractère fort et vigoureux, qui ne se démentira pas.

Son mariage avec le Vicomte Joseph de Bonnault d'Houët (1782-1805) est arrangé par les deux familles et célébré en 1804⁹⁵. Dans le contrat de mariage, sa dot de soixante mille francs est calculée essentiellement sur un domaine à Parassy⁹⁶, ce qui lui assure une rente et témoigne d'une fortune nobiliaire qui a survécu à la Révolution⁹⁷. La bonne entente du couple

la fondation turinoise; y avait-il un lien particulier entre eux? Les lettres personnelles de madame d'Houët, qui n'ont pas été intégrées à ce livre, pourraient constituer le point de départ de cette autre recherche. Pour un exemple d'ouvrage liant les questions relatives à la formation du genre et les questions concernant le capitalisme et les classes sociales, voir DAVIDOFF Leonore et HALL Catherine, *Family fortunes : hommes et femmes de la bourgeoisie anglaise, 1780-1850*, trad. Christine Wünscher, Paris, La Dispute, 2014.

91. L'exercice est d'autant plus difficile en raison de l'influence sur les biographies postérieures des écrits et de la correspondance de madame d'Houët, où cette dernière construit sa propre mémoire et se livre sur un mode apologétique.
92. Ses oncles, cousins, frères et neveux occupent des fonctions importantes dans le Berry, puis le Cher (maires, échevins, receveurs, avocats en parlement, conseillers du roi, députés de la noblesse, officiers militaires, chevaliers de Saint-Louis ou de la Légion d'honneur, chanoines, docteurs en théologie, religieux). Son frère, Philippe de Bengy, devient par exemple président de Chambre à la cour royale de Bourges. Bibliothèque municipale des Quatre Piliers à Bourges, Fonds Riffé, Recueil de notes généalogiques sur les familles du Berry, Lettre B, manuscrits Bengy 184.
93. *Archives de la famille de Bonnault*, Abbeville, Impr. de C. Paillart, 1882, p. 128-129.
94. LAINÉ P.-Louis, *Archives généalogiques et historiques de la noblesse de France*, Paris, Chez l'auteur, 1828, p. 12-13.
95. AHDB, 7 G 11, copie de l'acte de mariage d'Antoine Joseph de Bonnault d'Houët avec Victoire de Bengy le 21 août 1804.
96. ADC, E 8147, 730, minutes du notaire Silvain Vergne, contrat de mariage d'Antoine Joseph de Bonnault d'Houët avec Victoire de Bengy.
97. Le montant de cette dot suggère que la famille appartient aux 10 % les plus riches de la France de ce début de siècle. DAUMARD Adeline, *Les fortunes françaises au XIX^e siècle : enquête sur la répartition et la composition des capitaux privés à Paris, Lyon, Lille, Bordeaux et Toulouse d'après l'enregistrement des déclarations de succession*, Paris, Mouton, 1973, p. 115-177.

est de notoriété publique, mais le mariage est de courte durée : madame d'Houët devient veuve après moins d'un an (elle continuera d'être appelée *Madame Joseph*) et donne naissance à Marie Sylvain Antoine Eugène de Bonnault d'Houët en 1805⁹⁸; elle l'éduque personnellement durant ses premières années. Installée à Bourges, madame d'Houët ouvre en 1813 sa maison à plusieurs prêtres italiens exilés par Napoléon et internés à Bourges. L'un d'entre eux est Giuseppe Mancini (1777-1855), emprisonné puis exilé en raison de son refus de déléguer ses pouvoirs de vicaire capitulaire du diocèse de Fiesole, futur archevêque de Sienne, qui deviendra un de ses plus grands appuis. En 1814, les jésuites prennent en charge un petit séminaire à Saint-Acheul (dans le diocèse d'Amiens)⁹⁹, grâce aux relations de confiance établies préalablement par ceux d'entre eux qui étaient pères de la foi¹⁰⁰. Madame d'Houët y inscrit son fils et finit par travailler avec les jésuites. Durant les Cent-Jours, madame d'Houët offre refuge au jésuite Joseph Varin (1769-1850), qui devient son directeur spirituel. C'est avec lui qu'elle approfondit ses connaissances sur la spiritualité jésuite, qu'elle admire grandement (sans pour autant vouloir devenir elle-même religieuse). Petit à petit, elle renonce au monde et a l'intuition d'une nouvelle forme de vie religieuse (1817). Alors qu'elle est sur le point d'être emportée par une maladie, le recteur de Saint-Acheul, le jésuite Marc Follope (1763-1822), lui donne secrètement les documents normatifs de la Compagnie de Jésus, à partir desquels elle dresse le plan d'une nouvelle société. Varin la met continuellement à l'épreuve et tente de lui faire rejoindre les dames du Sacré-Cœur de Sophie Barat avant de lui permettre de fonder sa propre société en 1820.

Madame d'Houët commence alors un long combat pour établir sa société, l'implanter solidement en France et la faire approuver. Ses anciens directeurs jésuites se retournent contre elle, mais elle défend l'inspiration divine de sa fondation. Ses relations avec les autorités religieuses sont contrastées : certains la soutiennent fidèlement, tandis que d'autres luttent activement contre elle. Les deux voyages qu'elle effectue à Rome (respectivement en 1826 et 1837) constituent deux étapes importantes dans son parcours de légitimation.

Madame d'Houët meurt à Paris en 1858, entourée de ses sœurs, forte de vingt maisons actives en France, en Piémont-Sardaigne et au Royaume-Uni, comptant 326 compagnes¹⁰¹.

98. LAINÉ P.-Louis, *Archives généalogiques et historiques de la noblesse de France*, op. cit., p. 13.

99. Les jésuites ne pouvaient ouvrir eux-mêmes des collèges pour continuer à exercer leur ministère d'éducation, sauf si l'évêque du lieu leur offrait un petit séminaire. Saint-Acheul devint une des plus grandes réussites en la matière (plus de 800 élèves en 1824). BURNICHON Joseph, *La Compagnie de Jésus en France : histoire d'un siècle, 1814-1914*, t. II : 1830-1845, Paris, Beauchesne, 1916, p. xxii.

100. GALLO Anne-Sophie, *Théâtre et identité jésuite : pratique, discours et culture dramatiques de la suppression au rétablissement de la Compagnie de Jésus en France (1757-1828)*, op. cit., p. 325.

101. RENAUD Marie-Geneviève, « Fidèles Compagnes de Jésus », art. cité.

Écrits personnels, mémoires et correspondance

Face à la pluralité des discours émanant des diverses formes d'autorité, la confrontation de sources produites tant par des femmes que des hommes, tant par des individus que des institutions, s'est imposée comme l'une des priorités dans la recherche.

Sources produites par les femmes

Demeurés inédits, les Mémoires de madame d'Houët, complétés de papiers personnels, de notes et de brouillons écrits de sa main à diverses périodes de sa vie, constituent la source principale sur laquelle s'appuie ce livre. Conservés dans les archives générales des fidèles compagnes de Jésus à Gumley House (Isleworth, Royaume-Uni), les Mémoires suivent une trajectoire que l'enquête sur la réputation de sainteté, menée après la mort de madame d'Houët, permet de reconstituer¹⁰². L'ensemble de ces Mémoires, recomposés et augmentés de notes historiques par la congrégation¹⁰³, compte onze pièces, dont six auraient été rédigées par la fondatrice « sur l'ordre de ceux qui lui tiennent la place de Dieu ». Les textes concernés ne portent pas de titre ; ils sont désignés par leur contenu, par exemple *Manuscrit de la Servante de Dieu sur les commencements de la Société des Sœurs Fidèles Compagnes de Jésus*. L'édition de ces textes, sans les notes personnelles de madame d'Houët vraisemblablement ajoutées postérieurement par la congrégation dans cet ensemble appelé Mémoires, a été réalisée dans les *positions* de la cause¹⁰⁴.

Ces Mémoires permettent de saisir ce que représentait pour madame d'Houët l'institutionnalisation de sa société. Le point le plus frappant de ces Mémoires – écrits, dit-elle, sur l'ordre de ses directeurs – est qu'ils ne racontent pas l'histoire de sa vie, tant s'en faut¹⁰⁵. Ils racontent toutes les épreuves qu'elle a traversées en instaurant sa société, avec un accent sur ses demandes d'approbation à Rome. Les Mémoires couvrent respectivement

102. VALENCE Apollinaire de et DUMAS ERNEST, *Rapport à son Éminence le cardinal archevêque de Paris sur la réputation de sainteté, les dons surnaturels et les preuves de béatitude de Madame Marie-Madeleine-Victoire de Bengy, vicomtesse de Bonnauld-d'Houët, fondatrice de la Société des Fidèles Compagnes de Jésus décédée à Paris, le 5 avril 1858*, Paris, Impr. Baster et Vieillemand, 1875, p. 7-8.

103. « Deux de ces Mémoires n'existent plus en original ; mais des religieuses dignes de foi reconnaissent la conformité des exemplaires actuels avec les autographes qu'elles ont eues autrefois entre les mains. » *Ibid.*, p. 7.

104. Si ces Mémoires font penser aux écrits de Thérèse de Lisieux, auxquels Claude Langlois a consacré de nombreux ouvrages, leur écriture en diffère en raison de l'écriture spirituelle de Thérèse, de la diversité des formes d'écritures utilisées et, pour le manuscrit B, du travail de réécriture effectué par sa sœur, Pauline. LANGLOIS Claude, *Le désir de sacerdoce chez Thérèse de Lisieux. Suivi par Les trois vies de Thérèse au carmel*, Paris, Salvator, 2002, p. 15-17.

105. À l'instar de Thérèse d'Avila, madame d'Houët n'a pas motivation autobiographique, car ses écrits, produits en réponse à un ordre, défendent l'authenticité de ses faveurs spirituelles. WEBER Alison, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, *op. cit.*, p. 42-43.

les années 1815-1820 (appel à la fondation), 1820-1826 (fondements de la société), 1826-1827 (voyage à Rome), 1830-1831 (fondation à Londres), 1831 (société en Suisse), 1837 (voyage à Rome). Certains ont été remis au propre, d'autres non. Plusieurs notes, datées entre 1815 et 1837, parsèment ces Mémoires dans la copie dactylographiée qui circule au sein de la congrégation. Ces notes ont soit constitué la base du travail de la fondatrice, soit été considérées comme des compléments d'information utiles par les sœurs, ou peut-être par la fondatrice elle-même. Les Mémoires documentent donc la dispute de madame d'Houët avec les autorités en partant de la notion de vérité historique, reprenant ainsi un code de l'Ancien Régime : l'engagement implicite à être sincère, à révéler les moteurs de son action et sa relation privilégiée avec Dieu.

Le point de convergence entre tous les écrits féminins de la première moitié du XIX^e siècle, qu'ils relèvent de la correspondance ou des écrits ordinaires, c'est qu'ils sont écrits sans intention ni espoir d'être publiés, et ce malgré la prolifération observée de textes féminins en période post-révolutionnaire¹⁰⁶. Le cadre de l'écriture – séparée des faits par un intervalle plus ou moins long¹⁰⁷ – de madame d'Houët dépasse toutefois celui d'une mise par écrit privée, puisqu'elle retrace les étapes de l'institutionnalisation et s'adresse à ses « chères Sœurs¹⁰⁸ ».

Rédigés à une époque où l'éducation des filles issues des milieux aristocratiques et bourgeois encourage à la pratique de la lettre et du journal, afin d'inculquer une norme stylistique, désignée comme le « naturel féminin¹⁰⁹ », ces Mémoires permettent de reconstituer le mode d'expression de madame d'Houët, mais ils ne sont pas spontanés¹¹⁰. Ils semblent exister pour justifier son parcours, en particulier sa lutte contre les jésuites, que ce soit au niveau local (appel à la fondation, fondation et fondation anglaise) ou central (approbation de la société, voyages à Rome). Dans la première partie du présent ouvrage, je montrerai comment elle conjugue description

106. HESSE Carla, *The Other Enlightenment: How French Women Became Modern*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

107. En partant de l'hypothèse que madame d'Houët n'a commencé à écrire qu'après son retour de Rome en 1837.

108. Comme le souligne Dominique-Marie Dauzet, il s'agit de faire la part entre propos canoniques et expérience authentique. DAUZET Dominique-Marie, *La mystique bien tempérée. Écriture féminine de l'expérience spirituelle : XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Cerf, 2006, p. 32.

109. SIMONET-TENANT Françoise, « L'écriture féminine en France au XIX^e siècle : modèles et influences », *Ipotésis. Revista de Estudos literários*, vol. 13, n° 2, 2009, p. 21-30, ici p. 22.

110. La rédaction n'est pas datée. Si l'évêque d'Amiens est bien à l'origine de son écriture, il lui aura commandé ces Mémoires avant sa mort, en 1838. Quoi qu'il en soit, la démarche de madame d'Houët s'inscrit dans « le grand moment des Mémoires » en France (1815-1848), celui de la publication de plus de quatre cents Mémoires consacrés au temps présent, marqué par la conscience historique de leurs auteurs – qui sont aussi bien des hommes que des femmes. Selon Damien Zanone, les Mémoires répondent au besoin discursif de l'époque par une mise en récit et en argumentation des enjeux historiques, politiques, moraux, etc. ZANONE Damien, *Écrire son temps. Les Mémoires en France de 1815 à 1848*, Lyon, Presses de l'université Lyon, 2006, p. 15-20.

des conflits avec l'autorité et supériorité morale (à travers les vertus perçues comme nécessaires aux femmes) dans une œuvre qui, bien que destinée à ses filles spirituelles, se veut un témoignage défensif à plus large audience.

La première phrase des Mémoires est la suivante :

« C'est pour la gloire de Dieu et ma confusion que j'écris l'histoire de notre Société et aussi pour obéir à l'ordre qui m'en a été donné par ceux qui me tiennent la place de Dieu la chose a été amenée de très loing par le Seigneur et je pense qu'il la fait ainsi afin de mieux prouver qu'il vouloit tout faire lui-même et ne se servir de moi que comme d'un vil instrument dans la main d'un habile ouvrier¹¹¹. »

Le caractère topique de cette entrée en matière appartient à une tradition de Mémoires écrits par une religieuse et lui confère une légitimité en tant qu'auteure. Madame d'Houët présente ses Mémoires comme la réponse à un ordre de ses directeurs. La manière dont elle s'acquitte de cet ordre permet deux lectures, l'une qui répond aux impératifs religieux sur tout écrit féminin présentant une révélation divine et l'autre qui souligne ses propres expériences, en particulier celles qui l'ont fait aller à l'encontre des autorités religieuses.

À ces Mémoires s'ajoutent les documents normatifs, les plans de l'institut, les copies des règles et les réflexions sur le sommaire de la Compagnie de Jésus, dont madame d'Houët souhaitait doter la congrégation¹¹².

La correspondance de madame d'Houët avec diverses autorités ecclésiastiques, partiellement retrouvée dans différents fonds d'archives privés et publics ainsi que dans les documents édités par la cause, permet d'étudier son rapport à l'autorité et de continuer à observer son discours pris entre deux pôles. Le reste des lettres écrites par madame d'Houët touche également à l'une des limites de ce livre. Si l'on en croit le rapport sur la réputation de sainteté, madame d'Houët a écrit à ses religieuses un peu moins de quatre mille lettres qui ont été conservées. Hormis quelques lettres isolées utilisées dans la cause, ce matériau sur le rapport entre femmes au sein de la congrégation reste encore à étudier et pourrait constituer le point de départ d'une autre recherche, axée sur les pratiques collectives des fidèles compagnes de Jésus¹¹³.

111. *Parisien. Beatificationis et canonizationis servae Dei Mariae Magdalenae de Bengy, vice-comitissae de Bonnault d'Houet, fundatricis Soc. Sororum fidelium sociarum Jesu. Positio super virtutibus I. Summarium additionale*, Rome, Sacra Rituum Congregatione, 1950, p. 59.

112. Quelques difficultés matérielles sont à pointer : de nombreuses sources sont à peine datées, et plusieurs d'entre elles sont anonymes. En outre, les documents fondateurs considérés comme cruciaux par la congrégation des fidèles compagnes de Jésus ont fait l'objet d'impressions privées (en copies dactylographiées) qui sont distribuées et circulent au sein de la congrégation (et servent au même titre que l'original lors de la consultation).

113. VALENCE Apollinaire de et DUMAS Ernest, *Rapport à son Éminence le cardinal archevêque de Paris*, *op. cit.*, p. 10-11.

L'hagiographie constitue l'autre source de production féminine prise en considération dans ce livre : d'une part, la première Vie de madame d'Houët écrite par une fidèle compagne de Jésus, Thérèse de Rancé, au xx^e siècle, et, d'autre part, les témoignages des fidèles compagnes de Jésus et des laïques proches de la congrégation (qu'elles fassent partie de la famille des descendants de madame d'Houët ou soient des anciennes élèves) entendus dans le cadre de la cause.

Sources produites par les hommes

Il est interpellant de constater que les archives jésuites, tant de l'AFSI que de l'ARSI, n'ont presque rien conservé sur les fidèles compagnes de Jésus. Déjà durant la seconde moitié du xix^e siècle, le postulateur de la cause s'étonnait de cette absence d'archives au sein de la Compagnie de Jésus¹¹⁴.

La correspondance entre les jésuites de France n'a rien livré de pertinent, mais celle, utilisée comme outil de gouvernance, entre le gouvernement central de la Compagnie de Jésus et ces mêmes jésuites a révélé plusieurs lettres discutant de la *cura monialium* et de l'impossibilité d'une branche féminine. Pour documenter ce volet sur les jésuites, il a fallu partir de leçons sur les femmes et de lettres écrites par les jésuites impliqués dans ce dossier à d'autres religieuses, conservées dans les fonds d'archives d'autres congrégations dites ignatiennes, les fonds de l'APUG ou dans les éditions de documents d'autres causes que celle de madame d'Houët.

Il en va de même pour la correspondance des évêques avec madame d'Houët¹¹⁵. C'est à travers les archives des fidèles compagnes de Jésus que des parties de ces correspondances ont pu être reconstituées.

C'est à Rome que j'ai documenté le volet consacré au sommet de la hiérarchie ecclésiastique. Une remarque d'importance concerne les fonds des AAV (Archives apostoliques du Vatican, appelées les Archives secrètes du Vatican jusqu'en 2019) : les anciennes congrégations romaines,

114. CAMPION MCCARREN Mary, *History of the Constitutions. Sisters, Faithful Companions of Jesus 1818-1985*, Broadstairs, Faithful Companions of Jesus, 1993, p. 18.

115. Les archives retrouvées dans les fonds diocésains, parfois versés aux archives départementales d'Amiens, de Bourges, de Langres, de Nantes, de Nice et de Paris, ne comportent pas ou peu de traces de la correspondance entre la fondatrice et les évêques de la première moitié du xix^e siècle. Plusieurs pièces d'intérêt général y ont tout de même été retrouvées, comme les demandes de reconnaissance légale et les traces des échanges entre les postulateurs et ces différents fonds, qui permettent de voir comment ont été menées les recherches aux différentes étapes de la cause. En Italie, l'Archivio Arcivescovile di Siena, en dépit d'un fonds important sur Mancini, l'un des plus grands soutiens de madame d'Houët, ne conserve aucune lettre d'elle. Il est à noter que dans l'Archivio di Stato di Torino, les dossiers des fidèles compagnes de Jésus sont indisponibles car faisant partie de l'Archivio di Corte, exclu à la consultation pour des raisons de « sécurité et d'organisation des espaces », [<http://archiviodistatorino.beniculturali.it/avvisi/>], consulté le 24 novembre 2017. En Suisse, les archives de l'évêché de Lausanne, Genève et Fribourg ne conservent que quelques pièces sur les fidèles compagnes de Jésus.

depuis peu établies comme dicastères¹¹⁶, sont seulement incitées à y verser leurs archives, et nombre d'entre elles ont choisi de continuer à les gérer elles-mêmes. Le fonds de la Congrégation des Évêques et des Réguliers aux AAV n'est que très réduit, la majorité des documents concernant les congrégations religieuses féminines se trouvant au dicastère pour les instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique¹¹⁷, dans un système entièrement indépendant des AAV. Le fonds de la Congrégation des Rites aux AAV conserve toutefois les procès ordinaires et le procès apostolique menés dans le cadre de la cause. Un élargissement de la recherche à d'autres fonds du Vatican¹¹⁸, a révélé des lettres et des *vota* d'ecclésiastiques, notamment des cardinaux, impliqués dans les demandes d'approbation, ainsi que des demandes formelles de madame d'Houët¹¹⁹. Ces sources ont été complétées par la diplomatie vaticane : décrétales, lettres apostoliques et bulles.

Les Vies des acteurs de ce dossier, imprimées aux XIX^e et XX^e siècles, ont également été prises en considération. Tout en faisant partie d'un genre sur le déclin, ces Vies de saints présentent des écritures conscientes d'elles-mêmes, où chaque chapitre est signifiant afin de rendre la sainteté évidente¹²⁰. Elles serviront à montrer comment la figure de sainteté en construction de madame d'Houët se traduit dans d'autres contextes historiques que le sien.

Enfin, les *positiones*, c'est-à-dire la synthèse des documents étudiés dans le cadre d'une cause¹²¹, ici celles de la cause de madame d'Houët, constituent une source fondamentale. Dans ces *positiones* sont consignées

116. Depuis la promulgation en 2022 de la constitution apostolique *Praedicate evangelium* par le pape François.

117. La Congrégation des religieux, séparée de la Congrégation des Évêques et des Réguliers en 1908, devient la Congrégation pour les religieux et les instituts séculiers en 1967, puis la Congrégation pour les instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique en 1988, et enfin le Dicastère pour les instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique en 2022.

118. Les fonds de la Secrétairerie d'État, tant dans les archives mêmes du dicastère qu'au sein des AAV, ceux de la Propagande, et ceux de la Congrégation pour la doctrine de la foi. Il est à noter que, pour la période sollicitée, les archives de la Congrégation pour la cause des saints ne sont pas accessibles.

119. Le fonds de la Congrégation du Concile n'a révélé que quelques mentions des fidèles compagnes de Jésus, plus tardives que la période étudiée ici. Sur la pratique de la visite *ad limina* ignorée par l'épiscopat français au XIX^e siècle, voir COSTE Jean et BOUTRY Philippe, « Les visites *ad limina* des évêques français durant la période concordataire », dans Philippe BOUTRY et Bernard VINCENT (dir.), *Les chemins de Rome : les visites ad limina à l'époque moderne dans l'Europe méridionale et le monde hispano-américain (XVI^e-XIX^e siècle)*, Rome, École française de Rome, 2002, p. 249-262.

120. LENCQUESAING Marion de, *Crises et renouveaux du geste hagiographique*, op. cit., p. 305-310.

121. Avant le concile Vatican II, la *positio super introductione causae* est élaborée par le postulateur et soumise à l'étude d'une commission de consultants théologiens. Après la réforme de 1983 (*Divinus perfectionis Magister*), les *positiones* sont écrites par les rapporteurs sur les vertus ou sur le martyre (notamment la *positio super vita et virtutibus*, écrite après la validation du procès diocésain). LE TOURNEAU Dominique, « Causes de canonisation », dans LEVILLAIN Philippe (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 1994, p. 307-312.

et ordonnées les interactions concernant l'avancement de la procédure, qui permettent de retracer le fil des étapes franchies¹²². Dévolues à un cardinal dit *ponent*, désigné par le pape et membre de la Congrégation des Rites, dont le rôle est de rappeler l'état de la question à ses confrères avant les sessions de la Congrégation des Rites¹²³, ces *positiones* rendent notamment compte des témoignages et des documents d'archives, du plaidoyer de l'avocat, des objections du promoteur de la foi et des réponses qui y sont apportées, enfin des rapports faits par les réviseurs sur les écrits du candidat à la sainteté.

Structure et remarques de forme

L'organisation thématique me paraît la plus appropriée pour le cadre d'analyse proposé. J'ai donc laissé de côté la perspective chronologique – aisément retrouvable dans les trois lignes du temps qui permettent de garder les repères importants à l'esprit – et choisi les moments emblématiques montrant dans quelle configuration des institutions catholiques la congrégation des fidèles compagnes de Jésus, puis sa figure fondatrice, se sont inscrites dans la durée.

La première partie de ce livre cherche à comprendre en quoi le modèle jésuite constitue un outil à la fois légitime et à légitimer, ainsi que l'élaboration de l'autorité spirituelle de madame d'Houët, à travers une posture auctoriale définie. La deuxième partie met en exergue les tactiques sociales et intellectuelles mises en œuvre par madame d'Houët pour faire exister son projet malgré les contraintes multiples, émanant de diverses échelles de pouvoir. La troisième et dernière partie montre comment l'image d'elle-même construite par madame d'Houët pour fonder sa légitimité se transforme au fil des années et des hagiographes pour dire et rendre manifeste la sainteté.

En termes de forme, les Mémoires de madame d'Houët, non ponctués, ont été restitués tels quels. Les citations des parties juridiques de la cause étant en latin, c'est une traduction qui est proposée dans le texte, pour plus de lisibilité.

122. Sur les *positiones* comme sources pour l'historien, voir MARTINA GIACOMO, « Osservazioni sullo studio della santità in età contemporanea », dans Sofia BOESCH GAJANO (dir.), *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive. Atti del I convegno di studio dell'associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia, Roma, 24-26 ottobre 1996*, Rome, Viella, 1997, p. 91-104.

123. Deux réunions (dites la congrégation antépréparatoire et la congrégation préparatoire) permettent de décider si l'on peut passer aux débats ultérieurs et prennent place en amont de la réunion finale (dite congrégation générale) à laquelle assiste le pape, qui rend le jugement relatif à l'établissement de l'héroïcité des vertus du candidat à la sainteté, ou à la béatification, ou à la canonisation.