Des Bretonnes en résistance : genre, religion et contestation politique

Solenn Mabo

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lrf/4306>

DOI : 10.4000/lrf.4306

ISSN : 2105-2557

Éditeur

IHMC - Institut d'histoire moderne et contemporaine (UMR 8066)

Référence électronique

Solenn Mabo, « Des Bretonnes en résistance : genre, religion et contestation politique », *La Révolution française* [En ligne], 18 | 2020, mis en ligne le 06 juillet 2020, consulté le 09 juillet 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lrf/4306> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lrf.4306>

Ce document a été généré automatiquement le 9 juillet 2020.

© La Révolution française

Des Bretonnes en résistance : genre, religion et contestation politique

Solenn Mabo

Introduction

- 1 Aborder les résistances à la Révolution par l'angle du genre peut sembler de prime abord éloigné des terrains de recherche de Michel Vovelle. En effet, les problématiques liées au genre ne sont pas centrales dans son œuvre, écrite à un moment où l'histoire des femmes, et *a fortiori* celle du genre, s'affirmaient tout juste dans la recherche française¹. Son dernier ouvrage, *Le sans-culotte, sa femme et le diable*, souligne toutefois toute l'attention portée à cette approche et rappelle, s'il en était besoin, le talent de Michel Vovelle pour faire de l'échelle micro un laboratoire d'étude de transformations plus globales². Sans en faire le cœur de ses préoccupations, Michel Vovelle a contribué à éclairer le rôle des femmes dans la Révolution – sa collection *Images et récits* leur accorde ainsi un chapitre complet, qui illustre la dimension active et plurielle de leur participation³. Il a par ailleurs dégagé des données précieuses sur les rapports de genre, et tout particulièrement dans le domaine religieux. Son intérêt pour l'histoire du religieux n'est évidemment pas à démontrer et ses recherches sur l'univers du sacré, et celui de la fête, ainsi que son rôle clé dans le développement d'une histoire des mentalités ont posé des jalons importants et soulevé des questions toujours vivantes, qui parlent nécessairement aux historiennes et historiens abordant la Révolution française au prisme du genre.
- 2 Son enquête sur la déchristianisation dans la Provence du XVIII^e siècle a notamment ouvert une réflexion sur la dynamique de « féminisation » du catholicisme. « Le thème de féminisation de la dévotion est revenu en leitmotiv dans nos analyses⁴ », conclut alors Michel Vovelle, observant que « le XVIII^e siècle voit une prédominance féminine dans tous les gestes majeurs de la dévotion, [...] le renforcement au fil du siècle [...] sugg[ér]ant que la différenciation, loin d'être du domaine d'une fatalité intemporelle, relève d'une évolution historiquement datable⁵ ». S'il constate un écart croissant entre

hommes et femmes sur le plan des pratiques de dévotion, il ne s'appesantit pas cependant sur les causes d'une évolution qui demeure difficile à appréhender pour la période moderne⁶. Toutefois, quand Michel Vovelle travaille au croisement des catégories de sexes et des catégories sociales, à partir des méthodes de l'histoire quantitative, il se place avant l'heure sur le terrain des rapports de genre et de l'analyse intersectionnelle. Claude Langlois souligne d'ailleurs plus globalement tout ce que la sociologie religieuse a apporté aux problématiques actuelles d'histoire du genre, affirmant qu'elle « a la première inventé – pressenti plutôt – le “gender” en désignant le “dimorphisme sexuel” comme le rapport inégalitaire de la pratique entre hommes et femmes⁷ ». Sur cette question, les analyses sont d'abord venues d'une historiographie plus contemporaine, qui a défendu la thèse de la féminisation du catholicisme en s'appuyant sur le double constat du dynamisme des congrégations religieuses féminines au XIX^e siècle et d'une participation majoritaire des femmes aux pratiques cultuelles les plus visibles⁸. Cette thèse est désormais de plus en plus discutée : les études engagées sur les masculinités, ainsi que la prise en compte des expériences intimes de la foi, avec une attention portée à la famille et à la vie privée, nourrissent une analyse plus fine des attitudes individuelles, appelant à reconsidérer l'engagement respectif des hommes et des femmes dans le champ religieux⁹. Les avancées de la recherche invitent donc à placer entre guillemets cette notion de « féminisation » pour questionner ses usages dans l'historiographie ainsi que les liens entretenus avec la rupture révolutionnaire.

- 3 Dans la Révolution française, le rôle prioritaire des femmes dans la sphère religieuse s'observe en effet avant tout dans le champ des résistances aux innovations révolutionnaires, qu'elles prennent la forme de révoltes ouvertes ou de formes de refus plus souterraines. La forte visibilité des femmes dans la contestation religieuse est toutefois fortement conditionnée par des représentations de genre. Pour rendre hommage à Michel Vovelle, nous proposons ainsi de reconsidérer les engagements religieux de la Révolution par l'angle du genre et à partir d'une enquête de terrain inscrite dans le territoire breton¹⁰. Choisir la Bretagne comme observatoire des rapports de genre dans les mobilisations religieuses permet d'offrir un contrepoint aux études déjà menées, qui portaient avant tout sur le milieu urbain et des territoires marqués par le dynamisme révolutionnaire¹¹. La Bretagne appartient, à l'inverse, aux « terres de refus » de l'Ouest français, qui résistent globalement à la Révolution et qui conservent ensuite le profil de régions conservatrices, cléricales, tardivement sécularisées. Analyser les luttes religieuses dans un territoire de ce type invite à questionner à nouveaux frais les liens entre les résistances religieuses et la féminisation du catholicisme. Les conflits religieux de la Révolution jouent-ils un rôle d'accélérateur de la différenciation des attitudes religieuses entre hommes et femmes ? Ou mettent-ils avant tout en lumière des écarts préexistants ? Ne contribuent-ils pas dans certains contextes à souder hommes et femmes dans une défense communautaire aux enjeux pluriels ? La mobilisation pour défendre l'Église peut-elle alors être considérée par l'historien comme un marqueur du sentiment religieux ? Ces questions de fond, qui mettent à l'épreuve de la rupture révolutionnaire des processus socio-culturels forgés dans la longue durée, traversent l'historiographie de la Révolution française comme celle du fait religieux. L'étude que nous proposons, menée au ras du sol, au plus près d'actrices et d'acteurs anonymes, entend ouvrir de nouvelles perspectives.

La féminisation de la dévotion en question : historiographie et regards genrés

- 4 Quand la Révolution française bouleverse les formes traditionnelles de la pratique religieuse, est-il possible de l'envisager comme un moment critique de la dynamique de féminisation de la dévotion ? En partant des acquis de l'historiographie, nous montrerons que cette question demeure ouverte et appelle à poursuivre la déconstruction des regards genrés qui irriguent les sources et l'écriture de l'histoire.

Engagements religieux de la Révolution et « féminisation » de la dévotion : une relation problématique

- 5 À partir des données de sociologie religieuse constituées par Gabriel Le Bras et Fernand Boulard¹², et suivant une approche quantitative, plusieurs études ont mesuré l'écart croissant entre hommes et femmes sur le plan de la pratique religieuse – les plus récentes soulignant que cela n'indique pas nécessairement une féminisation de la foi¹³. Concernant la chronologie, elles signalent que cet écart, manifeste aux XIX^e et XX^e siècles, apparaît au XVIII^e siècle et se trouve accentué par la rupture révolutionnaire. Mais, parallèlement, les mesures sous-tendant ces travaux concernent essentiellement la période contemporaine, la documentation permettant difficilement une analyse aussi suivie avant 1850¹⁴. Dans ces conditions, peser l'impact de la Révolution française sur cette dynamique de féminisation relève de la gageure. Selon l'historien Ralph Gibson, la Révolution française constituerait « la période de “take off” de la féminisation du catholicisme, car les débuts du XIX^e siècle la voient déjà massivement affirmée¹⁵ ». Cette affirmation peut toutefois paraître peu étayée et repose en outre sur l'idée d'une évolution linéaire, où la Révolution jouerait presque naturellement le rôle d'accélérateur. En effet, dans la Révolution française, les marqueurs habituellement retenus pour évaluer le dynamisme de la pratique religieuse – messe dominicale, communion pascalle, participation aux confréries ou aux retraites, formules testamentaires – deviennent difficilement appréciables, tant le cadre religieux est bouleversé. L'intensité de l'engagement dans les luttes religieuses est alors prise en compte comme principal indicateur pour évaluer la vitalité religieuse des territoires et des groupes impliqués. Cela alimente en retour l'idée que le rôle actif des femmes dans les résistances religieuses de la Révolution fonde, consolide ou précipite une féminisation de la dévotion, qui devient ensuite manifeste au XIX^e siècle.
- 6 Ce rôle actif des femmes dans les résistances religieuses de la Révolution est attesté à large échelle, comme l'ont montré différentes contributions au colloque fondateur de Toulouse sur les femmes et la Révolution française en 1989, ainsi qu'au colloque de Chantilly de 1990 sur les pratiques religieuses dans l'Europe révolutionnaire¹⁶. Depuis, toute une série d'études, centrées sur les questions religieuses, les mobilisations populaires ou l'engagement féminin, ont montré leur mobilisation toujours très forte dans les conflits ouverts des années 1791-1792, dans la protection des prêtres réfractaires et l'animation du culte clandestin et, enfin, dans la reconstruction d'un culte public sous le Directoire¹⁷. Au croisement de l'histoire et de l'anthropologie, leur engagement est expliqué par une relation particulière des femmes au sacré, non spécifique d'ailleurs au catholicisme¹⁸, qui a partie liée avec la définition des rôles de genre dans la famille et la société¹⁹. La forte mobilisation des femmes dans les luttes

religieuses est parallèlement appréhendée comme un révélateur et/ou un accélérateur de la féminisation de la dévotion. Paul Chopelin expose par exemple, à partir du contexte lyonnais, que, « résultant de la féminisation de plus en plus manifeste de la pratique religieuse, le fréquent engagement public des femmes en faveur du clergé réfractaire est une donnée également observable dans tout le pays²⁰ ». Suzanne Desan conclut à son tour en ces termes un chapitre consacré aux émeutes religieuses dans l'Yonne : « En bref, le rôle des femmes dans les affrontements religieux a contribué à jeter les bases d'une féminisation progressive de la pratique religieuse au XIX^e siècle. [...] On peut établir un parallèle entre l'impact de la Révolution sur la sécularisation en général et sa tendance à promouvoir la féminisation de la religion²¹. » Leurs analyses demeurent cependant prudentes sur les connexions entre les engagements religieux de la Révolution et la dynamique de féminisation de la dévotion, pour le moins parce que ce processus de longue durée échappe aux analyses centrées sur la rupture révolutionnaire. Guidées par les outils du genre, elles mettent aussi fructueusement l'accent sur l'emprise des représentations dans les sources et l'historiographie²². Ces auteurs et autrices soulignent enfin, à juste titre, combien il serait périlleux de généraliser des résultats inscrits dans des terrains particuliers et rappellent que la réalité peut être bien différente dans d'autres territoires²³.

- 7 Nous proposons donc de mettre cette question à l'épreuve du contexte breton qui, comparé aux espaces déjà étudiés sous cet angle – la Provence, le département de l'Yonne, celui de la Haute-Loire, des villes comme Lyon et Rouen notamment –, permet d'envisager un territoire faiblement urbanisé, où un mouvement patriote initialement actif cède rapidement la place à un climat de refus, se muant en une situation de guerre civile larvée, la chouannerie. Le rejet des innovations révolutionnaires se charge, en Bretagne, d'une méfiance ancienne envers l'intrusion de l'État dans les affaires provinciales et locales, et la question religieuse est un vecteur de mobilisation particulièrement puissant dans cette région fortement cléricalisée, où le cadre paroissial est intensément investi par des populations rurales d'autant plus proches de leurs « recteurs » que ces derniers sont souvent issus de leurs rangs²⁴. Pour autant, la Bretagne n'est pas une terre d'exception qui cultiverait un « esprit de résistance » singulier²⁵. Des résistances religieuses se manifestent dans tout le pays et la chouannerie déborde largement les frontières de l'ancienne province. Comme dans d'autres régions de l'Ouest, la forte symbiose des attitudes politiques et religieuses se manifeste de manière spectaculaire en 1791, quand plus de 80 % du clergé paroissial refuse le serment à la Constitution civile du clergé²⁶.
- 8 Les troubles religieux se multiplient alors en Bretagne, prenant la forme de révoltes ouvertes, concentrées surtout en 1791-1792, et de résistances plus diffuses. Ces dernières se manifestent au grand jour jusqu'en 1793, puis se déploient dans la clandestinité, se transformant ensuite selon les fluctuations de la politique religieuse du Directoire. Cette étude s'appuie sur une soixantaine de conflits ouverts, une soixantaine de situations de résistance de moindre intensité et une série d'affaires de « recel de prêtre ». Elle est menée à partir de procédures judiciaires des tribunaux de départements et de districts, ainsi que de correspondances administratives et de délibérations des pouvoirs locaux, complétées par des rapports de députés envoyés en mission et, pour l'an II, par les papiers des comités de surveillance²⁷. Il ressort de cet ensemble documentaire que des femmes sont toujours présentes et fortement mobilisées dans les conflits religieux, mais que c'est aussi le cas de nombreux hommes. Par ailleurs, la prise en compte des dispositions biographiques menant à l'action

montre que leurs engagements sont divers et peuvent être éclairés par les outils de l'intersectionnalité. Derrière « les femmes », assignées au stéréotype de « la fanatique », se décline toute une gamme d'attitudes qu'il convient d'appréhender au croisement de leur situation géographique, leur position sociale, leur âge, ou encore leur statut matrimonial. Cette analyse, ancrée dans le terrain particulier de la Bretagne, se prête difficilement à toute tentative de modélisation ou de généralisation et doit être placée dans ce contexte de rapports historiquement conflictuels entre la population et l'État. Mais elle peut montrer une réalité plus nuancée que celle retenue jusqu'ici et faire du genre un outil propre à éclairer comment la question religieuse est indissociable d'autres problèmes, liés à la construction des territoires et aux spécificités de leurs dynamiques culturelles et politiques. Les conflits répétés suscités en Bretagne autour de ces enjeux pluriels sont autant d'occasions pour des acteurs et actrices anonymes d'agir sur la scène publique. Ils nourrissent parallèlement les discours sur un peuple breton détourné de la Révolution par l'alliance des prêtres et des femmes. Replacer les luttes religieuses dans l'ensemble du champ des engagements politiques de la région ouvre alors de nouvelles pistes pour sonder les dessous de l'image figée de « la fanatique ».

Femmes engagées entre ombres et lumières

- 9 Les femmes sont généralement dissimulées derrière « les silences de l'histoire²⁸ », occultées par un ensemble de mécanismes liés à leur place subalterne dans la société, à la production des sources, à l'écriture de l'histoire. Ce processus général d'invisibilisation va de pair avec la valorisation des attitudes jugées conformes à la nature féminine. Celles qui défendent l'Église sont alors d'autant plus visibles qu'elles agissent dans la sphère religieuse, un espace traditionnel et conformiste de l'engagement féminin, où leur présence est donc attendue.
- 10 La mise en lumière particulière des femmes dans les résistances religieuses répond ainsi à tout un faisceau de facteurs liés à une lecture genrée des phénomènes politiques qui dépasse le contexte particulier de la Révolution française. Les études de genre ont désormais montré comment la participation féminine aux espaces « conventionnels » du politique (représentation parlementaire, militantisme, armée, protestations organisées, etc.) est structurellement faible – puisque ces espaces sont dominés par les hommes –, mais qu'elle est aussi sous-estimée²⁹. Parallèlement, quand des femmes prennent part au jeu politique dans des proportions importantes, quoique minoritaires, les témoins sont frappés par leur présence et tendent à grossir la part des femmes³⁰. Il n'est alors pas étonnant que les femmes soient particulièrement mises en lumière dans les luttes religieuses de la Révolution : très actives, elles paraissent majoritaires, ce qui s'accorde de plus avec la représentation dominante de femmes ignorantes, animées par leurs passions, aveugles aux lumières du « progrès ».
- 11 Ce stéréotype se manifeste sous la plume des administrateurs révolutionnaires, qui produisent une large part des sources permettant de saisir les troubles religieux. « Des femmes imbéciles et séduites³¹ », « âmes faibles [et] sexe dévot³² », « des femmes dont la tête s'exalte facilement³³ », « un sexe toujours faible qui s'est laissé entraîner avec plus de rapidité aux mauvaises insinuations³⁴ » : ce florilège issu des archives bretonnes pourrait occuper des pages entières. L'expression « les femmes surtout » revient de manière frappante dans les échanges administratifs, les rapports politiques ainsi que

dans les pages du journal local, dirigé par René Vatar³⁵. Son journal rapporte ainsi que « le peuple stupide de cette paroisse et surtout les femmes³⁶ » sont responsables des troubles religieux agitant, en 1791, la petite ville de Josselin. Les commissaires civils envoyés dans le département du Morbihan après les premiers troubles religieux rapportent que « l'exaltation s'empara de toutes les têtes [et que] les femmes surtout la portèrent jusqu'à la démence³⁷ ». Le département d'Ille-et-Vilaine, en 1792, écrit encore à propos des prêtres réfractaires que « leurs suggestions perfides aux âmes faibles, aux femmes surtout, ont révisé d'abord les opinions, ensuite les individus et insensiblement il s'est fait deux partis bien marqués³⁸ ». Ce discours est aussi relayé par des curés constitutionnels, comme celui de la petite paroisse de Ploëzal, qui observe que les réfractaires confessent avant tout des femmes et « qu'ils n'opéroient que sur des têtes organisées à peu près comme la leur³⁹ ».

- 12 Les conflits décrits brièvement au détour de correspondances ou rapportés par la presse locale sont ainsi perçus comme prioritairement féminins. Cette perception est construite par des regards genrés, qui n'ont pas de contrepoint quand les sources n'indiquent pas dans le détail la sociologie des protagonistes. Par exemple, quand des processions parcourent plusieurs paroisses des Côtes-du-Nord, en juillet 1791, l'accusateur public du tribunal de district de Saint-Brieuc met en avant le rôle des femmes, exposant que « les prêtres fanatiques ont tourné la tête des filles et des femmes et celles-ci ont tourné la tête de quelques hommes⁴⁰ ». Vingt hommes sont pourtant arrêtés pour quatre femmes et il ressort des témoignages que des hommes ont joué un rôle moteur dans ces processions sans prêtre, assumant à leur tête le rôle de chantre⁴¹. Même si les hommes sont tendanciellement plus souvent poursuivis, la proportion de vingt hommes pour quatre femmes va sans doute au-delà de la tendance, suggérant que ces processions ne rassemblent pas que « des filles et des femmes » manipulées par « les prêtres fanatiques »⁴².
- 13 Jamais les attitudes masculines favorables aux réfractaires ne sont présentées de manière aussi globalisante et péjorative. Elles sont expliquées par leur milieu – populaire, paysan ou dévot – ainsi que par leur degré d'instruction, tandis que « les femmes » sont toutes décrites comme naturellement portées au « fanatisme ». L'ignorance comme creuset de la crédulité est ainsi mise en abîme, du peuple aux paysans et des paysans aux femmes. Cette image permet aussi aux révolutionnaires de minorer la portée des troubles, tout en se persuadant que, si les « frères des campagnes » refusent la Révolution, c'est qu'ils sont le jouet de leurs parentes féminines. Loin de se limiter aux cercles du pouvoir, ce discours essentialiste traverse bien plus largement l'ensemble du corps social. Devant la justice, des hommes rejettent sur leurs épouses les soupçons de fanatisme qui pèsent sur leurs maisonnières. Un laboureur, soupçonné de mettre sur pied une milice pour défendre l'église paroissiale, se drape par exemple de vertu civique en signalant que deux réfractaires « ont pensé faire perdre la tête à sa femme par des propos tenus au confessionnal⁴³ ». Pour atténuer leur part de responsabilité, ce sont aussi des femmes qui invoquent devant la justice leur supposé tempérament passionné ou irrationnel, ainsi que leur ignorance. Elles se réapproprient ces assignations, qui débordent le champ des discours pour façonner les attitudes et pratiques sociales féminines⁴⁴.
- 14 Ainsi, l'idée que les femmes seraient plus que les hommes sensibles au religieux, en raison d'une nature exaltée et émotive où les sentiments priment sur la raison, s'insère dans une longue histoire des représentations et des rapports de genre. L'ambivalence

de la figure de la femme dévote dans la société d'Ancien Régime – vertueuse mais aussi, potentiellement, subversive – cède la place à une image de plus en plus négative⁴⁵. Pour beaucoup de révolutionnaires, héritiers des Lumières, la dévote devient un véritable repoussoir à mesure que la crise religieuse associe la défense de la foi à la contre-révolution⁴⁶. Quand la vertu devient civique, la ferveur religieuse passe pour une qualité suspecte, indistinctement qualifiée de « fanatisme ». En structurant les discours des acteurs de la Révolution, cette vision irrigue les sources de la période, façonnant l'histoire et la mémoire des événements. Les pages consacrées par Michelet à la dévote contre-révolutionnaire constituent ensuite une forme de matrice, structurant pour longtemps le regard historien sur les engagements féminins dans la Révolution⁴⁷. Mais, si l'on en revient toujours à Michelet pour évoquer ce sujet, son interprétation s'inscrit dans une opinion plus générale sur les liens tissés entre les femmes et la religiosité, une opinion qui organise l'imaginaire socio-culturel bien au-delà des cercles républicains⁴⁸.

- 15 Parce qu'elle domine les récits des résistances religieuses, la figure construite de « la fanatique » tend alors à gommer à la fois la part prise par les hommes aux résistances religieuses et les autres domaines d'intervention des femmes. La place de celles-ci dans les conflits religieux est en effet d'autant plus frappante que bien d'autres champs de leur engagement sont masqués par l'emprise de ces représentations ainsi que par différents biais liés aux sources. Soulignons tout d'abord l'occultation des femmes révolutionnaires. Les interventions féminines patriotes peinent à émerger dans les archives en dehors des territoires, souvent urbains, qui sont marqués par des luttes internes entre factions révolutionnaires ou qui connaissent un mouvement sectionnaire ou sans-culotte actif. Les « citoyennes tricoteuses » étudiées par Dominique Godineau à Paris, les Arlésiennes ou les Marseillaises observées par Martine Lapiéd, Jacques Guilhaumou et Laura Talamante, évoluent dans le contexte de villes marquées par un fort dynamisme révolutionnaire⁴⁹. D'autres citoyennes de province émergent dans la documentation par leur participation aux clubs politiques – surtout dans le cas de clubs mixtes ou de clubs féminins⁵⁰. Mais cette fenêtre d'observation demeure étroite dans le temps comme dans l'espace, puisqu'elle disparaît en l'an III avec la fermeture des clubs et concerne essentiellement les villes⁵¹. En dehors de ces territoires et plus généralement dans l'ensemble du monde rural, les citoyennes mobilisées pour la Révolution sont peu visibles et n'apparaissent qu'au prix d'une analyse « à ras de terre » des antagonismes locaux⁵². Comme les indicateurs du patriotisme concernent d'abord les hommes – servir dans la garde nationale, s'engager comme volontaire aux armées, adhérer à un club, servir l'État par des fonctions politiques ou administratives –, le patriotisme féminin échappe largement à l'analyse dès qu'il ne s'exprime pas de manière spectaculaire ou subversive. De plus, les sources de la répression, les plus directement mobilisables pour étudier les pratiques politiques féminines, permettent rarement d'appréhender les positions moins tranchées ou les attitudes de retrait, qui ont pourtant beaucoup à dire sur les comportements politiques. Quand ces situations intermédiaires laissent des traces, il est alors difficile d'évaluer leur caractère atypique ou plus courant, comme lorsqu'une jeune villageoise affirme qu'« elle ne pouvoit pas distinguer les prêtres assermentés de ceux qui ne l'étoient pas, qu'au surplus elle entendroit la messe là où elle la trouveroit⁵³ ».
- 16 La participation des femmes est ainsi davantage visible dans les espaces non conventionnels du politique, tout particulièrement dans les situations de conflits qui, à la fois, ouvrent des possibilités d'intervention aux femmes et laissent des traces dans les archives. Néanmoins, même sur le terrain de la contestation, le rôle des femmes est

souvent éclipsé par celui des hommes, jugé plus décisif ou plus inquiétant. Dans les marches paysannes de la Grande Peur, les luttes antiféodales des premières années de la Révolution ou encore les insurrections contre les levées d'hommes de mars 1793, le rôle des femmes est difficilement perceptible, ce qui ne signifie pas qu'elles sont inactives⁵⁴.

- 17 Les observateurs contemporains des événements, puis les historiens, sont donc d'autant plus sensibles au rôle des femmes dans les révoltes religieuses que leurs autres formes d'action sont occultées. Ces jeux d'ombres et de lumières sur les engagements féminins façonnent la vision fantasmée de « la fanatique », qui renforce en retour les préjugés de genre. Pour autant, peut-on affirmer que la place des femmes au premier plan des luttes religieuses relève avant tout d'un jeu de mise en lumière, lié à la nature des sources et à la prégnance de représentations stéréotypées ? Nous proposons de descendre sur le terrain des antagonismes locaux pour rechercher la répartition véritable des rôles entre hommes et femmes dans les luttes religieuses de la Révolution.

L'engagement dans les luttes religieuses bretonnes : « les femmes surtout » ?

- 18 Peu visibles en dehors des résistances religieuses, des femmes interviennent pourtant dans toute une gamme de contestations populaires, appelant à l'action, faisant circuler les nouvelles, fournissant des vivres aux attroupés, et même parfois de la poudre ou des armes. En mars 1793, en pleine insurrection contre les levées d'hommes, une femme de la petite ville de Landerneau est par exemple arrêtée parce qu'un homme « l'avait chargée d'acheter de la poudre et des balles dont il avait besoin pour garder son fils⁵⁵ ». Au même moment, à Ploërmel, dans le Morbihan, des femmes crient aux hommes « Allez, défendez-vous, ne vous laissez pas désarmer », deux sœurs lançant de leurs fenêtres des triques aux attroupés. À Landéan, de même, dans la région de Fougères, le « rassemblement pouvait être de 200 hommes et de beaucoup de femmes, que ces dernières restèrent assemblées au bourg de Landéan et que les hommes en partirent environ les onze heures et demie⁵⁶ ». À Pontrieux, des femmes interviennent dans l'autre camp : armées de « broches, de piques et de bâtons », elles contribuent à repousser les insurgés, fournissant aussi des munitions aux gardes nationaux⁵⁷. D'autres exemples montrent que des femmes participent à ces affrontements, mais que, dans leur grande majorité, elles agissent sans quitter leur village et prennent rarement les armes, ce qui ne les place pas en première ligne des arrestations et renvoie leur participation dans l'ombre⁵⁸. En Bretagne, la chouannerie offre un scénario proche, l'engagement armé des hommes focalisant l'attention du pouvoir, puis des historiens, quoique des femmes aient activement participé aux troubles⁵⁹. À la différence de ces champs d'action, où il faut redoubler de patience et de ténacité pour repérer la trace des femmes, les résistances religieuses nécessitent une inversion du regard. Il importe cette fois de rechercher minutieusement le rôle des hommes, sans s'arrêter à relever celui des femmes. En envisageant, à l'échelle micro, comment les femmes et les hommes s'engagent respectivement pour défendre l'Église, il s'agit de cerner qui se trouve véritablement mobilisé sur le terrain, par-delà les discours dénonçant l'activisme des dévotes.

Les révoltes religieuses en Bretagne : engagements mixtes et rôles différenciés

- 19 Derrière la figure figée de « la fanatique », construite par un jeu de regards forgés au croisement des sources et de l'historiographie, qu'en est-il de l'engagement réel des Bretonnes dans les résistances religieuses ? La soixantaine de conflits religieux ouverts que nous avons étudiés montre que les conflits urbains sont presque tous dominés par des femmes (huit sur dix), mais que les révoltes agitant les campagnes – qui représentent plus des trois quarts du corpus – impliquent aussi largement les hommes⁶⁰. Sur cinquante-trois troubles ruraux, quarante-cinq sont assez documentés pour déterminer avec plus ou moins de précision l'implication respective de chaque sexe. Pour presque la moitié d'entre eux, la mobilisation est partagée à égale mesure entre hommes et femmes, et les hommes tiennent le premier rôle dans un petit tiers des événements. La part des révoltes rurales nettement féminines (un cinquième des cas) est donc, somme toute, limitée⁶¹. Ces résultats vont à l'encontre des idées préconçues et peuvent surprendre. Pour les comprendre, il importe d'analyser le partage des rôles de genre dans ces troubles et de le mettre en perspective à l'aune des pratiques émeutières forgées sur le temps long.
- 20 La révolte qui agite Plouguernével, dans les Côtes-du-Nord, le 6 novembre 1791, démontre par exemple la mixité de la participation, tout autant que la manière dont certaines femmes focalisent l'attention des autorités. Quand le curé constitutionnel Mordelet arrive pour être installé, ainsi que trois instituteurs publics destinés à remplacer le personnel religieux du « séminaire-collège », tous quatre escortés de représentants du district, ils sont hués par « plusieurs hommes et femmes », les autorités soulignant la présence d'« une quantité de femmes dont la plupart appelées bonnes sœurs, portant chapelet et prétendant former une confrairie [sic] supprimée ». Dans l'église, le prêtre est « assailli, renversé et maltraité par des hommes et des femmes dans une scène affreuse », puis, au son du tocsin, lui et ses partisans sont poursuivis. « Ici, c'étoit une grêle de pierres et des prises aux cheveux et aux corps ; là des coups de poing, de pieds et de bâton » jusqu'à ce qu'« une foule d'hommes et de femmes jett[e] encore des pierres » et assaille la maison où ils trouvent refuge. Si la foule est mixte, les récits des officiers municipaux et des membres du district distinguent les attitudes respectives des hommes et des femmes⁶². Les huées sont faites de « voix d'hommes [et] cris de femmes » et, si les femmes sont au départ au-devant de la foule armée de pierres, « les hommes ont aussitôt été de la partie ». Les administrateurs de la municipalité et du district reconnaissent, parmi les assaillants, dix femmes et seize hommes. Parmi eux, six femmes et sept hommes sont arrêtés – sans compter les prêtres réfractaires –, et la justice condamnera la moitié des femmes pour un seul des hommes⁶³. Les autorités relèvent donc moins le rôle des femmes dans leurs premiers rapports, faisant preuve d'une forme d'indulgence déterminée par leurs regards genrés. Les femmes désignées à la justice sont donc celles qui ont joué un rôle de premier plan dans la révolte, ce qui explique, probablement, qu'elles ne soient pas spécialement épargnées lors du jugement. Les condamnées sont toutes trois célibataires, âgées d'une trentaine d'années et membres du tiers-ordre de Saint-François. L'une d'elles a deux frères, engagés aussi dans la révolte, qui cependant disent avoir agi sous son influence et sont finalement acquittés. La justice n'a donc pas fait preuve d'indulgence envers les femmes arrêtées. Les « femmes dites dévotes » sont

ainsi particulièrement sanctionnées, quoique des hommes aient été tout aussi actifs et se trouvent eux-mêmes insérés dans les institutions religieuses de la commune – mais d’abord comme domestiques du séminaire, leur subordination pouvant dans ce cas atténuer leur responsabilité⁶⁴. Le double statut de célibataire et de sœur tertiaire des trois condamnées a probablement pesé sur le verdict⁶⁵. Leur âge n’y est peut-être pas non plus pour rien, ayant toutes trois dans les trente-cinq ans, ce qui les situe parmi les adultes en pleine possession de leurs moyens. En tant que célibataires, elles ne bénéficient pas de la protection entourant les femmes mariées. Certes, les femmes, même mariées, n’ont jamais été considérées en droit comme irresponsables et, par la Révolution, elles obtiennent toutes les mêmes droits civils que les hommes, leur accordant la pleine capacité juridique⁶⁶. Mais, dans la pratique, elles demeurent perçues comme incapables d’être pleinement responsables de leurs actes et les femmes mariées, si elles ne sont plus légalement assujetties à leurs époux, sont toujours jugées dépendantes de leur autorité⁶⁷. Pour des raisons morales et pratiques, la justice répugne aussi davantage à éloigner des épouses de leurs foyers, surtout quand elles sont mères. Ces sœurs tertiaires sont donc davantage exposées à la répression comme célibataires. De plus, quoique laïques, elles sont engagées en religion et, si ces « semi-religieuses » ont toujours suscité la méfiance, cela est fortement aggravé quand la mobilisation religieuse est perçue par les révolutionnaires comme une forme de contestation politique⁶⁸.

- 21 À la différence de cette révolte, fortement structurée par les réseaux dévots liés au séminaire de Plouguernevel et à son tiers-ordre, celle qui agite Guipry, en Ille-et-Vilaine, en novembre 1792, offre un autre éclairage sur les émeutes impliquant hommes et femmes en milieu rural. Tout juste installé, et alors qu’il s’apprête à célébrer sa première messe, le curé constitutionnel Mahieu affronte « une multitude de femmes furieuses, à la tête d’un nombre considérable d’hommes, [qui] se sont précipitées dans l’église en criant “assassinons le prêtre”⁶⁹ ». Louise Moison et Anne Monnier, deux épouses de laboureurs âgées d’une trentaine d’années, se distinguent par leur véhémence, la première jetant l’eau en dehors du bénitier, la seconde frappant le curé de son poing avant de le poursuivre à coups de pierres. Des hommes et des femmes armées de pierres, de bâtons et de piquets de charrettes poursuivent alors le prêtre et ses partisans, les contraignant à fuir la paroisse. La révolte religieuse s’articule ici avec des clivages sociaux, Jeanne Paulmier, célibataire de trente-quatre ans criant qu’« il faut tous tuer ces mâtins là du port », tandis que des paysans et petits artisans des deux sexes s’en prennent particulièrement à différents négociants connus pour soutenir le prêtre assermenté. Quatorze hommes pour six femmes sont alors poursuivis, huit des premiers et cinq des secondes étant inculpées, tandis que trois hommes et deux femmes sont finalement condamnées à une amende et plusieurs mois de prison. Comme à Plouguernevel, si les hommes sont au départ davantage repérés et poursuivis, la justice ensuite n’épargne pas les femmes. Les deux condamnées sont Louise Moison et Anne Monnier, qui s’étaient trouvées à l’avant-garde de la première étape de la révolte. Elles sont toutes deux mariées et âgées d’une trentaine d’année et leur condamnation marque leur rôle de premier plan dans cette révolte mixte, tout en rappelant que l’impunité des femmes, même mariées, demeure toute relative, surtout quand elles résistent ostensiblement sur la scène publique.
- 22 De manière générale, plus les événements sont documentés et plus ils révèlent une composition mixte. Les révoltes prioritairement féminines ne constituent donc pas, en milieu rural, le modèle dominant, mais d’autres formes de résistances, plus diffuses,

semblent toutefois reposer sur la mobilisation particulière des femmes. Les agitations de petite envergure sont ainsi moins documentées – ce qui tend à accroître la visibilité des femmes – mais sont aussi, probablement, plus féminines, selon le mécanisme classique, bien observé pour les luttes de subsistances, de femmes intervenant en première intention et rejointes par les hommes quand le conflit s'envenime. Les actions menées au quotidien pour saper l'autorité du curé intrus et le déstabiliser en visant ses proches – parentes et domestiques – sont ainsi d'abord le fait des femmes, qui interviennent souvent entre elles, à partir de leurs lieux habituels de rencontre et de travail. Mathurine Soret, domestique de Piraud, curé constitutionnel de Caro, dans le Morbihan, expose ainsi ses déboires journaliers à la fontaine ou au puit, où elle est « continuellement insultée par toutes les filles, femmes et enfants qu'elle a rencontrés, qu'on l'appelle la Piraude, la chasse Piraud, la bougresse, la femme à Piraud⁷⁰ ». Mais, quand un curé constitutionnel a des domestiques masculins, ce qui est plus rare, ces derniers sont cette fois pris à parti par les hommes de leur entourage⁷¹, ce qui signale combien l'expression masculine ou féminine de la contestation s'insère dans un partage plus général de l'espace et des sociabilités selon le genre.

- 23 L'implication plus ou moins forte ou plus ou moins visible des hommes et des femmes a ainsi partie liée avec le moment et le lieu de la révolte et avec les moyens d'action mis en œuvre : les villageoises sont au premier plan quand le conflit se joue dans l'église ou dans ses environs immédiats et que la violence passe par la parole et des gestes non armés ou faiblement armés – scénario qui est aussi le plus fréquent en ville. Quand le conflit prend une autre dimension, quand le prêtre aussi est soutenu par les autorités et la garde nationale, les hommes entrent alors en action, ce qui signale non seulement les mécanismes des rôles de genre dans l'émeute, mais aussi que toute la communauté est mobilisée autour de l'enjeu religieux. À Plumaugat, dans les Côtes-du-Nord, les paroissiennes sont par exemple les premières à agir pour empêcher le curé de prêter serment. Deux prêtres réfractaires les appellent à l'action en criant « Courage, mes femmes », « Avancez, les femmes », « Amontez [sic] promptement, les femmes »⁷². Retenons ici l'usage du possessif « mes femmes », dont nous reparlerons plus loin. Ainsi encouragées, ces paysannes pénètrent dans le chœur en écartant des gardes nationaux. Certains sont désarmés, des femmes saisissant leurs baïonnettes, l'une d'elles brisant un fusil sur un bénitier. Assisté des deux clercs, un petit groupe de femmes contraint le recteur à sortir de la sacristie et à remonter en chaire pour écrire une rétractation en bonne et due forme. Mariées ou non, d'âge divers, elles sont avant tout des paysannes et des domestiques. Les hommes sont aussi mobilisés, mais en retrait : armés de bâtons, ils se tiennent au fond de l'église et défient les gardes nationaux. Un témoin précise « qu'il entendit des voix d'hommes crier que si les femmes n'étaient pas fortes assez, ils s'en seroient mêlés⁷³ ». L'événement rappelle que l'efficacité de l'action réside aussi dans la capacité à se mobiliser tout en échappant à la répression. Sur ce terrain, les femmes – tout au moins les femmes mariées – semblent bénéficier d'un atout qui leur permet des actions osées à moindre risque⁷⁴. Les récits des administrateurs laissent régulièrement percevoir leur impuissance face à des mobilisations de femmes non armées, que l'on hésite à réprimer et que l'on ne parvient pas à calmer.
- 24 Dans d'autres situations, dès qu'il s'agit de défendre par les armes un curé réfractaire emmené par les gendarmes, de monter la garde pour empêcher la fermeture d'un couvent ou d'une église, ou encore de marcher sur le district pour porter des réclamations religieuses, ce sont cette fois les hommes qui tiennent le premier rôle. L'attroupement parti de Ploubazlanec en mai 1791 pour demander au district le retour

du réfractaire est ainsi masculin, de même que les rassemblements coalisant différentes paroisses de la région de Saint-Brieuc en juillet 1792 face aux menaces de fermetures d'églises⁷⁵. À Plouzané, dans le Finistère, en janvier 1792, des hommes armés gardent les portes de l'église desservie par un réfractaire et ce sont encore des troupes d'hommes en armes qui patrouillent quelques mois plus tard, au nord de Redon, pour prévenir l'arrestation de prêtres réfractaires⁷⁶.

- 25 Replacer les luttes religieuses dans l'ensemble des mouvements de contestation populaire permet ainsi de mesurer toute l'importance de cette distinction des rôles au sein d'un engagement partagé. Quand l'un ou l'autre sexe apparaît peu mobilisé, cela ne signale pas qu'il porte peu d'intérêt à la cause défendue. Les femmes sont, par exemple, peu visibles lors des troubles antiféodaux des hivers 1790 et 1791, organisés sur le mode de prises d'armes paysannes, où elles n'ont traditionnellement pas leur place⁷⁷. Mais elles interviennent sur d'autres fronts de la lutte agraire, participant notamment à la contestation des afféagements, qui se déroule souvent sur les terres environnantes et par des gestes moins réprimés – abîmer des clôtures, poursuivre les usages défendus, défier les représentants de l'autorité. Parallèlement, les hommes se préoccupent de la question des subsistances, bien que les révoltes frumentaires soient fréquemment dominées par les femmes⁷⁸. Les luttes de subsistances se déroulent selon des scénarios proches de ceux des résistances religieuses : des besoins partagés par toute la communauté, alimentaires d'un côté, spirituels de l'autre, sont défendus sur place, au village ou au cœur du quartier, en recourant à la violence verbale et physique sans cependant « prendre les armes », autant de caractéristiques permettant aux femmes d'intervenir aussi efficacement que les hommes – et même davantage si l'on considère qu'elles sont moins sévèrement poursuivies.
- 26 La prise en compte de pratiques émeutières et de répression forgées dans la longue durée suggère ainsi que les motivations des protagonistes ne sont pas seules en jeu et s'articulent avec leur capacité à agir utilement pour l'emporter. Cela invite à nuancer l'idée de femmes qui seraient plus actives dans les révoltes religieuses parce que plus sensibles à cet enjeu. Le rôle des femmes dans les luttes religieuses est donc fortement relié aux mécanismes de l'agentivité des faibles, qui interviennent en inversant le stigmate qui les infériorise. Moins attendues dans l'action politique, perçues comme inoffensives et irresponsables, tout autant qu'irrationnelles et déraisonnables, s'attendant alors peut-être à plus d'indulgence, elles y puisent la capacité d'agir en pleine lumière⁷⁹. En cachant les prêtres réfractaires, elles résistent aussi dans l'ombre, la clandestinité leur ouvrant d'autres possibilités d'engagement.

Cacher les prêtres réfractaires : une affaire de femmes ?

- 27 Quand la maison devient non seulement asile, mais aussi église et confessionnal, le rôle des femmes paraît évident, conforté par leur double casquette de « dévote » et de « gardienne du foyer ». La vie clandestine qui se déploie autour du culte réfractaire permet en effet de se mobiliser à partir de l'espace domestique, en usant de réseaux souterrains, historiquement forgés par des solidarités paroissiales intégrant les femmes. Le culte réfractaire clandestin a été ainsi décrit comme une affaire largement féminine, les femmes étant les premières à cacher des prêtres réfractaires. Mais les études menées sont d'abord urbaines et la prise en compte de plus petites villes et de territoires ruraux montre là encore une mobilisation beaucoup plus mixte. C'est du moins ce qui ressort de notre étude de soixante et une procédures judiciaires pour recel

de prêtre, complétées par d'autres situations signalées par des perquisitions, des interrogatoires ou des arrestations n'ayant pas débouché sur des procès⁸⁰.

- 28 Dans le cadre des procédures judiciaires, soixante-six hommes pour soixante-cinq femmes sont poursuivis pour recel de prêtre. Cet équilibre global dissimule cependant d'importantes variations selon le milieu géographique et social des protagonistes. Les hommes poursuivis sont presque tous des ruraux et majoritairement des paysans, quelques-autres relevant de l'artisanat – menuisier, tisserand, tanneur. Les femmes inculpées, quant-à-elles, vivent pour moitié en ville, pour l'autre à la campagne, et appartiennent non seulement aux catégories populaires – journalières, domestiques, fileuses, couturières –, mais aussi, à la différence des hommes, aux milieux aisés de la bourgeoisie rentière et de l'ancienne noblesse⁸¹. Cette égale répartition par sexe des receleurs et receleuses de prêtre poursuivis en justice doit être néanmoins considérée avec précaution, car une partie de l'engagement féminin est manifestement masquée. En effet, les paysans peuvent être arrêtés comme chefs de famille, payant pour l'engagement de toute leur maisonnée et notamment de leurs épouses. Cela demeure toutefois difficile à mesurer puisque les procédures ne précisent pas pour les hommes s'ils sont mariés. Le rôle de leurs parentes féminines – épouses, mais aussi sœurs ou mères – ne se signale alors qu'au hasard des interrogatoires, comme lorsqu'un laboureur, seul arrêté pour avoir caché un réfractaire dans la cour de sa ferme, explique à propos du déguisement fourni au prêtre que « cela s'est arrangé avec [s]a femme⁸² ». Sept autres affaires montrent de même un chef de famille poursuivi seul pour le recel d'un prêtre, quoique des femmes de la maison aient été impliquées⁸³. Ce sont le plus souvent des épouses, mais parfois des mères et des sœurs. L'arrestation prioritaire du seul chef de famille apparaît aussi en négatif, quand une jeune femme est seule arrêtée pour recel de prêtre parce que son père et son frère étaient absents lors de la perquisition et introuvables ensuite. Elle n'est d'ailleurs pas inculpée et le juge de paix expose qu'il l'envoie à Rennes devant le tribunal criminel, au motif « qu'elle n'est pas chef de la maison, mais [que] cependant il pourroit être intéressant qu'elle fut interrogée de nouveau⁸⁴ ». Toutefois, les épouses ne sont pas systématiquement épargnées par les poursuites et six autres affaires de recel de prêtre montrent l'arrestation de couples⁸⁵. À une exception près, la poursuite de l'épouse peut alors trouver des explications, soit que le couple appartienne à des milieux sociaux suspects (deux sont nobles, un autre négociant), soit que le couple soit arrêté comme domestiques jugés complices du recel – l'activité de la femme primant alors sur son statut d'épouse –, soit, enfin, que l'épouse vive seule, le mari travaillant et résidant ailleurs. Ainsi, ces femmes arrêtées avec leurs maris semblent l'être pour des motifs particuliers, ce qui confirmerait en retour que les femmes mariées sont moins exposées aux poursuites – tout particulièrement quand le délit est commis, comme ici, à l'intérieur même du foyer⁸⁶.
- 29 Une fois démêlés les rôles respectifs des hommes et des femmes, et en intégrant, dès qu'il est perceptible, le rôle des épouses non poursuivies, il n'en demeure pas moins que, sur quarante-sept affaires se déroulant en milieu rural, les hommes jouent un rôle moteur dans un tiers d'entre elles, un autre tiers étant le fait d'un engagement partagé entre hommes et femme, ces dernières n'apparaissant donc en première ligne que dans un tiers des affaires. Dans les campagnes, la participation des hommes s'avère ainsi plus importante que ne le laissent penser les rapports des administrateurs locaux sur les réfractaires et leurs soutiens féminins.

- 30 Si, comme indiqué ci-dessus, le rôle des épouses peut avoir été masqué, on observe, à l'inverse, la surexposition des veuves et des célibataires, qui représentent trois quarts des femmes inculpées pour recel de prêtre : sur les soixante-cinq femmes poursuivies, onze sont mariées, dix-neuf sont veuves, trente-cinq sont célibataires (dont cinq sont des religieuses). Particulièrement mis en lumière par les mécanismes de la répression, l'engagement des femmes seules en faveur du clergé réfractaire est aussi, probablement, plus important que celui des femmes mariées. Célibataires ou veuves, elles s'investissent traditionnellement fortement dans une vie religieuse leur apportant un soutien matériel et moral, tout autant qu'une forme de respectabilité et de légitimité sociale⁸⁷. Leur position de femme seule constitue aussi un atout certain pour assumer les contraintes de la vie clandestine. Une femme mariée peut être freinée dans sa volonté d'agir par les réticences d'un époux – même si l'autorité de ce dernier peut aussi être bravée. Le paysan Pierre Le Roux expose par exemple, après la découverte de deux prêtres chez lui, « qu'il étoit absent lors de leur arrivée et que sa femme les reçut dans son absence, que dès qu'il sut qu'ils étoient chez lui, il voulut les mettre dehors, que sa femme, parente d'Andro [l'un des réfractaires], s'y opposa⁸⁸ ». Ces mots servent sa défense, mais signalent aussi les désaccords possibles, qui sont épargnés aux femmes sans mari. Vivre seule et sans enfant garantit de plus une plus grande discrétion, surtout en ville, où l'exiguïté des logements, la proximité des voisins et la surveillance renforcée des autorités sont autant de contraintes supplémentaires. Il faudrait sur ce plan étudier plus avant l'organisation de l'habitat urbain selon le genre, plusieurs affaires de recel en milieu urbain signalant des immeubles dont les étages sont occupés par plusieurs femmes seules, se partageant parfois des appartements, et qui conservent ensemble le secret du prêtre protégé. À Saint-Malo, les demoiselles de Gennes donnent ainsi un coup de pied sur leur palier pour signaler à Angélique Glatin, leur voisine qui cache un prêtre, qu'une perquisition est en cours⁸⁹. À Rennes, de même, un curé est hébergé dans une petite pièce attenante à deux appartements occupés par trois célibataires travaillant à domicile⁹⁰.
- 31 Ces éléments sont à prendre en compte pour considérer le rôle prioritaire joué par les femmes seules pour protéger les réfractaires en milieu urbain. Ce constat repose sur un nombre réduit de cas, puisque seules quatorze affaires judiciaires de recel de prêtre se déroulent en ville sur l'ensemble des soixante et un dossiers. Parmi elles, deux affaires seulement relèvent d'un engagement masculin – un chirurgien célibataire à Tréguier et un boulanger-aubergiste à Rennes, dont l'épouse, non poursuivie, est aussi impliquée. Les douze autres affaires reposent sur l'implication de trente et une femmes, qui sont presque toutes des femmes seules : vingt et une sont célibataires (dont quatre religieuses), six sont veuves et, parmi les quatre femmes mariées, deux vivent sans leur mari. Ainsi, plutôt que d'affirmer que « les femmes » cachent en ville les réfractaires, il paraît important de préciser que c'est avant tout un profil particulier de femmes, celui de « femmes seules » – veuves, célibataires ou épouses éloignées de leurs maris.
- 32 Or, ces catégories constituent une part importante de la population féminine des villes, certaines vivant en commun et développant des sociabilités féminines particulières⁹¹. Ces femmes sans mari sont plus vulnérables que les épouses face à la justice et suscitent aussi davantage de méfiance. Échappant au contrôle d'un époux, elles ont toujours provoqué l'inquiétude des hommes, soucieux de garantir l'ordre patriarcal. Certaines, cependant, pouvaient, avant la Révolution, trouver une respectabilité et une position sociale en s'engageant pour l'Église. Ces possibilités disparaissent dans une Révolution

qui, non seulement déprécie la mobilisation religieuse, mais, de plus, valorise le mariage comme creuset des vertus civiques et de la cohésion nationale⁹². Ces éléments explicatifs alimentent la compréhension de la féminisation des engagements religieux en milieu urbain, qui repose avant tout sur le rôle particulièrement visible et réprimé des femmes sans mari ainsi que sur la manière dont s'organisent l'habitat, les relations de voisinage et les réseaux d'entraide.

- 33 Par leur position sociale particulière, susceptible de favoriser l'engagement religieux, et parce qu'elles sont davantage exposées à la répression, les femmes qui ne sont pas « en puissance de mari⁹³ » occupent ainsi une place particulière dans les résistances religieuses. Cela permet de comprendre, au moins en partie, que dix-huit femmes pour un homme seulement aient été condamnées à mort en l'an II pour recel de prêtre, sachant qu'elles sont toutes, une fois de plus, célibataires, veuves ou éloignées de leur époux⁹⁴. Ces femmes sont aussi pour beaucoup d'origine noble ou insérées dans les milieux nobiliaires ou cléricaux et, parmi elles, quelques-unes font des déclarations spectaculaires lors de leurs procès, empruntant une posture de martyr. Pour toutes ces raisons, leur engagement religieux est alors perçu comme un acte de résistance politique, visant à saper les fondements même de la Révolution – sur le plan des valeurs politiques tout autant que sociales et morales. Si leur position de femmes sans mari, peut, au départ, favoriser l'engagement, elles perdent ainsi, une fois arrêtées, le statut d'être irresponsable ou innocent – mais aussi socialement utile – dont bénéficient davantage les femmes mariées. Ce n'est donc pas seulement la forme de leur engagement, mais aussi leur position matrimoniale et, pour certaines, leur milieu social, qui semblent démontrer qu'elles se sont engagées politiquement en religion, ou que leur engagement religieux est politique. Pour le même geste, ces femmes sont alors plus sévèrement jugées que certains receleurs de prêtre masculins, d'autant que l'origine essentiellement paysanne de ces derniers suscite elle-même l'indulgence.
- 34 Par ailleurs, la place particulière des femmes sans mari questionne en retour les liens entre l'engagement religieux, la question du mariage et les registres émotionnels du sentiment amoureux et du désir charnel. La mobilisation religieuse des femmes s'appréhende en effet aussi à travers la relation particulière nouée entre le prêtre et les paroissiennes fréquentant assidument l'église. Comme mentionné précédemment, les prêtres réfractaires de Plumaugat auraient crié « Courage, mes femmes », ce qui suppose une relation de proximité et de confiance, mise au service d'une cause qui n'est pas désincarnée mais intensément vécue par les âmes et les corps. Elle met en jeu une conception fusionnelle de la foi, de la communauté paroissiale et de la famille qui mobilise les registres de l'amour et de la fidélité. Cette relation faite de bienveillance et de protection, dont la dimension affective permet aussi la confession et l'absolution, est secouée par le contexte de crise⁹⁵. Elle peut être vécue plus intensément et, parallèlement, ce rapport mêlant affection et autorité, non dénué parfois d'une forme d'emprise, peut être aussi retourné quand le prêtre dépose sa vie entre les mains de celles et ceux qui le cachent. Ces liens profonds unissent les prêtres à leurs paroissiens les plus fidèles des deux sexes, mais ils sont aussi travaillés par les rapports de genre. L'altérité des sexes entre les clercs et les paroissiennes ouvre en effet davantage la voie aux interprétations, si ce n'est aux fantasmes, quant à leur nature exacte – amour sacré ou profane, spirituel ou charnel. Cette dimension est révélée en négatif par les calomnies visant les relations sexuelles des curés constitutionnels, comme lorsqu'une veuve d'âge mûr aurait crié au prêtre assermenté de Plumaugat « qu'il n'avoit pas la pinne si raide comme quand il fut baiser sa servante⁹⁶ ». C'est sur ce terreau déjà

présent fait de suspicion et, aussi, d'une certaine fascination pour ces amours interdites, que se greffent ensuite les réactions horrifiées face aux mariages de prêtres. Ces mariages sont certes prioritairement contractés en l'an II, dans le contexte de la déchristianisation, une part relevant de mariages blancs, mais ils participent d'un questionnement préexistant sur l'identité masculine des prêtres et révèlent combien les rapports entre les clercs et les femmes ne relèvent pas uniquement d'un lien éthéré, sublimé au contact du sacré⁹⁷. Prendre en compte ces liens et leur dimension genrée aide à comprendre le rôle prioritaire joué par certaines catégories de femmes pour protéger les prêtres réfractaires. Parallèlement, l'analyse par le bas des résistances liées au culte conduit à nuancer l'idée communément admise que les femmes sont les premières à défendre les traditions religieuses parce qu'elles y seraient davantage attachées. Non seulement parce que, dans les campagnes, les hommes sont aussi largement mobilisés qu'elles, mais encore parce que le partage des rôles entre hommes et femmes s'appuie aussi sur d'autres critères. Ce constat invite à sonder plus avant le sens et la portée de ces résistances pour réfléchir à ce qu'elles disent, ou non, de l'attachement religieux des protagonistes.

Fanatiques, contre-révolutionnaires ou rebelles ?

- 35 La Révolution rebat considérablement les cartes de ce qui relève de la contrainte ou du conformisme en matière religieuse. Des gestes jusque-là habituels et conventionnels de la pratique religieuse – assister à la messe, se confesser, communier, observer le repos du dimanche – deviennent subversifs, ou du moins subvertissent l'ordre politique, quand ils sont interdits. Comment, alors, interpréter les attitudes religieuses des fidèles quand le catholicisme n'est plus uniforme et de rigueur ? Les résistances religieuses manifestent-elles, avant tout, l'intensité du sentiment religieux de leurs protagonistes ? « La fanatique » est-elle alors cette « militante de la foi » dénoncée par les révolutionnaires et louée, à l'inverse, par toute une tradition hagiographique ?
- 36 Lorsque Suzanne Desan observe une forte corrélation entre la crise religieuse et la féminisation de la dévotion, elle s'appuie sur un département, l'Yonne, qui est marqué par un anticléricalisme populaire déjà sensible à la fin de l'Ancien Régime et qui connaît, dans la Révolution, un clergé jureur à plus de 80 % ainsi qu'une adhésion importante au processus révolutionnaire⁹⁸. L'étude menée avant elle par Olwen Hufton à partir de données éparpillées en France et d'une analyse plus systématique à l'échelle de la Haute-Loire – où la dynamique révolutionnaire est moins forte que dans l'Yonne – souligne les variations régionales de ce schéma explicatif global⁹⁹. En Bretagne, le refus massif du serment et l'ampleur des résistances populaires à la Révolution s'articulent avec l'étroite association des enjeux religieux et politiques, soudés par des logiques de défense communautaire et de refus de l'intrusion de l'État dans les affaires locales. Dans ce contexte, il est particulièrement délicat de qualifier ce qui se trouve véritablement en jeu derrière les engagements religieux des populations. Par exemple, dans le district de Redon, où 100 % du clergé paroissial est réfractaire au serment, la mobilisation d'une paysanne sur deux fronts, en février 1791, signale le télescopage des motifs poussant à la révolte : meneuse d'un attroupement contre un ecclésiastique voulant prêter serment, elle est aussi à l'avant-garde de rassemblements paysans contestant les afféagements¹⁰⁰. Intégrée aux rapports de force locaux par son frère – gros laboureur, tout à la fois officier municipal à Redon et champion de la contestation agraire –, elle emprunte, lors de ses interrogatoires, une posture rebelle, affirmant

qu'elle est capable de faire tomber le district en mobilisant les campagnes. C'est un exemple parmi d'autres, soulignant que les révoltes religieuses participent souvent d'attitudes plus générales de contestation – contre la perpétuation des inégalités sociales ou contre ce qui est vécu comme une intrusion abusive de l'État dans les affaires locales –, et qu'elles ne peuvent être réduites à l'expression d'une fidélité à l'orthodoxie catholique.

- 37 Les personnes qui protègent des prêtres réfractaires répondent aussi à toute une gamme de motivations aux combinaisons multiples. Ces dernières demeurent d'ailleurs difficiles à apprécier à partir de sources judiciaires, où la parole s'exprime sous la contrainte. Celles qui sont inculpées ne cessent en effet de dire qu'elles ont rendu service « par humanité ». Des hypothèses peuvent néanmoins être formulées sur le sens de leur engagement en analysant la composition des réseaux, le profil social des acteurs et les conditions du recel. Sur les soixante et une procédures judiciaires étudiées, un peu plus de la moitié permettent d'identifier des relations préexistantes entre les réfractaires et celles et ceux qui les cachent – parents, domestiques, voisins, paroissiens. Selon les situations, les initiatives semblent d'abord motivées par ces solidarités, tandis que d'autres manifestent plus nettement la volonté de préserver le culte traditionnel ou expriment un refus plus global des innovations révolutionnaires. Les femmes cachant des prêtres peuvent aussi s'insérer dans des réseaux plus complexes de soutien aux insoumis de toute sorte, surtout après mars 1793 et les débuts de la chouannerie. Aider des prêtres s'insère alors dans un répertoire d'action plus étendu qui peut être révélé par les perquisitions. Chez la veuve Maubec, par exemple, cultivatrice de cinquante-quatre ans, on trouve deux prêtres réfractaires, mais aussi une cache, des armes et un chouan abattu sur le pas de sa porte¹⁰¹. La veuve Gastel, dans la région de Vitré, aurait caché pendant plusieurs mois un prêtre réfractaire, mais aussi un déserteur, tout en recelant des armes et des munitions¹⁰². Des connexions entre l'aide aux réfractaires et le soutien à la lutte armée sont aussi dévoilées par des dossiers de demande de pension, qui sont adressés sous la Restauration par des habitants des deux sexes, afin d'obtenir la reconnaissance des services rendus à la cause royale¹⁰³. Poursuivie en l'an II pour avoir aidé un réfractaire dans la région de Saint-Malo, Marie Couté décrit ainsi en 1825 un engagement multiforme contre la Révolution¹⁰⁴. Son récit, confirmé par d'anciens officiers royalistes opérant dans la région, présente sa maison comme un asile pour les prêtres, mais aussi pour des émigrés et des agents des princes débarqués de Jersey. Ils y faisaient des dépôts d'armes et de munitions et elle-même servait régulièrement de guide aux différents clandestins. De même, Marie Haleux, couturière dans la région de Fougères, est arrêtée une première fois en l'an II pour diffusion d'ouvrages religieux et une seconde fois en l'an VII pour le recel d'un prêtre réfractaire. Son engagement dépasse le cadre religieux si l'on en croit son dossier de demande de pension, qui présente, en 1825, son rôle de commissionnaire au service des chouans¹⁰⁵.
- 38 Enfin, le cas, certes exceptionnel, d'Ursule Tierrier, condamnée à mort à Tréguier en l'an II pour avoir caché deux réfractaires, invite à réfléchir sur l'articulation du religieux et du politique. Épouse du valet de chambre de l'évêque de Tréguier, émigré avec son maître, elle appartient à un milieu politiquement situé. Lorsqu'elle est interrogée sur ses sentiments vis-à-vis du roi, elle répond : « je l'aimais comme je devois l'aimer et je désire en avoir un autre » avant de préciser que « [s]a religion est la première et la seule cause de [s]on opinion¹⁰⁶ ». Elle affirme ainsi un engagement religieux et politique, tout en présentant le politique comme un ingrédient second, ce

qui s'accorde avec les représentations dominantes sur la capacité politique des femmes. En exposant qu'elle est royaliste par religion, Ursule Tierrier se conforme aux représentations de genre, tout en affirmant la dimension politique de son engagement¹⁰⁷. Tandis que son époux a émigré avant de s'engager dans la chouannerie à son retour en Bretagne, elle-même combat la Révolution à partir de la sphère religieuse et domestique, où son engagement est possible¹⁰⁸.

- 39 Ainsi, plus encore que pour les hommes, les résistances religieuses ont pu constituer, pour les femmes, le support d'un engagement plus large contre la Révolution. Si les hommes disposent d'autres canaux pour combattre la Révolution – rejoindre l'Armée des Princes en exil, prendre les armes parmi les chouans –, la vie clandestine nouée autour du culte réfractaire est particulièrement accessible aux femmes et leur permet d'intervenir dans le jeu politique via la sphère domestique. Le terrain religieux offre ainsi aux femmes un moyen de s'engager politiquement contre une Révolution qui vient déstabiliser l'ordre ancien auquel elles sont attachées. Sans obérer d'autres raisons de leur engagement au côté des prêtres – à rechercher du côté de l'attachement affectif et parfois de l'emprise, sans compter d'autres démarches plus opportunistes –, la dimension politique de leur mobilisation relativise l'analyse habituelle de leur « fanatisme ».

Conclusion

- 40 Étudier par le genre les engagements religieux de la Révolution nourrit ainsi la compréhension des formes et des limites de la « féminisation » de la dévotion, dont Michel Vovelle s'était préoccupé de dégager les formes dans la Provence du XVIII^e siècle. Parce qu'elle est circonscrite au temps court de la Révolution française, notre analyse ne prétend pas résoudre le problème de l'impact de ce moment de crise sur une dynamique dont l'existence même demeure discutée. Mais elle questionne ce phénomène en montrant combien l'idée d'engagements religieux féminisés doit être prise avec précautions. L'analyse du partage des rôles entre hommes et femmes dans les mouvements émeutiers, la déconstruction du groupe des « femmes » pour considérer différentes catégories – villageoises, citadines, femmes seules –, ainsi que l'attention portée à la place des hommes dans les résistances religieuses sont alors autant de démarches utiles pour sortir des regards genrés qui ont forgé l'image de la fanatique. Cette enquête de terrain, attentive aux réalités de monde rural, montre ainsi que le prisme urbain, plus souvent emprunté pour considérer les engagements féminins, n'offre qu'une vision partielle des connexions entre rapports de genre et engagements religieux. Dans les campagnes, les hommes sont aussi fortement mobilisés pour défendre l'Église et, par ailleurs, la contestation répond aussi à d'autres moteurs que ceux de la foi et de la fidélité au clergé.
- 41 Parallèlement, la prise en compte des mécanismes de la répression montre qu'un profil particulier de femmes a présidé à la construction de l'image de la « fanatique ». Davantage exposées aux poursuites, traditionnellement investies dans la vie paroissiale, plus nombreuses aussi en ville – un espace mieux connu des historiens – les femmes qui ne sont pas « en puissance de mari » se trouvent sous le feu des projecteurs. Les célibataires et les veuves sont-elles plus engagées ou, avant tout, mises en lumière par les mécanismes d'une répression qui forge une large part des sources disponibles sur l'engagement des femmes ? Leur forte présence dans les archives

judiciaires, spectaculairement illustrée par leur place écrasante parmi les condamnées à mort pour recel de prêtre, suggère qu'elles sont tout à la fois très engagées et particulièrement soupçonnées de chercher à détruire l'ordre social et l'idéal révolutionnaire. Si leur engagement religieux contribue à défendre un modèle social traditionnel et patriarcal, il est perçu comme subversif par des hommes révolutionnaires convaincus qu'une bonne citoyenne est avant tout épouse et mère de citoyens. Le rôle des femmes seules éclaire ainsi l'engagement féminin tout autant que les regards portés par les hommes sur l'autonomie des femmes. L'engagement paraît davantage possible aux femmes sans mari, qui, parallèlement, correspondent d'autant mieux à l'image de la « fanatique » qu'elles incarnent les peurs des hommes : des femmes autonomes qui, de plus, se soustraient au désir des hommes et au devoir maternel.

- 42 Enfin, alors que l'idée même d'une féminisation du catholicisme est réinterrogée à l'échelle française et européenne, la prise en compte de différentes trajectoires régionales dans la Révolution permet de déplacer l'analyse, en remplaçant le dossier « genre et religion » dans le champ plus vaste des options politiques et du rapport à l'État. Généralement appréhendée comme un moment critique de la féminisation de la dévotion, la Révolution a pu jouer, au contraire, dans certains contextes régionaux, un rôle de frein, en dotant la pratique religieuse d'une dimension nouvelle, mêlant plus étroitement enjeux religieux et politiques, confortés par l'idée d'un bien commun et d'une liberté à défendre. Il est par exemple frappant que des paroisses bretonnes jugées rebelles par le clergé à la fin du XVIII^e siècle résistent ensuite activement à la Révolution et se distinguent au XIX^e siècle comme des paroisses « modèles » sur le plan religieux, alliant ferveur et assiduité de la pratique¹⁰⁹. La Bretagne, région tardivement « déchristianisée », où la pratique religieuse des habitants se maintient dans la plupart des milieux tout au long du XIX^e siècle, offre ainsi des pistes pour appréhender la féminisation de la pratique et de la piété par son négatif : le maintien d'une grande mixité. Quand les engagements religieux s'opposent à l'autorité nouvellement établie, ils participent aussi d'attitudes protestataires, où le fait même de refuser le cadre imposé « d'en haut » est un moteur à part entière s'articulant avec la défense de valeurs proprement religieuses. La fracture révolutionnaire, en faisant du religieux un terrain de contestation politique, met ainsi en capacité d'agir des femmes qui sont par ailleurs écartées non seulement de la vie politique officielle, mais aussi des affrontements partisans armés. Visibles dans les troubles religieux, actives dans l'animation du culte clandestin, elles sont d'autant mieux perçues en « fanatiques » que cette étiquette correspond à des stéréotypes de genre forgés dans la longue durée. Cependant, en Bretagne, les révoltes religieuses sont largement mixtes dans les campagnes et les engagements religieux des femmes peuvent être le support d'une contestation politique plus globale. Le cas breton invite donc à replacer la question de la « féminisation » du catholicisme dans un dossier plus vaste, questionnant la place dans l'État-nation en construction des « minorités » ou des « marges » – qu'il s'agisse de groupes sociaux ou de territoires –, ainsi que les voies empruntées pour construire des espaces alternatifs ou concurrents de participation, où la capacité à agir peut être révélée ou devenir possible.

NOTES

1. Rappelons brièvement l'émergence de cette problématique au tournant des années 1980-1990, autour des travaux pionniers de Dominique Godineau, Olwen. H. Hufton, Lynn Hunt, Joan B. Landes ainsi que du colloque *Les femmes et la Révolution française*, organisé à Toulouse en 1989. Pour une approche historiographique synthétique, voir Guillaume MAZEAU, Clyde PLUMAUZILLE, « Penser avec le genre : Trouble dans la citoyenneté révolutionnaire ? », *La Révolution française*, n° 9, 2015[En ligne], URL : <https://journals.openedition.org/lrf/1458>
2. Michel VOVELLE, *Le sans-culotte, sa femme et le diable, suivi de « mystères à Martigues »*, Éditions des Lilas, Aix-en-Provence, 2018.
3. Voir la séquence 7 du 3^e volume, « Les femmes dans la Révolution », qui signale les nouvelles perspectives de la recherche, et notamment celles dégagées par Dominique Godineau dans sa thèse, dirigée par Michel Vovelle, sachant qu'elle a aussi participé, en tant qu'iconographe, à l'élaboration de cette collection. Voir Michel Vovelle, *La Révolution française. Images et récit, 1789-1799*, Paris, Messidor/Livre, Club Diderot, 1986, 5 vol.
4. Michel VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Paris, Éd. du Seuil, 1978, p. 320.
5. *Ibid.*, p. 298.
6. Il écrit ainsi : « On ne peut que s'interroger sur les raisons d'une mutation si générale, et progressivement affirmée. Parler des changements des mœurs, c'est remplacer l'explication par le constat ». Voir Michel VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, op. cit. p. 321.
7. Claude LANGLOIS, « “Toujours plus pratiquantes”. La permanence du dimorphisme sexuel dans le catholicisme français contemporain », *Clio. Femmes, genre, Histoire*, n° 2, 1995, p. 229-260.
8. Les deux articles suivants offrent de belles synthèses historiographiques sur le sujet : Caroline FORD, « Religion and Popular Culture in Modern Europe », *Journal of Modern History*, n° 65, mars 1993, p. 152-175 ; et Rebecca ROGERS, « Le Catholicisme au féminin: Thirty Years of Women's History », *Historical Reflections*, 2013, vol. 39, n° 1, p. 82-100.
9. Voir pour l'échelle française, Matthieu BRÉJON DE LAVERGNÉE, Magali DELLA SUDDA (dir.), *Genre et christianisme. Plaidoyers pour une histoire croisée*, Paris, Beauchesne, Cahiers de l'AFHRC, 2014 ; Bruno DUMONS, Anne COVA (dir.), *Femmes, genre et catholicisme. Nouvelles recherches, nouveaux objets (France, XIX^e-XX^e siècles)*, Lyon, LARHRA, *Chrétiens et sociétés*, n° 17, 2012. Pour une mise en perspective à l'échelle européenne, voir Patrick PASTURE, Jan ART, Thomas BUERMAN, *Beyond the Feminization Thesis: Gender and Christianity in Modern Europe*, Leuven, Leuven University Press, 2012 ; et Yvonne Maria WERNER, (dir.), *Christian masculinity: men and religion in Northern Europe in the 19th and 20th centuries*, Leuven, Leuven University Press, 2011.
10. Cette étude s'insère dans une recherche plus large sur l'expérience révolutionnaire et la participation politique des Bretonnes : Solenn MABO, *Les citoyennes, les contre-révolutionnaires et les autres. Participations, engagements et rapports de genre dans la Révolution française en Bretagne*, thèse de doctorat, dirigée par Dominique Godineau, soutenue le 18 novembre 2019 à l'Université Rennes 2.
11. Voir notamment les analyses de Paul Chopelin sur Lyon, Claire Le Foll sur la ville de Rouen, Suzanne Desan sur le département de l'Yonne, Martine Lapied sur la Provence. La Haute-Loire, étudiée par Olwen Hufton, est moins éloignée du contexte breton, avec de fortes résistances en milieu rural qui ne mènent pas cependant à la rupture observable en Bretagne : Paul CHOPELIN, *Ville patriote et ville martyre, Lyon, l'Église et la Révolution, 1788-1805*, Paris, Letouzey et Ané, 2010 ; Suzanne DESAN, *Reclaiming the Sacred: Lay Religion and Popular Politics in Revolutionary France*, Ithaca

(N.-Y.), Cornell University Press, 1990 ; Olwen H. HUFTON, *Women and the Limits of citizenship in the French Revolution*, Toronto, University of Toronto Press, 1992 ; ID., « The Reconstruction of a Church, 1796-1801 », dans Gwynne Lewis, Collin Lucas, *Beyond the Terror: Essays in French Regional and Social History, 1794-1815*, Cambridge University Press, 1983, p. 21-52 ; Martine LAPIED « Les Comtadines et la Révolution française : une défense prioritaire de l'identité religieuse ? », dans Gabriel Audisio (dir.), *Religion et identité. Actes du colloque d'Aix-en-Provence, octobre 1996*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1998, p. 169-175 ; ID., *L'engagement politique des femmes dans le sud-est de la France de l'Ancien Régime à la Révolution. Pratiques et représentations*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2019 ; Claire LE FOLL, « La crise religieuse à Rouen pendant la Révolution française : gestes, attitudes et comportements féminins » dans Bernard Plongeron (dir.), *Pratiques religieuses dans l'Europe révolutionnaire (1770-1820)*, Actes du colloque de Chantilly (27-29 novembre 1990), Turnhout (Belgique), Brepols, 1988. p. 331-335.

12. Fernand BOULARD, Yves-Marie HILAIRE, *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français, XIX^e - XX^e siècle*, vol. 1 à 3, Paris, Éditions de EHESS, 1982, 1987 et 1992 ; Gabriel LE BRAS, *Études de sociologie religieuse*, 2 vol., Paris, Presses universitaires de France, 1955.

13. Bruno DUMONS, « Histoire des femmes et histoire religieuse dans la France contemporaine. De l'ignorance mutuelle à l'ouverture », *Clio. Femmes, genre, Histoire*, n° 15, 2002, p. 147-157 ; ID., « Femmes et genre » dans Bruno Dumons, Christian Sorrel, *Le catholicisme en chantiers, France, XIX^e-XX^e siècles*, p. 11-127 ; Étienne FOUILLOUX, « Femmes et catholicisme dans la France contemporaine. Aperçu historiographique », *Clio. Femmes, genre, Histoire*, n° 2, 1995, p. 319-329 ; Ralph GIBSON, *A social history of French catholicism (1789-1914)*, Londres-New-York, Routledge, 1989 ; Claude LANGLOIS, « Féminisation du catholicisme », dans Jacques Legoff, René Rémond (dir.), *Histoire de la France religieuse*, t. 3, Paris, Le Seuil, 1991, p. 292-307 ; ID., « Catholicisme au féminin ou féminisation du catholicisme ? Délimiter ou définir : un nouveau champ de recherche en histoire et en sociologie », *Annuaire de l'École Pratique des hautes Études*, t. 102, 1994-1995, p. 379-384.

14. En dehors des analyses de Michel Vovelle sur la Provence, les recherches sur la féminisation de la pratique religieuse avant la Révolution française reposent avant tout sur les données rassemblées par Gabriel Le Bras sur le XVIII^e siècle ainsi que sur des études plus générales menées à l'échelle diocésaine, essentiellement engagées dans les années 1960-1980, celles de Louis Pérouas sur le diocèse de La Rochelle, celles de Dominique Dinet sur le diocèse d'Auxerre et, plus généralement, les apports des différents volumes de *l'Histoire des diocèses de France* (Éditions Beauchesne).

15. Ralph GIBSON, « Le catholicisme et les femmes en France au XIX^e siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 79, n° 202, 1993, p. 63-93.

16. Marie-France BRIVE (dir.), *Les femmes et la Révolution française. Actes du colloque international des 12, 13 et 14 avril 1989*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1989, vol. 1 (notamment les contributions de Serge Bianchi, Georges Fournier, Olwen Hufton, Jean-Claude Meyer) ; Bernard PLONGERON (dir.), *Pratiques religieuses dans l'Europe révolutionnaire (1770-1820)*, Actes du colloque de Chantilly (27-29 novembre 1990), op. cit. (tout particulièrement, les contributions de Claire Le Foll et Timothy Tackett).

17. Un constat étayé par les travaux déjà cités de Paul Chopelin, Suzanne Desan, Olwen Hufton et Martine Lapiéd ainsi que par les pages consacrées au rôle des femmes dans les ouvrages suivants : Valérie SOTTOCASA, *Mémoires affrontées. Protestants et catholiques face à la Révolution dans les montagnes du Languedoc*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005, p. 229-273 ; Timothy TACKETT, *La Révolution, l'Église, la France : le serment de 1791*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, p. 195-207.

18. Des études sur d'autres époques et d'autres formes de cultes interdits – judéo-convers dans l'Espagne des Habsbourg, protestants dans la France de Louis XIV – soulignent aussi l'implication particulière des femmes dans la préservation du culte. Voir Raymond A. MENTZER, « La place et le

rôle des femmes dans les Églises réformées », *Archives de Sciences sociales et de religion*, n° 113, janvier-mars 2001, p. 119-132 ; et Natalia MUCHNIK, *De paroles et de gestes. Constructions marranes en terre d'Inquisition*, Paris, EHESS, 2014.

19. Dans la France moderne, les spécificités de l'engagement religieux féminin ont été avant tout analysées à partir de l'univers des ordres monastiques et des congrégations. La mobilisation religieuse des laïques est moins documentée et s'avère très difficile à saisir dans les archives en dehors des catégories supérieures de la société. L'ouvrage d'Elisabeth Rapley sur les femmes dévotes se concentre ainsi sur l'action sociale des religieuses, son analyse de la pédagogie féminine éclairant néanmoins plus largement les pratiques féminines : Elisabeth RAPLEY, *The Dévotes: Women and Church in Seventeenth Century France*, Montréal, Londres, McGill-Queens University Press, 1990. Moins nombreuses, des études récentes interrogent l'engagement religieux en dehors des congrégations : Barbara DIFENDORF, *From Penitence to Charity. Pious Women and the Catholic Reformation in Paris*, Oxford, Oxford University Press, 2004 ; Stefano SIMIZ, « Femmes et dévotion, XVII^e-XVIII^e siècles », dans Gérard Cholvy (dir.), *La religion et les femmes*, actes de la X^e Université d'été d'histoire religieuse, Bordeaux 8-10 juillet 2001, Montpellier, Centre régional d'histoire des mentalités, 2002, p. 61-76. Caroline Ford contribue d'une autre manière à l'analyse des engagements religieux féminins dans la France moderne en analysant des mémoires judiciaires du XIX^e siècle pour réfléchir à la formation d'un discours politique sur les rapports entre femmes et religion : Caroline FORD, *Divided Houses. Religion and Gender in Modern France*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2005.

20. Paul CHOPELIN, « Les militants laïcs de l'Église réfractaire. Le cas lyonnais », *Annales historiques de la Révolution française*, n° 355, 2009, p. 59-182.

21. Nous renvoyons à l'extrait original en langue anglaise : « In short, women's role in religious violence helped to lay the groundwork for the gradual feminization of religious practice in the nineteenth century [...]. A parallel can be drawn between the Revolution's impact on secularization generally and its tendency to promote the feminization of religion » ; voir Suzanne DESAN, *Reclaiming the Sacred: Lay Religion and Popular Politics in Revolutionary France*, *op. cit.*, p. 213.

22. Voir les analyses questionnant la figure construite de « la fanatique » : Paul CHOPELIN, « Une affaire de femmes ? Les résistances laïques à la politique religieuse d'État sous la Révolution française », dans Matthieu Bréjon de Lavergnée, Magali Della Sudda (dir.), *Genre et christianisme. Plaidoyers pour une histoire croisée*, *op. cit.*, p. 155-179 ; Olwen H. HUFTON, *Women and the Limits of citizenship in the French Revolution*, *op. cit.*, p. 97-102 ; et Martine LAPIED, « La fanatique contre-révolutionnaire : réalité ou représentations ? », dans Luc Capdevila, Sophie Cassagnes, Martine Cicaud, Dominique Godineau, François Rouquet et Jacqueline Sainclivier (dir.), *Le genre face aux mutations. Masculin et féminin du Moyen Âge à nos jours*, *op. cit.*, p. 255-264.

23. Paul CHOPELIN, « Une affaire de femmes ? Les résistances laïques à la politique religieuse d'État sous la Révolution française », *art. cité* ; Olwen HUFTON, *Women and the Limits of citizenship in the French Revolution*, *op. cit.*, p. 103 et 122.

24. Les nombreux travaux d'Alain Croix, Michel Lagrée, François Lebrun, George Minois, George Provost et Jean Quéniart ont contribué à dégager les formes de la culture religieuse bretonne : importance des rites collectifs (culte des saints, culte des morts), affirmation à l'époque moderne d'une religion de type paroissial et clérical... Timothy Tackett montre aussi comment le succès de la cléricisation post-tridentine en Bretagne participe au refus massif du serment en 1791 : voir Timothy TACKETT, *La Révolution, l'Église, la France : le serment de 1791*, *op. cit.*, p. 271.

25. L'idée d'une culture de la révolte constitutive de l'identité bretonne est ainsi déconstruite par Gauthier Aubert, qui explique que ce ne sont pas tant les résistances que la volonté d'en conserver la mémoire qui distinguent la Bretagne, la valorisation du « mythe rébellionnaire breton » confortant l'identité régionale : voir Gauthier AUBERT, *Les Révoltes du papier timbré, 1675. Essai d'histoire événementielle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014.

26. Ce rejet massif ne saurait faire oublier l'existence en Bretagne de foyers patriotes, dont les contours ont été dessinés par les données de Timothy Tackett sur les prêtres jureurs et celles de Roger Dupuy sur le dynamisme des gardes nationales, auxquelles s'ajoutent les analyses de Michel Lagrée sur le catholicisme bleu en Bretagne : voir Roger DUPUY, *La Bretagne sous la Révolution et l'Empire (1789-1815)*, Rennes, Éd. Ouest-France, 2004 ; Michel LAGRÉE, « Identité religieuse contre identité politique : le catholicisme bleu en Bretagne », dans Gabriel Audisio (dir.), *Religion et identité*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1998, p. 249-258 ; ID., « Rennes », dans Bernard Plongeron (dir.), *L'Église de France et la Révolution. Histoire régionale*, tome 1, *L'Ouest*, Paris, Éditions Beauschesne, 1983, p. 41-60 ; Timothy TACKETT, *La Révolution, l'Église, la France : le serment de 1791*, op. cit., p. 364, 371, 377 et 397.
27. L'ensemble de cette documentation est conservé dans la série L des archives départementales des Côtes-d'Armor, du Finistère, du Morbihan et de l'Ille-et-Vilaine ainsi que dans plusieurs fonds municipaux de ces départements. Elle fait l'objet d'une analyse détaillée dans notre thèse.
28. Michelle PERROT, *Les femmes ou les silences de l'Histoire*, Paris, Flammarion, 1998, p. 153-175.
29. Retenons, pour la période révolutionnaire, les recherches ayant mis en lumière le rôle des femmes dans l'armée, dans les clubs, dans certaines élections ou encore dans les tribunes de l'Assemblée nationale : voir Dominique GODINEAU, « "Privées par notre sexe du droit honorable de donner notre suffrage..." ». Le vote des femmes pendant la Révolution française », dans Éliane Viennot (dir.), *La démocratie "à la française" ou les femmes indésirables*, Paris, Publications de l'Université de Paris 7, 1996, p. 199-211, [version actualisée sur : <http://revolution-francaise.net/2008/03/12/215-privées-notre-sexe-droit-honorable-donner-suffrage>] ; ID., « De la guerrière à la citoyenne. Porter les armes pendant l'Ancien Régime et la Révolution Française », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n° 20, 2004-2, *Armées*, p. 43-69 ; Jean-Clément MARTIN, « Travestissements, impostures et la communauté historienne. À propos des femmes soldats de la Révolution et de l'Empire », *Politix*, vol. 74, n° 2, 2006, p. 31-48.
30. Cela vaut pour les mobilisations de la période moderne comme pour des événements très contemporains. Rappelons, par exemple, la propension des médias à mettre en avant la participation féminine aux révolutions des printemps arabes, au tournant des années 2010 et, plus encore, à s'en étonner – ce qui n'est pas sans rappeler les réflexions d'Arlette Farge sur les « évidentes émeutières » de la France moderne, dont le rôle, selon le contexte et l'objet de la contestation, est masqué ou au contraire mis en avant. Pour une approche transversale de ces jeux d'occultation ou de mise en lumière des engagements féminins, voir Geneviève DERMENJIAN, Jacques GUILHAUMOU, Martine LAPIED, *Femmes entre ombres et lumières. Recherches sur la visibilité sociale (XVI^e-XX^e siècles)*, Paris, Publisud, 2000.
31. Archives. Départementales (AD par la suite) d'Ille-et-Vilaine, 2 PER 477 / 1, t. 7, *Journal des départements, districts et municipalités de la ci-dev. Province de Bretagne par une société de patriotes*, n° 99, 7 novembre 1790.
32. AD du Morbihan, L 254, lettre du 31 août 1791 des administrateurs du district d'Hennebont au département
33. AD d'Ille-et-Vilaine, 2 PER 477 / 1, t. 7, *Journal des départements, districts et municipalités de la ci-dev. Province de Bretagne par une société de patriotes*, n° 57, 21 septembre 1790, récit sur un attroupement religieux à Saint-Brieuc en faveur des Capucins.
34. AD des Côtes-d'Armor, 1 L 422, procès-verbal de la municipalité de Saint-Brieuc sur l'attroupement en faveur des Capucins, 17 septembre 1790.
35. Il s'agit du *Journal des départements, districts et municipalités de la ci-dev. Province de Bretagne par une société de patriotes* déjà cité. René Vatar dirigera également à Paris le *Journal des hommes libres de tous les pays* et s'engagera auprès de Babeuf et d'Antonelle.
36. AD d'Ille-et-Vilaine, 2 PER 477 / 2, t. 12, *Journal des départements, districts et municipalités de la ci-dev. Province de Bretagne et des amis de la Constitution*, n° 340, 14 août 1791.

37. Archives nationales (AN par la suite), F7 / 3682 / 18, Rapport présenté au Roi par MM. Bertolio, Déléon et Daniel, commissaires civils envoyés par sa majesté dans le département du Morbihan en exécution de la loi du 14 février 1791, Paris, Imprimerie de la veuve Vallade, 1791.
38. AD d'Ille-et-Vilaine, L 1557, brouillon d'un rapport au Conseil général du département, non daté mais s'inscrivant dans la préparation de l'arrêté départemental du 15 avril 1792 contre les prêtres réfractaires.
39. AD des Côtes-d'Armor, 1 L 432, lettre du curé constitutionnel Le Bras au district de Pontrieux, 19 juin 1791.
40. AD des Côtes-d'Armor, 112 L 25, acte d'accusation de l'accusateur public du district de Saint-Brieuc, juillet 1791.
41. AD des Côtes-d'Armor, 112 L 25, 112 L 26, 112 L 81, procédures du tribunal de district de Saint-Brieuc concernant toutes trois les processions parcourant les paroisses rurales de ce district en juillet 1791.
42. Cette moindre sévérité de la justice envers les femmes est analysée dans de nombreux travaux sur les phénomènes émeutiers ou les pratiques judiciaires. Nous ne citons que quelques références centrées sur les rapports de genre dans la France moderne et révolutionnaire : Robert ALLEN, « La justice pénale et les femmes, 1792-1811 », *Annales historiques de la Révolution française*, 2007, n° 350, p. 87-107 ; Dominique GODINEAU, *Les femmes dans la France moderne*, Paris, Armand-Colin, 2015, p. 91 ; Jacques GUILHAUMOU, Martine LAPIED, « Genre et justice révolutionnaire dans le Sud-Est », dans Lucien Faggion, Christophe Regina, Bernard Ribémont (dir.), *La culture judiciaire. Discours, représentations et usages de la justice du Moyen-Âge à nos jours*, Éditions Universitaires de Dijon, Dijon, 2014, p. 75-91 ; Arlette FARGE, « Évidentes émeutières », dans Georges Duby, Michelle Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, t. III, *XVI^e-XVIII^e siècle*, sous la dir. de Natalie Zemon Davis et Arlette Farge, Paris, Perrin, 2002 (1991), p. 555-574.
43. AD des Côtes-d'Armor, 102 L 42, procédure du tribunal criminel du département, interrogatoire de Yves Pincemin, laboureur de la commune de Hénon, 13 août 1792.
44. Nous avons par exemple montré comment des femmes poursuivies pour recel de prêtre manifestent de manière ostensible leur dévotion et leur aspiration au martyre devant la justice – une attitude qui ne se remarque pas chez les hommes inculpés pour le même motif : voir Solenn MABO, *Les citoyennes, les contre-révolutionnaires et les autres*, op. cit., p. 493-506. Sur l'appropriation des stéréotypes de genre par les femmes, voir aussi : Olwen H. HUFTON, *Women and the Limits of citizenship in the French Revolution*, op. cit., p. 101.
45. Des pratiques mystiques aux engagements jansénistes, les femmes investissant intensément le religieux sont déjà considérées comme excessives et menaçantes pour l'ordre socio-politique masculin. Voir Marcel BERNOS, « Résistances féminines à l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne (XVII^e-XVIII^e siècles) », *Clio. Histoire, Femmes, Sociétés*, n° 15, 2002, p. 103-110 ; Daniella KOSTRUN, *Feminism, Absolutism, and Jansenism: Louis XIV and the Port-Royal Nuns*, op. cit. ; et Elisja SCHULTE VAN KESSEL, « Vierges et mères entre ciel et terre », dans Georges Duby, Michelle Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, tome III, *XVI^e-XVIII^e siècles*, sous la dir. de Natalie Zemon Davis et Arlette Farge, Paris, Perrin, 2002 (1991), p. 169-211.
46. Timothy Tackett a bien montré l'écart particulièrement important dans la France de l'Ouest entre des catégories populaires massivement rurales et profondément religieuses et des élites urbaines formées à l'école des Lumières, familières des loges maçonniques, animées par un anticléricalisme affirmé : voir Timothy TACKETT, *La Révolution, l'Église, la France : le serment de 1791*, op. cit., p. 273-301.
47. Jules MICHELET, *Histoire de la Révolution française*, Paris, Chamerot, 1849, t. 4, livre VIII, ch. 2, « Le prêtre, la femme et la Vendée ».
48. Sur la manière dont ces représentations sont constituées en discours politiques au XIX^e siècle, voir Caroline FORD, *Divided Houses. Religion and Gender in Modern France*, op. cit.

49. Dominique GODINEAU, *Citoyennes tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution française*, op. cit. ; Jacques GUILHAUMOU, « Conduites politiques de Marseillaises pendant la Révolution française », *Provence historique*, vol. 186, 1996, p. 471-489 ; Martine LAPIED, « Les Provençales actrices de la Révolution : l'exemple des Arlésiennes », dans Christine Le Bozec, Éric Wauters (dir.), *Pour la Révolution française : en hommage à Claude Mazauric*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 1998, p. 157-161 ; Laura TALAMANTE, *Les Marseillaises: Women and Political Change during the French Revolution*, thèse de doctorat de l'Université de Californie, Berkeley, 2003.
50. Suzanne DESAN, « Constitutionnal Amazons. Jacobin Women's Clubs in the French Revolution », dans Bryant T. Ragan, Elizabeth A. Williams (dir.), *Re-creating Authority in Revolutionary France*, New Jersey, Rutgers University Press, 1992, p. 11-35 ; Christine PEYRARD, *Les Jacobins de l'Ouest. Formes de politisation dans l'Ouest intérieur pendant la Révolution française*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1996 ; Danièle PINGUÉ, *Les mouvements jacobins en Normandie orientale*, Paris, Éditions du CTHS, 2001.
51. Notons que le club de Beaumont-du-Périgord, qui offre, dans un environnement rural, l'exemple d'une forte et active présence féminine, s'inscrit dans un contexte particulièrement favorable, la Dordogne étant marquée tout à la fois par un réseau précoce et dense de sociétés politiques et par une tradition d'intervention des femmes dans les affaires collectives, mise en lumière notamment au moment des doléances : voir René LARIVIÈRE, « Les femmes dans les assemblées de paroisses pour les élections aux États Généraux de 1789 », *Bulletin d'histoire économique et sociale de la Révolution française*, année 1974, p. 123-156 ; Pauline MOSZKOWSKI-OUARGLI, *Citoyennes des champs. Les femmes de Beaumont-du-Périgord pendant la Révolution française*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015.
52. Nous avons montré dans notre thèse le rôle des citoyennes dans la sphère des clubs politiques et des fêtes, mais aussi comment les conflits locaux ouvrent une fenêtre sur le patriotisme féminin des milieux populaires et ruraux. Sur la participation des femmes aux clubs, voir aussi Solenn MABO, « L'autre Bretonne : l'habituée des clubs et des fêtes révolutionnaires (1789-2015) », *Mémoires de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Bretagne*, Actes du congrès de Quimperlé, t. XCV, 2017, p. 263-288.
53. Elle témoigne contre le recteur réfractaire de la trêve de Saint-Agathon, dans le district de Guingamp, qui l'a envoyée au diable en apprenant qu'elle fréquentait aussi la messe d'un prêtre constitutionnel. AD des Côtes-d'Armor, 1 L 441, extrait du registre des séances du Directoire du district de Guingamp, 9 novembre 1791.
54. Ce constat s'appuie sur l'analyse de procédures judiciaires concernant ce type de troubles en Bretagne ainsi que sur les dossiers des commissions militaires organisées au lendemain des insurrections de mars 1793. Jean Boutier souligne aussi, pour le Sud-Ouest, la faible visibilité des femmes dans les révoltes paysannes des premières années de la Révolution : voir Jean BOUTIER, « Jacqueries en pays croquant. Les révoltes paysannes en Aquitaine (décembre 1789-mars 1790) », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 34^e année, n° 4, 1979, p. 760-786, ici p. 772.
55. AD du Finistère, 10 L 105, instructions prises à Landerneau sur les troubles de Saint-Pol-de-Léon, interrogatoire de Louise Jezequel, 24 mars 1793 (absence d'information sur sa position sociale et son statut matrimonial).
56. AD d'Ille-et-Vilaine, L 4082, Commission militaire de Fougères, déclaration de Pierre Herbert, 30 mars 1793.
57. *Archives parlementaires*, t. 50, p. 172, séance du 20 septembre 1792, lettre de Pontrieux du 17 septembre 1792 ; AD des Côtes-d'Armor, 102 L 66, procédure du tribunal criminel de Saint-Brieuc, procès-verbal de la municipalité de Pontrieux, 10 septembre 1792.
58. À la faible visibilité des femmes dans ces formes d'attroupements armés répondent des cas isolés de femmes marchant en armes avec les hommes, montrant que l'interdiction n'est pas

totale : voir Solenn MABO, « Genre et armes dans les conflictualités locales en Bretagne », *Annales historiques de la Révolution française*, n° 393, juillet-septembre 2018, p. 77-98.

59. Solenn MABO, « Femmes engagées dans la chouannerie : motivations, modalités d'actions et processus de reconnaissance (1794-1830) », *Genre & Histoire*, n° 19, printemps 2017 [en ligne], URL : <http://journals.openedition.org/genrehistoire/2687>

60. Précisons que les conflits urbains ne sont documentés que par les récits des autorités locales, sans procédures judiciaires offrant davantage de détails sur le profil des acteurs. L'analyse de Timothy Tackett sur la petite ville de Sommières, menée à partir d'une importante documentation judiciaire, montre que de nombreux hommes sont impliqués. Les troubles publics sont cependant nettement féminisés à Lyon, Paul Chopelin signalant que « les sources consultées ne relèvent aucune action publique d'hommes adultes en faveur du clergé réfractaire ». Voir Timothy TACKETT, « Women and men in counter-Revolution: the Sommières riot of 1791 », *Journal of Modern History*, n° 59, 1987, p. 680-714 ; et Paul CHOPELIN, « Les militants laïcs de l'Église réfractaire. Le cas lyonnais », art. cité.

61. Ces quarante-cinq troubles ruraux se partagent ainsi : vingt-deux relèvent d'une mobilisation partagée, quatorze d'une intervention d'abord masculine, neuf d'une mobilisation féminine prépondérante. Un répertoire détaillé de ces troubles religieux figure dans les annexes de notre thèse : Solenn MABO, *Les citoyennes, les contre-révolutionnaires et les autres*, op. cit., p. 746-759.

62. AD des Côtes-d'Armor, L 440, procès-verbaux de la municipalité et du district de Rostrenen du 6 novembre 1791.

63. AD des Côtes-d'Armor, 102 L 83, procédure du tribunal criminel des Côtes-du-Nord. Les femmes arrêtées et poursuivies en justice sont trois célibataires membres du tiers-ordre de Saint-François (condamnées), une jeune veuve de vingt-cinq ans et deux sœurs, l'une veuve, l'autre célibataire (toutes trois acquittées). Les sept hommes sont un tailleur (condamné), un domestique du cuisinier du séminaire, trois cultivateurs, dont un ancien officier municipal, un journalier et un domestique (tous les six sont acquittés).

64. *Ibid.*, Six jeunes hommes, domestiques des prêtres réfractaires ou du séminaire, sont cités comme des meneurs de la révolte dans les premiers rapports sur l'émeute, un seul étant poursuivi en justice.

65. Elles sont condamnées à une amende de cinq cents livres, assortie d'une peine d'un an de prison.

66. Sur le statut juridique des femmes avant et dans la Révolution, voir Dominique GODINEAU, *Les femmes dans la France moderne*, op. cit., p. 22-28 et p. 254-258. Voir aussi, sur la Révolution comme moment d'émancipation des femmes mariées, leur capacité à pétitionner pour défendre leurs droits ou en réclamer l'extension, Suzanne DESAN, « Pétitions de femmes en faveur d'une réforme révolutionnaire de la famille », *Annales historiques de la Révolution française*, n° 344, 2006, p. 27-46.

67. Sur la perpétuation de l'irresponsabilité pénale des femmes dans la pratique du droit et sur les distinctions opérées entre les femmes mariées et les autres, voir Robert ALLEN, « La justice pénale et les femmes, 1792-1811 », art. cité ; Michèle BORDEAUX, « Droit et femmes seules. Les pièges de la discrimination », dans Arlette Farge, Christiane Klapish-Zuber, *Madame ou Mademoiselle, itinéraires de la solitude féminine, 18^e-20^e siècles*, Paris, Montalba, 1984, p. 19-57 ; et Laurence Guignard, « L'irresponsabilité pénale féminine et la figure de la femme folle », dans Frédéric Chauvaud, Gilles Malandain, *Impossibles victimes, impossibles coupables. Les femmes devant la justice (XIX^e-XX^e siècles)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, p. 109-120.

68. Sur la méfiance suscitée par ces femmes choisissant l'abstinence sexuelle par dévotion, tout en restant dans le laïcat, voir Elisja SHULTE VAN KESSEL, « Vierges et mères entre ciel et terre », art. cité.

69. AD d'Ille-et-Vilaine, L 2895, n° 94, procédure du tribunal criminel du département d'Ille-et-Vilaine, plainte du prêtre Mahieu, 25 novembre 1792. Huit hommes et cinq femmes sont finalement mis en accusation.
70. AD du Morbihan, L 255, plainte au district de Ploërmel du curé constitutionnel de Caro et déposition de Mathurine Soret, sa domestique, novembre 1791.
71. Voir par exemple le jardinier et l'homme de labeur du curé constitutionnel de Mohon, qui se plaignent des menaces proférées par des hommes de leur voisinage dans les champs ou sur les chemins : AD du Morbihan, Ldj 97, information du district de Josselin sur les troubles religieux de Mohon, 27 juin 1791.
72. Ces paroles sont accordées aux prêtres par plusieurs témoins : AD des Côtes-d'Armor, 1 L 427, information du tribunal de district de Broons sur l'émeute du 20 février 1791 à Plumaugat.
73. AD des Côtes-d'Armor, 1 L 427, témoignage de Laurent Lemoine, journalier et garde national.
74. Voir les travaux déjà cités sur les mécanismes genrés de la répression et de la justice. Sur le terrain des émeutes, la moindre répression des femmes nécessiterait toutefois d'autres études éclairées par les outils de l'intersectionnalité. Notre analyse souligne en effet la répression des célibataires et, dans un autre contexte, des auteurs ont montré que l'impunité des femmes dans les émeutes de subsistances anglaises était loin d'être évidente. Voir : John BOHSTEDT, *Riots and Community Politics in England and Wales, 1790-1810*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1983, p. 119 ; et Edward P. THOMPSON, *Customs in common*, Londres, The Merlin Press, 1991, p. 324-331.
75. AD des Côtes-d'Armor, 1 L 431 (Ploubazlanec), 1 L 449 (attroupements dans les communes de Hénon, Hillion, Plaintel, Plédran, Pommeret, Quessoy) et 102 L 80 (procédure du tribunal criminel contre les attroupements de Quessoy et des communes voisines ; 11 hommes (et aucune femme) sont inculpés).
76. AD du Finistère, 10 L 99 (Plouzané) ; AD d'Ille-et-Vilaine, L 439 (Bains-sur Oust et La Chapelle-de-Brain).
77. Pour une approche de longue durée de ces mobilisations paysannes en armes en Bretagne, voir Philippe HAMON, « "Aux armes, paysans !" : les engagements militaires des ruraux en Bretagne de la fin du Moyen-Âge à la Révolution », *Mémoires de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Bretagne*, n° 92, 2014, p. 221-244.
78. La littérature est très abondante sur le sujet, l'ouvrage de Jean Nicolas apportant une vision synthétique pour la France moderne : Jean NICOLAS, *La rébellion française, 1661-1789*, Paris, Gallimard, 2008 (édition originale : Le Seuil, 2002), p. 403-407. Signalons de plus cet article qui montre, à partir du contexte anglais, que les luttes de subsistances sont plus mixtes qu'il n'y paraît : John BOHSTEDT, « The Myth of the Feminine Food Riot: Women and Proto-Citizens in English Community Politics, 1790-1810 », dans Harriet B. Applewhite, Darline G. Levy, (dir.), *Women and Politics in the Age of the Democratic Revolution*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1990, p. 21-60.
79. Cette agentivité des faibles, pensée ici par le genre, s'observe dans bien d'autres situations contextuelles et à l'intersection d'autres catégories – de classes, de races ou de castes. Voir notamment les travaux de James Scott sur les modes de résistances de la petite paysannerie malaise : James C. SCOTT, *La Domination et les arts de la résistance. Fragments d'un discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.
80. Les procédures judiciaires relèvent des tribunaux criminels des départements des Côtes-du-Nord, du Finistère, de l'Ille-et-Vilaine et du Morbihan, ainsi que du tribunal révolutionnaire séant à Brest (les deux tiers de ces affaires sont jugés en l'an II et une dizaine en l'an VI et en l'an VII).
81. Parmi les soixante et une affaires de recel de prêtre étudiées, 90 % des hommes inculpés vivent en milieu rural pour seulement 51 % des femmes. Sur les soixante-six receleurs poursuivis, quarante-quatre – 66,7 % – ont une activité agricole, onze – 16,7 % – sont artisans, quatre – 6 % – sont rentiers (dont trois nobles), deux – 3 % – sont domestiques, les cinq derniers – 7,6 % –

exerçant d'autres fonctions (un négociant, un chirurgien, un marin, deux officiers publics). Sur les soixante-cinq receleuses poursuivies, dix-huit – 27,7 % – ont une activité agricole, dix-huit – 27,7 % – sont rentières (dont quinze nobles, deux d'entre elles étant aussi religieuses), treize – 20 % – sont domestiques (dont deux « femmes de charges » de nobles et cinq domestiques de prêtres), neuf – 13,8 % – ont une activité indépendante dans l'artisanat ou le commerce, sept – 10,8 % – sont sans situation (trois épouses d'employés, une de négociant et trois ci-devant religieuses).

82. AN W 544, procédure du tribunal révolutionnaire séant à Brest contre François Nédellec (jugée le 23 ventôse an II).

83. Ces affaires peuvent être retrouvées dans les annexes de notre thèse (sous les numéros 9, 13, 25, 27, 31, 41, 42, 58).

84. AD de l'Ille-et-Vilaine, L 2948, n° 287, lettre du juge de paix de Béchereil à l'accusateur public du tribunal criminel du département d'Ille-et-Vilaine, 17 frimaire an III.

85. *Idem*, affaires n°s 6, 22, 26, 29, 32 et 53.

86. Pour éclairer cette question par son autre face, voir le développement figurant plus haut sur l'exposition plus grande des célibataires à la répression.

87. Là encore, soulignons que la capacité des femmes mariées à développer des formes autonomes d'accomplissement, au croisement des sphères domestique et religieuse, est aussi plus difficile à cerner dans la documentation que celle des célibataires, pouvant agir à partir d'associations laïques fondées sur le célibat, comme les tiers-ordres et autres congrégations séculières. Mais, comme le montre Jennifer Popiel pour le XIX^e siècle, les femmes mariées puisent elles-mêmes leur capacité d'action dans des modèles véhiculés par toute une littérature catholique qui valorise les engagements de femmes célibataires – religieuses mais aussi jeunes filles et veuves. Je remercie Anne Verjus de m'avoir orientée vers cette autrice et, plus largement, pour le regard averti qu'elle m'a offert sur cet article. Voir Jennifer POPIEL, « The Hearth, the Cloister, and Beyond: Religion and the Nineteenth-Century Woman », *Journal of the Western Society for French History*, vol. 37, 2009 : <http://hdl.handle.net/2027/spo.0642292.0037.013> ; voir aussi, sur l'engagement religieux des femmes seules, Scarlett BEAUVALET-BOUTOUYRIE, *La solitude, XVII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Belin, 2008.

88. AD du Finistère, 18 L 24, interrogatoires de Pierre Le Roux et des prêtres Yves Andro et Jean Kerno, Quimper, 5 juin 1793.

89. AD d'Ille-et-Vilaine, L 2920, n° 261, PV de perquisition du 15 thermidor an II.

90. AD d'Ille-et-Vilaine, L 2947, n° 278, procédure du tribunal criminel.

91. Les veuves et les célibataires formeraient en moyenne le quart de la population féminine adulte au XVIII^e siècle et près de la moitié dans les villes : voir Scarlett BEAUVALET-BOUTOUYRIE, « La femme seule à l'époque moderne : une histoire qui reste à écrire », *Annales de démographie historique*, 2001, *Famille et parenté*, vol. 100, n° 2, p. 127-141.

92. Sur ce vaste sujet, nous renvoyons à une riche discussion entre Anne Verjus et quatre historiennes américaines spécialistes du mariage dans la France des Lumières, de la Révolution et de l'Empire (Claire Cage, Jennifer Heuer, Andrea Mansker et Meghan Roberts). Leurs analyses sur les relations entre la famille, le mariage et la citoyenneté ne portent pas sur les femmes seules, mais elles interrogent nécessairement leur groupe, qui ne cadre pas avec la vision des philosophes et des révolutionnaires d'un mariage comme fondement de la vertu politique et de la citoyenneté. Voir Anne VERJUS *et al.* « Regards croisés sur le mariage à l'époque révolutionnaire et impériale », *Annales historiques de la Révolution française*, vol. 388, n° 2, 2017, p. 143-171.

93. Nous plaçons entre guillemets cette expression, qui est employée par les juristes de la période moderne.

94. Notons que cet homme est noble et que son épouse est, comme lui, condamnée à mort. Les dix-sept autres femmes se répartissent ainsi : trois sont mariées avec des époux absents (l'un émigré, deux autres occupés au loin pour leur travail) ; onze sont célibataires, dont une

religieuse ; et trois sont veuves. Sur ces dix-sept femmes, neuf sont nobles et deux autres occupaient les fonctions de femme de charge auprès de familles nobles. Précisons qu'elles se répartissent à égale mesure entre milieu urbain et rural et, enfin, que deux jeunes domestiques, célibataires, verront leur condamnation suspendue après que leur grossesse ait été constatée.

95. Sur la nature de ces relations et la part à accorder au genre, la thèse de Caroline Muller sur la direction de conscience offre un éclairage précieux, même s'il s'inscrit dans le siècle suivant et en dehors des catégories populaires : Caroline MULLER, *Au plus près des âmes et des corps. Une histoire intime des catholiques au XIX^e siècle*, Paris, PUF, 2019.

96. AD des Côtes-d'Armor, 1 L 427, information du tribunal de district de Broons sur l'émeute du 20 février 1791 à Plumaugat. Témoigne du procureur de la commune de Plumaugat contre Marie Biou (veuve de 55 ans et femme de labeur).

97. Dans les lettres envoyées au cardinal Caprara émergent ainsi des cas de mariages, contractés et consommés, entre un prêtre et une de ses anciennes pénitentes. Voir, sur les mariages des prêtres dans la Révolution et leur signification, les travaux pionniers d'Albert Mathiez puis de Michel Vovelle, ainsi que des études plus récentes appréhendant le phénomène sur une plus longue durée ou le questionnant au prisme du genre : Albert MATHIEZ, « Les prêtres révolutionnaires devant le Cardinal Caprara », *Annales Historiques de la Révolution française*, n° 13, 1926, p. 1-15 ; Michel VOVELLE, 1793. *La Révolution contre l'Église. De la Raison à l'Être Suprême*, Bruxelles, Complexe, 1988 ; Paul CHOPELIN, « Le débat sur le mariage des prêtres dans le diocèse de Rhône-et-Loire au début de la Révolution (1789-1792) », *Chrétiens et Sociétés, XVI^e-XXI^e siècles*, n° 10, 2003, p. 69-94 ; E. Claire CAGE, *Unnatural Frenchman. The Politics of Priestly Celibacy and Marriage, 1720-1815*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2015 ; Xavier MARÉCHAU, *Les noces révolutionnaires : le mariage des prêtres en France, 1789-1815*, Paris, Vendémiaire, 2017.

98. Suzanne DESAN, *Reclaiming the Sacred: Lay Religion and Popular Politics in Revolutionary France*, op. cit., p. 213.

99. Olwen H. HUFTON, *Women and the Limits of citizenship in the French Revolution*, op. cit., p. 103 et 122.

100. AD d'Ille-et-Vilaine, L 2277 et L 2279, tribunal du district de Redon. Précisons que cet ecclésiastique, ancien abbé et membre du Conseil général du district de Redon, n'a pas charge d'âmes, ce qui explique que son serment du 6 février 1791 ne soit pas comptabilisé par Timothy Tackett, qui recense 100 % de réfractaires dans ce district.

101. AD d'Ille-et-Vilaine, procédures du tribunal criminel, L 2950, n° 302.

102. AD d'Ille-et-Vilaine, procédure du tribunal criminel, L 3081, n° 1007.

103. L'ordonnance royale du 29 décembre 1824 ouvre les secours – jusque-là destinés aux anciens combattants ou à leur veuves – à l'ensemble des non combattants ayant rendu des services à la cause royale dans les départements de l'Ouest. À partir des fonds du Service Historique de la Défense et de ceux de la série R des archives départementales des Côtes-d'Armor, du Morbihan et de l'Ille-et-Vilaine, nous avons analysé 246 dossiers constitués pour faire reconnaître des services féminins.

104. AD d'Ille-et-Vilaine, L 2919, n° 255, procédure judiciaire contre 8 femmes et 5 hommes pour le recel du prêtre Restif, Saint-Coulomb, fructidor an II ; 4 R 8, demande de pension de Marie Couté, 1825.

105. AD d'Ille-et-Vilaine, L 486, PV de perquisition et d'arrestation du 13 floréal an VII ; 4 R 3, dossier de demande de pension de Marie Haleux, 1825.

106. AD des Côtes-d'Armor, 102 L 142, interrogatoire du 14 floréal an II.

107. Quand l'abbé Guillon, dans son martyrologe, présente Ursule Tierrier, il utilise ainsi une formule qui s'avère fidèle à la manière dont Ursule Tierrier a elle-même exprimé son engagement : « royaliste par principe de religion, elle mourut en criant : Vive le Roi ! » (Abbé Aimé GUILLON, *Les Martyrs de la foi pendant la Révolution française ou Martyrologe des pontifes, prêtres,*

religieux, religieuses, laïcs de l'un et l'autre sexe qui périrent alors pour leur foi, *op. cit.*, t. 4, p. 633-634). Pour une approche par le genre de la mémoire des « martyrs de la foi », voir Solenn MABO, *Les citoyennes, les contre-révolutionnaires et les autres*, *op. cit.*, p. 499-506.

108. Abbé POMMERET, « Pétition de Pierre Taupin », *Bulletins et Mémoires de la Société d'Émulation des Côtes-du-Nord*, t. 64, 1932, p. 67-73.

109. Michel LAGRÉE, « Religion et chocs révolutionnaires en Bretagne », dans Michel Lagrée (dir.), *Chocs et ruptures en histoire religieuse : fin XVIII^e-XIX^e siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1998, p. 167-181.

RÉSUMÉS

Les analyses de Michel Vovelle sur la déchristianisation en Provence ont nourri la réflexion sur la dynamique de « féminisation » de la pratique religieuse. Depuis, la mise en lumière du rôle actif des femmes dans les résistances religieuses de la Révolution a pu alimenter l'idée que la séquence révolutionnaire constitue un moment critique, marquant l'accélération de ce mouvement de féminisation.

Cette conception d'un engagement plus intense des femmes pour défendre l'Église repose cependant sur une documentation et une littérature façonnées par des représentations de genre. Nous proposons de les questionner à nouveaux frais à partir d'une enquête de terrain inscrite dans une région, la Bretagne, associant ruralité, vitalité religieuse et refus de la Révolution. Les luttes religieuses bretonnes seront ainsi replacées dans le mouvement plus vaste des résistances à l'État révolutionnaire et analysées par l'angle du genre. Derrière la figure dominante et stéréotypée de « la fanatique », nous rechercherons non seulement le rôle des femmes, mais aussi celui des hommes, pour sonder plus avant les enjeux de leurs engagements.

Michel Vovelle's analyses of dechristianization in Provence have made it possible to think about the dynamics of the "feminization" of religious practice. Since then, the highlighting of a particularly active role of women in revolutionary religious riots stoked the idea that the Revolution constituted a critical moment, marking the acceleration of the "feminization" of devotion.

This conception of a more intense engagement of women to defend the Church, however, is based on documentation and literature shaped by gender representations. Brittany, marked by a lasting religious dynamism and a powerful movement of rejection of the Revolution, is proving to be a rich field of study for examining the religious commitments during the Revolution anew. Brittany's religious conflicts will thus be placed within the wider field of resistance to the revolutionary state and analysed from a gender perspective. Beyond the dominant and stereotypical figure of the "fanatical woman", the challenge is to examine not only the role of women but also that of men in religious resistance and to question the meaning of their commitment.

INDEX

Mots-clés : Révolution, genre, religion, politique, engagement, Bretagne

Keywords : Revolution, Gender, Religion, Politics, Commitment, Brittany

AUTEUR

SOLENN MABO

Université de Rennes