

De la religieuse à la sainte (1642–1643)

Rédaction, publication, circulation d'une biographie de Jeanne de Chantal écrite au couvent

Marion DE LENCQUESAING

Un saint vivant devient en quelques années un saint de papier.¹

La rédaction de trois Vies d'une même figure de sainteté alors célèbre, Jeanne de Chantal², au début des années 1640, correspond au pic de production hagiographique du XVII^e siècle français³. Ce qui semble n'être qu'une multiplication de discours divers est en réalité un seul et unique processus de publication. Trois écrits de taille similaire sont composés au lendemain de la mort de Jeanne de Chantal. Le premier est une Vie datée de 1642 rédigée par une religieuse de la Visitation, Françoise-Madeleine de Chaugy, restée manuscrite jusqu'en 1874⁴. Deux Vies sont publiées en 1643, l'une par Henri Cauchon de Maupas du Tour⁵, l'autre par Alexandre Fichet⁶. Ce sont des réécri-

1. Jean-Pierre Albert, *Le sang et le ciel, les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997, p. 359.

2. Née Jeanne Frémoyot, en 1572, fille d'un magistrat du Parlement de Dijon, elle est par son mariage dans la noblesse d'épée baronne de Chantal. À la mort de son époux, elle rencontre l'évêque de Genève, François de Sales, avec lequel elle fonde la Visitation Sainte-Marie, d'abord simple congrégation en 1610, puis ordre avec vœux solennels en 1618. Cette fondation est exemplaire du renouveau catholique post-tridentin en France, et il connaît un succès remarquable durant tout le XVII^e siècle. Jeanne de Chantal, morte en 1641, est canonisée en 1767. C'est pendant longtemps la seule sainte française du XVII^e siècle.

3. En constante augmentation depuis le début du XVII^e siècle, la littérature hagiographique française imprimée connaît un essor très important dans la seconde partie du siècle (voir Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598–1701)*, Genève, Droz, 1999).

4. Un exemplaire du manuscrit se trouve à la Visitation d'Annecy : manuscrit n° 1 de la série Vie dans les archives privées du monastère d'Annecy. La publication dite « fidèle » du manuscrit se fait au XIX^e siècle, à l'initiative des religieuses de la Visitation : Françoise-Madeleine de Chaugy, *Mémoires sur la vie et les vertus de sainte Jeanne-Françoise Frémoyot de Chantal*, dans *Sainte Jeanne-Françoise Frémoyot de Chantal, sa vie et ses œuvres*, Paris, Plon, 1874, t. I.

5. *La Vie de la vénérable Mère Jeanne-Françoise Fremiot, Fondatrice, Première Mere & Religieuse de l'Ordre de la Visitation de Sainte Marie. Par Messire Henry de Maupas du Tour, Evêque et Comte du Puy, Docteur en Theologie, Conseiller du Roy en ses Conseils d'Etat & Privé, premier Aumosnier de la*

tures du manuscrit de Chaugy.

Il faut penser ces trois textes en nous déprenant de la partition manuscrit/imprimé qui nous paraît insatisfaisante, le manuscrit étant un mode de publication encore très important au XVII^e siècle. Les *Mémoires* de Chaugy, s'ils demeurent à l'état manuscrit, sont utilisés par deux biographes, Maupas et Fichet, qui non seulement remanient le texte mais aussi le réécrivent. Ce regroupement hagiographique nous permet d'évacuer le seul critère de la publication imprimée, l'ouvrage manuscrit connaissant de fait une forme de publication particulière par sa circulation dans les couvents de la Visitation, qui, malgré la clôture, possèdent de nombreux contacts avec le monde extérieur⁷. Il faut donc travailler ce moment 1642–1643 en restituant « l'histoire [d'un] processus de publication », non réductible au seul « objet imprimé » ou à « la parution »⁸.

Ce moment de publication révèle en outre le rôle des multiples intermédiaires entre les deux entités que constituent l'auteur et le « public » mais surtout l'impossible univocité de l'un comme de l'autre : l'auteur des *Mémoires* est à la fois Chaugy, mais aussi ceux et celles qui lui ont communiqué leurs mémoires, voire Jeanne de Chantal ; les auteurs des Vies de Maupas et Fichet ne se réduisent pas à ces deux seuls noms sur la page de titre, mais exigent de penser une auctorialité multiple qui englobe la généalogie de chacun des deux écrits. Les publics sont à la fois ceux que le texte postule et ceux qui ont accès au texte⁹, en différentes étapes de sa circulation, et si l'on évoque un « public » des *Mémoires* il n'est jamais uniforme mais recouvre à la fois de multiples individus, que l'on peut réunir en groupes (sociaux) — visitandines, religieux, mondains, cardinaux de la congrégation des Rites, etc.¹⁰ —, et de multiples « formes d'appropriation des textes »¹¹

Royne, Paris, Siméon Piget, 1643, 1 vol. in-4°, 14+602 p.

6. *Les saintes Reliques de l'Érothée, en la sainte vie de la Mere Jeanne François de Fremiot, Baronne de Chantal, Première Supérieure, & Fondatrice de l'Ordre de la Visitation sainte Marie. Excellent original de sainteté, & vray pourtrait de l'Espouse de Jesus. De la main du R. P. Alexandre Fichet, Theologien, de la Compagnie de Jesus*, Paris, Sébastien Huré, 1643, 1 vol. in-4°, 16+919+126 p.

7. Maupas entre par exemple en possession du manuscrit de Chaugy, par l'intermédiaire de la Mère Hélène-Angélique Lhuillier, supérieure de la Visitation de la rue Saint-Antoine à Paris.

8. Christian Jouhaud et Alain Viala (dir.), *De la publication entre Renaissance et Lumières*, Paris, Fayard, 2002, respectivement p. 10 et p. 5.

9. Voir Hélène Merlin-Kajman qui évoque le « double jeu de l'inscription du destinataire dans le texte et des réceptions réelles du texte par des lecteurs » (Hélène Merlin-Kajman, *Public et Littérature en France au XVII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 13).

10. Alain Viala appelle à se « défaire de l'idée d'un public homogène et "préexistant" », puisque le

(lecture privée pouvant par exemple relever d'une pratique dévote, lecture conventuelle, lecture « d'examen », etc.). Entre ces figures d'auctorialité et ces « publics », entre Chaugy et les réécritures de Maupas et de Fichet, éditeurs-imprimeurs, procureurs et docteurs constituent aussi des strates d'auctorialité et de public. Enfin, une situation politique favorable à des publications biographiques en tout genre facilite la parution d'écrits hagiographiques¹².

Nous nous intéresserons surtout au cas de la Vie composée par Chaugy, de sa rédaction à la publication sous la forme de deux réécritures, qui révèle un processus de publication reposant sur la circulation des écrits au sein de réseaux de sociabilité élargis¹³, conséquence de la perméabilité de la clôture. La temporalité accélérée de la publication du récit de vie de la fondatrice, en moins de deux ans (elle meurt en décembre 1641, Chaugy date son avant-propos de février 1642, les deux Vies de Fichet et Maupas paraissent courant 1643), ne peut alors s'expliquer que par l'impressionnant maillage de pratiques d'écriture, de publication, de circulation des objets et des individus, enfin de relations propres à la Visitation, et plus précisément aux espaces plus ou moins per-

champ littéraire, dont il étudie la formation, et le public se « constituent » de concert (Alain Viala, *Naissance de l'écrivain, Sociologie de la littérature à l'âge classique*, Éditions de Minuit, 1985, p. 124). De même, Hélène Merlin-Kajman met en garde contre la « fiction » d'une « vision substantifiée du public implicitement défini comme l'ensemble homogène et identique des destinataires visés par l'acte de destination des textes, et comme tel forcément "classique", sans que la conception du public à l'époque dite *classique* ait jamais été réellement analysée, sans qu'ait même été vraiment vérifié si une conception unifiée du public existait réellement à cette époque. » (H. Merlin-Kajman, *Public et Littérature*, *op. cit.*, p. 19 et p. 22).

11. *Ibid.*

12. Des Vies problématiques et impossibles à publier en France quelques années auparavant voient le jour : la Vie du duc de Montmorency, ennemi de Richelieu, décapité en place de grève en 1632, paraît ainsi en 1643 ; Richelieu venait de mourir fin 1642 (Simon Du Cros, *Histoire de la vie de Henry, dernier duc de Mont-Morency, contenant tout ce qu'il a fait de plus remarquable depuis sa naissance jusques à sa mort*, Paris, A. de Sommaville et A. Courbé, 1643). C'est aussi le cas de la Vie du maréchal d'Ornano, mort en 1626, qui paraît au même moment (Hay Du Chastelet, Paul, *Observations sur la vie et sur la mort du feu maréchal d'Ornano. Avec sa justification contre les calomnies et impostures tant de ses envieux que de ses ennemis*, (s. l.), 1643).

13. Ces réseaux s'expliquent en grande partie par le recrutement des visitandines, issues de familles aristocrates et de familles parlementaires. Sur ces questions, voir Roger Devos, qui précise que « les visitandines ne se recrutaient guère en-deçà d'une frange supérieure de la roture » (Roger Devos, *L'origine sociale des Visitandines d'Annecy aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Annecy, Académie salésienne, 1973, p. 110).

méables du monde et du couvent, qui aboutit à l'écriture de trois Vies presque contemporaines.

L'écriture au couvent

Le tout premier écrit est celui composé par la Sœur Françoise-Madeleine de Chaugy¹⁴ en 1642 : il s'agit d'un texte resté manuscrit durant près de deux siècles, intitulé *Memoire tres-fidelle pour La vie de Ntre tres digne et B mere janne françoise fremyot de chantal fondatrice et 1ère mere religieuse de lordre de la visitation ste marie*¹⁵. Il faut ici entendre « mémoire » au sens qu'il avait encore dans la première moitié du XVII^e siècle :

il y avait bien, alors, une réalité forte des mémoires, celle de ces objets que l'on rédigeait, plus souvent donnait à rédiger, et mettait en circulation pour faire toutes sortes de choses ayant à voir avec *l'attestation d'actions ou le jugement sur des actions, les siennes (immédiates ou formant série avec d'autres plus anciennes) ou celle des autres, en se référant à d'autres mémoires* et éventuellement aussi au passé et à l'histoire, en particulier lorsqu'il s'agissait d'actions politiques.¹⁶

Comprenons « mémoire(s) » dans son sens le plus général, aux fonctions multiples : le *Mémoire* de Chaugy est un écrit ayant pour vocation première de témoigner, de faire mémoire d'une vie exemplaire, de rassembler des témoignages, cette vie n'étant en outre pas celle d'une simple visitandine mais celle de la première mère supérieure de l'Ordre,

14. Françoise-Madeleine de Chaugy (1611–1680), nièce par alliance de Françoise de Toulonjon, la fille de Jeanne de Chantal, entre à la Visitation en 1629 et prononce ses vœux en 1630. Elle est secrétaire par intérim de Jeanne de Chantal jusqu'en 1636, puis secrétaire perpétuelle jusqu'à sa mort (il y a d'autres secrétaires, les Sœurs Anne-Françoise de Clermont Mont Saint-Jean, Jeanne-Thérèse Picoteau et Marie-Antoinette de Vosery). Elle est supérieure de la Visitation d'Annecy I à quatre reprises entre 1647 et 1662, puis des maisons de Montferrand, Crest, Carpentras et Turin, où elle meurt. Annaliste de la Visitation, c'est aussi elle qui permet de voir aboutir le dossier en canonisation de François de Sales (Jeanne-Françoise Frémyot de Chantal, *Correspondance*, édition critique établie et annotée par Sœur Marie-Patricia Burns, Paris, Cerf, 1986–1996, notice « Françoise-Madeleine de Chaugy », t. III, p. 779). Ernestine Lecouturier fournit l'information la plus complète dans *Françoise-Madeleine de Chaugy et la tradition salésienne au XVII^e siècle* (Paris, Librairie Bloud et Gay, 1933, 2 vol.).

15. Voir *supra* n. 4.

16. Dinah Ribard, « Les mémoires sans le genre », Marc Hersant, Jean-Louis Jeannelle et Damien Zanone (dir.), *Le Sens du passé. Pour une nouvelle approche des Mémoires*, Rennes, PUR, 2013, p. 31. Nous soulignons.

d'où sa dimension testimoniale dans la constitution d'une origine-mythe, aux côtés de la Vie de l'autre fondateur, François de Sales¹⁷. Enfin, l'appellation synecdochique de « Mémoire » vient recouvrir l'appellation attendue de « Vie ». Donner à son travail, pourtant biographique, le titre topique de « Vie », que l'on rencontre alors pour désigner les biographies à l'époque, reviendrait à lui donner une légitimité que l'auteure semble lui refuser, en parlant de « mémoire », terme qui maintient la dimension préparatoire du travail réalisé : Chaugy reste délibérément dans un en-deçà de la nomination, elle se défend de faire de l'hagiographie en conservant à son travail le titre de l'étape antérieure à la publication, imprimée ou non.

Comment écrit-on au couvent ?

Les *Mémoires* sont rapidement rédigés : l'avant-propos des *Mémoires* est daté du 2 février 1642, quelques mois après la mort de la Mère de Chantal en décembre 1641¹⁸. Il consiste en une longue prise de parole à la première personne, encadrée, d'une part, par une protestation de sincérité qui s'apparente à un serment (« C'est en la sainte présence de Jésus, Marie et Joseph, de la sainte bonté desquelles [sic] j'implore le secours, que je proteste ne vouloir mettre en ces Cahiers, que la très pure vérité »¹⁹) et, d'autre part, une formule de clôture inchoative oralisante (« je commence donc au nom de notre Seigneur, le jour de la sainte Purification de la plus pure de toutes les simples créatures, deuxième Février 1642, dans notre premier Monastère d'Annecy. D. S. B. Sœur Françoise-Madeleine de Chaugy »²⁰) : on est dans l'élaboration d'un discours testimonial devançant les attentes d'un possible procès²¹. Le corps de l'avant-propos consiste essen-

17. Il s'agit de fixer une image à donner à la postérité tout en renforçant « l'identité symbolique et la spiritualité propre du groupe » selon les mots de Jacques Le Brun (*Sœur et amante. Les biographies spirituelles féminines du XVII^e siècle*, Genève, Droz, 2013, Introduction, p. 8).

18. Nous citerons l'avant-propos à partir du texte de Fichet qui le cite *in extenso* (*Les saintes Reliques de l'Érothée*, *op. cit.*, part. I, chap. 1, p. 11–13). Dans les *Mémoires* de Chaugy, il est tronqué et figure juste avant la Vie (Ms 1642 APA, n. p.). L'édition des *Mémoires* de 1874 fait figurer la version tronquée (F.-M. de Chaugy, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 1).

19. A. Fichet, *Les saintes Reliques de l'Érothée*, *op. cit.*, part. I, chap. 1, p. 11.

20. *Ibid.*, p. 13.

21. Si la forme hagiographique de l'ouvrage est fréquente à l'époque pour raconter des existences de catholiques exemplaires, elle n'est pas obligatoirement le signe d'une volonté de produire une pièce justificative pour un futur procès en canonisation. En revanche, un avant-propos soucieux de citer ses sources et protestant de la vérité de ce qui suivra va clairement dans ce sens.

tiellement en l'énumération des sources de Chaugy (Jeanne de Chantal, ceux qui l'ont connue dans le monde, les premières visitandines et celles qui l'ont accompagnée dans ses voyages, les mémoires envoyés par les différentes maisons de l'ordre, enfin ses propres souvenirs, et les remarques de la dernière supérieure de Jeanne de Chantal). Le rôle de secrétaire de Chaugy lui permet d'être au plus près de son « objet » ; elle évoque la proximité qui lui a permis de rassembler des informations sur la fondatrice :

ajoutant à tout cela [...] ce que moi-même avais remarqué et recueilli avec grande affection, depuis plusieurs années, singulièrement depuis l'année susdite 1636 que j'ai eu la grâce d'être une de celles qui écrivaient journallement sous cette digne Mère.²²

Ce n'est pas une initiative personnelle : les plus anciennes religieuses de la Visitation et premières compagnes de Jeanne de Chantal, « crainte d'être surprises et prévenues de la mort, pour ne point détenir la vérité en injustice »²³, décident en effet de rassembler leurs souvenirs sous la plume de Chaugy²⁴. Ces « relations » des premières mères de l'Ordre sont des témoignages que Chaugy est chargée de mettre en forme. En complément, les religieuses communiquent des mémoires qu'elles ont elles-mêmes rédigés et de nombreuses lettres de Jeanne de Chantal alors éparpillées dans les différentes maisons. Il y a bien une entreprise concertée de fabrication d'un récit mémoriel collectif.

La partie strictement biographique des *Mémoires* raconte comment les premières compagnes récoltèrent les souvenirs de la fondatrice, jouant de l'autorité que leur conférait leur statut de supérieures d'Annecy à la fin de la Vie de Jeanne de Chantal, alors déchargée du supérieurat (Péronne-Marie de Châtel, de 1635 à 1637, et Marie-Aimée de Blonay, en 1641) pour la « faire parler »²⁵, en usant des prérogatives offertes par le vœu d'obéissance.

On a donc affaire à un travail de centralisation des informations, qui participe d'un souci biographique critique — rassembler tous les savoirs possibles sur la fondatrice —, et d'une volonté d'authentification, voire d'historicité — les mémoires témoignent de leur propre authenticité par leur nature plurielle évoquée dans l'avant-propos et dans la

22. A. Fichet, *Les saintes Reliques de l'Érothée*, *op. cit.*, part. I, chap. 1, p. 12.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

25. F.-M. de Chaugy, *Mémoires*, *op. cit.*, I, II, chap. 25, p. 280–281, nous soulignons. Voir *Ibid.*, I, III, chap. 27, p. 520.

mesure où sont énumérés les noms de leurs auteurs²⁶. Chaugy entend restituer la « très pure vérité » à partir de plusieurs sources convergentes. Mais c'est surtout une logique numérique qui importe ici : plus les noms sont nombreux, plus les milieux sociaux sont différents (un grand vicaire côtoie une femme de chambre), plus la « vérité » de la figure est, sinon assurée, du moins crédible. De la même manière, dans un procès en canonisation, le témoignage sur la vie du candidat à la sainteté n'a pas forcément à émaner de sources socialement ou symboliquement élevées.

Une lettre à sa tante Françoise de Toulonjon (seule fille de Jeanne de Chantal qui lui survécut) précise les conditions dans lesquelles Chaugy s'est retrouvée biographe par anticipation de la fondatrice :

elle me fit la grâce de me dicter tous les secrets de son cœur, qui sont dans le livre de sa vie, que ce fut pour obéir à Monseigneur Dom-Juste Guérin, alors notre Prélat, et en pleurant qu'elle me les découvrit ; mais ce fut de son choix qu'elle me prit pour dépositaire de ces trésors jusqu'à sa précieuse mort [...].²⁷

Le stéréotype du passage à l'écriture comme réponse à une injonction extérieure, celle de l'évêque de Genève de 1639 à 1645, Dom Juste Guérin, s'applique ici à la Mère de Chantal et non à Chaugy ; la structure habituelle de la confidence spirituelle (religieuse / père spirituel / Dieu)²⁸ est ici complexifiée par un quatrième pôle, intermédiaire entre la religieuse et le prêtre. C'est une élection que raconte ici Chaugy : la Mère de Chantal l'a choisie, doublant le *topos* de l'humilité d'un motif nouveau dans la relation du biographe à son objet : la confiance, l'affection, qui viennent renforcer l'autorité de l'auteur²⁹.

26. A. Fichet, *Les saintes Reliques de l'Érothée*, op. cit., part. I, chap. 1, p. 11–12.

27. *Lettres de la vénérable Mère F.-M. de Chaugy, religion de la Visitation, suivies des Lettres et Réponses de quelques personnages illustres, avec divers écrits sur ses vertus*, Orange, Jules Escoffier, 1838, lettre 22 datée du 27 décembre 1665, p. 128.

28. On trouve par exemple dans l'avertissement au lecteur rédigé par André Duval à l'initiale de la Vie de Marie de l'Incarnation-Acarie une mise en scène auctoriale classique jumelant la traditionnelle *humilitas* et le désir d'imitation pour justifier l'orthodoxie de son récit (André Duval, *La vie admirable de sœur Marie de l'Incarnation, religieuse converse en l'ordre de Notre Dame du Mont Carmel, appelée au monde Damoiselle Acarie. Nouvellement érigé en France, selon l'Institution de la B. Mère Thérèse de Jésus. Par M. André Du Val, Docteur & Professeur du Roi en Théologie*, Douai, chez Baltazar Belière, 1621, Avertissement au lecteur, n. p.).

29. Sur les liens des hagiographes à leur héros, voir Éric Suire, *La Sainteté française de la Réforme catholique (XVI^e–XVIII^e siècles), d'après les textes hagiographiques et les procès de canonisation*, Pessac,

Ce travail d'écriture détonne dans la pratique hagiographique moderne : c'est d'ordinaire le père spirituel (ou le confesseur, tous deux pouvant exiger de recevoir le récit du for intérieur, même s'ils n'ont pas la même fonction dans la vie du croyant) qui rédige la Vie de la religieuse, car il est celui qui est allé au plus près de son intimité spirituelle. Mais dans le cas de Jeanne de Chantal, son père spirituel, François de Sales, est mort en 1622 ; sa direction spirituelle par d'autres religieux a été trop sporadique pour donner lieu à un récit de vie entier. Au sein du « couple » mystique traditionnellement défini, un homme, le père spirituel, hiérarchiquement supérieur, demande à une femme, la dirigée, de rendre compte de son intériorité. Cette recension spirituelle se fait parfois par écrit, en vue de la rédaction postérieure par le père d'une Vie de la spirituelle. Cet écrit, qui aurait pu s'inscrire dans une pratique d'écriture hagiographique moderne définie, fait défaut pour Jeanne de Chantal ; on sait cependant que François de Sales annotait les lettres qu'elle lui envoyait, en vue d'une publication. Mais à la mort de François de Sales, Jeanne de Chantal reçoit le pan de la correspondance qu'elle a rédigé : elle brûle tout, les annotations salésiennes disparaissant par la même occasion³⁰.

Au travail de collection des mémoires concernant Jeanne de Chantal s'ajoutent les échanges entre la fondatrice et sa secrétaire. Ils sont le fondement des nombreux passages où la biographe délègue à son personnage la parole : ce ne sont pas nécessairement des « bons mots » ou des expressions notables comme on s'y attendrait dans une biographie de grands hommes, mais souvent de longues analyses à la première personne qui permettent d'éclairer les actes de l'individu (comme cherche à le faire la biographie) au prisme du regard rétrospectif. Ils confèrent au propos une véracité accrue, faisant finalement témoigner par anticipation la candidate elle-même à son propre procès. C'est là l'un des traits de l'écriture hagiographique moderne, à mi-chemin entre un souci de réalisme nouveau et des préoccupations historiennes.

On a donc affaire à une forme de publication programmée dès les dernières années de

Presses Universitaires de Bordeaux, 2001, p. 50–51.

30. François de Sales et Jeanne de Chantal sont le « prototype du dialogue mystique », pour reprendre les mots de François Trémolières, où « le docte (le directeur, le clerc) se met à l'école de l'ignorante » (la dirigée, la spirituelle) (François Trémolières, « Bremond et la Visitation », Marie-Élisabeth Henneau, Paola Vismara, Bernard Barbiche, Julien Coppier, Yves Kinossian et Claude Langlois (dir.), *Pour Annecy et pour le monde. L'ordre de la Visitation*, Milano, Silvana, Annecy, Archives départementales de la Haute-Savoie, 2011, p. 256). Voir aussi J. Le Brun, « Maître ou disciple ? Fénelon, Mme Guyon et l'invention du pur amour », *Id.*, *Le Pur amour de Platon à Lacan*, Paris, Seuil, 2002, p. 131 sq.

la fondatrice, suffisamment âgée pour que son entourage décide de rassembler des témoignages sur sa vie. S'explique alors la rapidité avec laquelle Chaugy compose ses *Mémoires* en 1642 et peut ainsi les communiquer à l'extérieur. Cette temporalité accélérée de l'écriture et de la publication de la Vie de la fondatrice met au jour la place centrale de l'écrit au sein des différentes maisons de la Visitation et révèle l'importance des réseaux de sociabilité dans l'espace du couvent.

Un écrit déjà socialisé

L'élaboration des *Mémoires* de Chaugy peut se comprendre à la lumière d'une pratique d'écriture spécifique à l'Ordre de la Visitation, celle des lettres circulaires échangées entre les différentes maisons à la mort d'une religieuse, où l'on trouvait des abrégés de vie et de vertus³¹. Ces notices biographiques rendent compte d'une existence cachée pour en faire mémoire au sein du couvent et privilégient le récit édifiant de la mort. Chaque notice témoigne d'une existence religieuse non seulement exemplaire mais surtout réussie au sein de la Visitation : ces récits très codifiés se dupliquent les uns les autres, à la fois parce que les religieuses les lisent (et, par une lecture d'imitation propre à la biographie spirituelle moderne, les reproduisent) et parce que l'uniformité des parcours donne à voir l'union spirituelle de l'Ordre³². La religieuse chargée de rédiger une notice compose un récit à la fois selon des modèles hagiographiques préexistants et selon ce qu'elle peut supposer du parcours d'une vie sainte — d'une vie de sainte. Hormis ses larges dimensions, le récit biographique composé par Chaugy a donc à voir avec la pratique d'écriture des abrégés de vie et de vertus que les maisons s'envoyaient réciproquement à la mort de l'une de leurs religieuses ; c'est un écrit destiné aux visitan-

31. Cette correspondance suivie, régulière, à plusieurs mains entre les maisons est « un moyen d'union » voulu par les fondateurs venant remplacer l'élection d'un supérieur général de l'ordre (Bernard Dompnier, « La cordiale communication de nos petites nouvelles ». Les lettres circulaires, pratique d'union des monastères », Bernard Dompnier et Dominique Julia (dir.), *Visitation et visitandines aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, 2001, p. 284).

32. “The circulation of such death notices eulogizing deceased members was a mean of fostering uniformity and unity. The unique qualities of the deceased were less important than how she had embodied the ideals of the founders”. Nous traduisons : « La circulation de telles notices nécrologiques faisant l'éloge des religieuses disparues était un moyen de promouvoir l'unité et l'uniformité. Les qualités singulières des trépassées étaient moins importantes que la façon dont elles avaient incarné les idéaux des fondateurs » (Thomas M. Carr, “Introduction”, *Id.* (dir.), *The Cloister and the world: early modern convent voices*, Charlottesville, Rookwood, 2007, p. 4).

dines, afin d'entretenir la mémoire de leur première Mère³³.

Au-delà, il s'agit surtout de préparer une preuve pour un possible dossier de canonisation³⁴. En cela, les *Mémoires* de Chaugy échappent à la seule sphère du couvent. Ernestine Lecouturier explique la façon dont les visitandines voient l'intérêt d'une publication dans le monde, en-dehors des seuls murs de la Visitation :

Écrits pour le cloître et pour témoigner, quand l'heure en serait venue, de la sainteté de la servante de Dieu, ces Mémoires n'étaient point destinés tels quels à la publication. [...] estimant que la vie de la mère de Chantal pouvait offrir au siècle un sujet d'édification et ajouter à la gloire de leur saint fondateur dont la cause de béatification était introduite à Rome, elles confièrent volontiers ces Mémoires aux historiens qu'elles croyaient dignes de traiter un si magnifique sujet.³⁵

On voit de quelle façon la frontière entre des usages « privés » et « publics » vacille, intimement liée à une complexification des limites spatiales³⁶. La Vie d'une fondatrice d'Ordre de la Réforme catholique n'est ici pas simplement composée pour unir les visitandines et demeurer cachée. Écrit largement socialisé, il évolue dans différents « espaces » : celui du couvent, sphère éclatée dans l'espace géographique, normalement protégée et limitée, et dans lequel le monde trouve sporadiquement à pénétrer ; l'espace « public » des laïcs, lecteurs dévots de Vies édifiantes alors en faveur ; l'espace institutionnel de la hiérarchie catholique, de l'évêché auquel la maison est rattachée, et qui soutiendra ou non la demande d'ouverture d'un procès ; l'espace « mi-privé mi-public » du parloir où la clôture éprouve sa théorique imperméabilité. Au-delà de l'attendue protestation d'humilité, c'est ici la mention des « historiens »³⁷ qui délimite des espaces

33. Indice de cette pratique épistolaire, la formule de clôture de l'Avant-propos, « Dieu soit béni », est un usage réglé par le *Coutumier* de l'ordre : « Au commencement de leurs lettres, à qui que ce soit qu'elles écrivent, elles mettront, Vive Jésus, et au-dessous, Dieu soit béni » (*Coutumier et Directoire pour les Sœurs Religieuses de la Visitation Sainte Marie*, Paris, Sébastien Huré, 1637, p. 98).

34. Il est nécessaire de prouver la *fama sanctitatis* de la candidate, ce qui est presque chose faite pour Jeanne de Chantal en 1642, qui possède une solide réputation auprès des élites religieuses et laïques.

35. E. Lecouturier, *Françoise-Madeleine de Chaugy et la tradition salésienne*, op. cit., t. II, p. 25–26.

36. Sur la relation, soit synecdochique, soit exclusive, qu'entretiennent « public » et « privé », voir H. Merlin-Kajman (*Public et littérature*, op. cit.). Peut-on penser le couvent comme espace « privé » ? Il y a plutôt un double rapport de coexistence et d'inclusion dans l'espace « public » du monde, notamment dans le cas de la Visitation dans les années 1640, le religieux (même au cloître) étant largement socialisé.

37. E. Lecouturier reprend l'appellation alors en usage dans la deuxième partie du XVII^e siècle par

concomitants : appartenant à la sphère « publique » et surtout capables de conférer au manuscrit la légitimité requise par le procès, tout en lui apportant le crédit du public³⁸, ils apparaissent comme un intermédiaire nécessaire à la reconnaissance de Jeanne de Chantal. Tels quels, et plus précisément sous le nom de l'une d'entre elles, les *Mémoires* semblaient nécessairement impubliable aux yeux des visitandines.

Des *Mémoires* en quête d'auteurs

Pour qu'il y ait une réelle visibilité publique du récit de Vie de Jeanne de Chantal, il faut que l'écrit soit « sorti » du couvent, qu'il y ait eu circulation. Cette circulation des *Mémoires* écrits par Chaugy dépend de celle des écrits mais aussi des individus au sein de la Visitation, les règles de l'Ordre étant strictes à ce sujet et les services postaux étant alors particulièrement onéreux.

On peut supposer que l'ouvrage a pu d'abord connaître une circulation limitée au sein des différentes maisons de l'Ordre, de la même façon que différents écrits, et notamment les lettres, peuvent y voyager, dans une mesure restreinte ; mais c'est sans compter la perméabilité de la clôture, non pas tant pour les religieuses cloîtrées que pour les religieux qui les conseillent, les entourent, les confessent³⁹. L'inégalité fondamentale

laquelle se désignent les hagiographes. Le terme d'« hagiographe » n'apparaît qu'en 1715 dans la notice nécrologique du bollandiste Paperbroch (Guy Philippart, « L'hagiographie comme littérature : concept récent et nouveaux programmes ? », *Revue des sciences humaines. Hagiographie*, n° 251, 1998, p. 21). Donc, ce que nous appelons de manière anachronique un hagiographe est, au XVII^e siècle, une sorte de biographe spécialisé, un biographe de la sainteté, le biographique relevant alors de la tâche de l'historien, « celui qui a recueilli les Histoires, les actions des siècles passés », sur le modèle de Tite-Live, de Tacite, de Salluste ; en revanche, il n'est pas pour autant historiographe, « celui qui a écrit ou qui écrit l'Histoire, qui s'applique particulièrement à cette étude » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots Français tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts*, La Haye et Rotterdam, Arnout et Reiner Leers, 1690, art. « Historien » et « Historiographe »). On entend dans le choix de ce mot d'« historien » tout ce que Chaugy n'est pas et ne peut apporter à la publication hagiographique : à la fois l'autorité, la masculinité des auteurs et leur dimension publique, l'historien étant celui qui est autorisé à publier sous son nom un écrit, contrairement à la religieuse qui renonce à toute auctorialité (c'est là un renoncement plus théorique que pratique, et que l'écriture « au couvent » trouvera ses auteuses et ses lecteurs).

38. Alain Viala évoque les trois strates du public : une strate populaire, une strate de pouvoir et une strate intermédiaire ; ces deux dernières participent du processus de légitimation du littéraire (*Naissance de l'écrivain, op. cit.*, p. 143).

39. Nicole Pellegrin, « De la Clôture et de ses porosités. Les couvents de femmes sous l'Ancien

qui existe en matière de clôture détermine largement la circulation des *Mémoires* de Chaugy.

Le « lieu autre » du couvent

Malgré la réinstauration de la clôture par le concile de Trente⁴⁰, il est aisé de « laisser sortir » une personne, et encore plus aisément un écrit. De la sorte, le monde et le couvent se contaminent l'un l'autre, le couvent trouvant à s'imbriquer dans le monde par un ensemble de relations entretenues aux frontières spatiales (le parloir, le confessionnal) ou symboliques (la correspondance). C'est l'*hétérotopie* particulière qu'est le couvent⁴¹, au sens d'un espace autre que le monde mais qui entretient un ensemble de relations avec lui, qui nous permet d'expliquer le devenir des *Mémoires*⁴². La Visitation, malgré la clôture, est un lieu qui ne se soustrait pas entièrement à la sphère publique ; le lieu du cloître, « anti-monde » par excellence — au sens où le couvent est un « autre » monde régi par ses propres règles —, est un lieu d'écriture qui autorise paradoxalement déjà une forme de publication au sens d'une visibilité élargie au monde extérieur.

Société « parallèle », le couvent se présente en effet comme un espace de relations, qui conserve de forts liens avec le monde, mais qui n'est pas le monde ; un espace de duplication, qui reproduit une société similaire, mais selon des règles hiérarchiques propres fondées sur un modèle familial et social spécifique (célibat, partage des richesses et abolition théorique des ordres⁴³). Le terme d'« hétérotopie » utilisé par Michel

Régime », Christine Bard (dir.), *Le genre des territoires : masculin, féminin, neutre*, Angers, Presses de l'Université d'Angers, 2004, p. 30–31.

40. Voir, lors de la xxv^e session du Concile de Trente (1563), le décret de réformation touchant les réguliers et les religieuses (*De regularibus et monialibus*), et plus particulièrement la clôture des religieuses.

41. Michel Foucault, « Des espaces autres » (n° 360), *Dits & Écrits II (1976–1988)*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, p. 1571–1581.

42. Le couvent apparaît comme un lieu autre : nous reprenons cette expression à Jean Séguy qui définit le monastère comme une société autre, et à Michel Foucault, qui fait une taxinomie de différents lieux « autres » dans la société, appelés « hétérotopies » (Jean Séguy, *Conflit et utopie, ou réformer l'Église, parcours webérien en douze essais*, Paris, Cerf, 1999 et M. Foucault, « Des espaces autres », art. cit.).

43. Jean Séguy envisage le monachisme comme une utopie, au sens d'une « capacité à imaginer et à mettre en œuvre une façon de “vivre autrement” que dans la société globale, ou dans l'Église » (*Conflit et utopie, op. cit.*, p. 31). La création de la Visitation est une « utopie pratiquée » qui réalise partiellement le projet de l'« utopie écrite ».

Foucault permet de problématiser le *lieu* du couvent. Ce sont :

des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui ont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables. Ces lieux, parce qu'ils sont absolument autres que tous les emplacements qu'ils reflètent et dont ils parlent, je les appellerai, par opposition aux utopies, les hétérotopies.⁴⁴

Par cette définition comme hétérotopie, le couvent possède un fonctionnement précis à l'intérieur de la société du XVII^e siècle dans laquelle il prend place, espace au cœur de la cité mais théoriquement clos ; espace du retrait, temporaire ou définitif, c'est aussi l'espace de la vie en Dieu perçue comme nécessaire au Salut de la société⁴⁵. Enfin, le couvent se conçoit comme hétérotopie en ce que cette dernière suppose toujours « un système d'ouverture et de fermeture qui, à la fois, [l'] isole et [la] rend [pénétrable] »⁴⁶.

Le *Coutumier* de l'Ordre de la Visitation formalise ainsi la clôture en réglant les entrées (clôture passive) et sorties (clôture active)⁴⁷. Les religieuses peuvent sortir à certaines conditions. L'accueil temporaire de femmes voulant se retirer du monde est toléré, permettant d'entretenir de véritables relations sociales avec le monde extérieur⁴⁸. Il ne faut ainsi pas tomber dans l'illusion d'un couvent entièrement coupé du monde. Dans la pratique, ces deux espaces influent l'un sur l'autre :

Si bien réglés et si soigneusement cloîtrés qu'ils fussent, les monastères d'Ancien Régime se trouvaient mêlés à la vie sociale, parfois même à la vie politique, dans une mesure que nous avons peine à imaginer aujourd'hui. Cet « anti-monde » des cloîtres, cette société

44. M. Foucault, « Des espaces autres », art. cit., p. 1574–1575.

45. Bien que ce dernier puisse se faire « dans le monde », surtout grâce au projet développé par François de Sales dans l'*Introduction à la vie dévote*.

46. M. Foucault, « Des espaces autres », art. cit., p. 1579.

47. Nous donnons ici la règle telle qu'éditée dans le *Coutumier*, et que la pratique ne suit pas forcément à la règle.

48. Bernard Dompnier, « Les principes de la vie communautaire chez les visitandines. Tradition et nouveauté dans un ordre féminin de la Réforme catholique », Marek Derwich (dir.), *La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Âge et Temps modernes*, Wrocław, Publications de l'Institut d'Histoire de l'Université de Wrocław, 1995, p. 336.

« autre », régie par des valeurs en opposition avec les critères mondains, se situe obligatoirement dans le monde. La tentative pour vivre à part et autrement connaît très vite ses limites. Par le biais des relations familiales, des rapports économiques et sociaux quotidiens, la société impose ses hiérarchies, ses normes, ses préjugés et son système d'appropriation des biens. Cependant l'action n'est jamais à sens unique. Les monastères fervents exercent un rayonnement considérable sur la société ambiante, par la direction des consciences, les correspondances, les conversations des parloirs, l'éducation prodiguée aux filles. C'est ainsi que la Visitation se révèle le meilleur agent de diffusion de la spiritualité salésienne dans la bonne société.⁴⁹

En créant une nouvelle formule de vie conventuelle, la Visitation s'adresse aussi à un public nouveau, enthousiasmé par le renouveau de la Réforme catholique. Le recrutement visitandin s'effectue au départ dans les plus hautes couches de la société, notamment dans le premier monastère d'Annecy où la majorité de nobles est écrasante⁵⁰ ; conjugué à l'accueil temporaire de femmes du monde mentionné plus haut, l'origine sociale des visitandines, recrutées dans la noblesse et la haute bourgeoisie, vient renforcer la porosité de la clôture par les multiples relations qu'elles continuaient d'entretenir avec leurs familles.

C'est l'interprétation spécifique de la clôture passive par la Visitation qui apparaît paradoxalement comme la condition du développement d'un important réseau de relations facilitant l'écriture et la publication des premières Vies de la fondatrice. L'hétérotopie qu'est la Visitation au XVII^e siècle est ainsi tributaire de la circulation des écrits et de celle de certains individus autorisés. L'écrit de Chaugy s'inscrit dans cette circulation, il est lu par des religieuses et par tous ceux qui gravitent autour d'elles : confesseurs, pères spirituels (souvent jésuites, pères recteurs de la ville d'implantation de la maison⁵¹), évêques, souveraines, fondatrices, bienfaitrices. Conséquence de cette perméabilité (de l'extérieur vers l'intérieur, mais aussi du masculin vers le féminin) inévitable des couvents féminins après le concile de Trente, les *Mémoires* de Chaugy sont rapidement communiqués à l'extérieur de l'Ordre, plus particulièrement aux « historiens » que nous évoquons plus haut, pour lesquels il constitue un écrit préparatoire.

49. R. Devos, *L'origine sociale des Visitandines d'Annecy*, op. cit., p. 15.

50. Entrer à la Visitation supposait de pouvoir fournir une dot importante et d'appartenir aux classes sociales les plus favorisées (voir *Ibid.*, p. 109–116).

51. Par exemple, le Père Fichet, rédacteur de l'une des deux premières Vies publiées, donne des cours de rhétorique au moment de l'implantation de la Visitation à Lyon.

Le problème de l'auctorialité au féminin

Ce qui importe alors, c'est de constituer un récit maîtrisé de la vie de la fondatrice. La translation des *Mémoires* à des auteurs autorisés — des « professionnels » de l'écriture religieuse comme Fichet ou des religieux influents comme Maupas —, donne à voir le degré d'acceptabilité nécessaire à la publication imprimée, qui suppose ici de soustraire l'auteure (femme, et sans « dignité » particulière conférée par le « métier » des lettres ou par le magistère religieux masculin⁵²) pour autoriser le récit⁵³. « L'investissement par les femmes de l'espace public, jugé transgressif par nature »⁵⁴, comme le rappelle Jean-Pierre Cavaillé, interdit la publication de la Vie de la fondatrice sous le nom d'une religieuse, publication dont la valeur, c'est-à-dire en l'occurrence la vérité, serait diminuée par rapport à une publication sous le nom d'un évêque ou d'un jésuite⁵⁵. Ces deux figures acceptables fabriquent des énonciations autorisées, qui tirent leur crédibilité de leur autorité institutionnelle⁵⁶.

Pourtant, que les femmes soient plus religieuses que les hommes est un présupposé alors largement ancré dans les idées ; malgré cette maigre et contestable concession, le

52. Voir le cas de la Vie de la carmélite Catherine de Jésus, publiée pour la première fois en 1625, et qui n'est attribuée à son auteure, Madeleine de Saint-Joseph, qu'en 1656, dans la quatrième édition (*La Vie de sœur Catherine de Jésus [...]. Composée par la Bien-heureuse Mere Magdeleine de saint Joseph, première Prieure Françoise du mesme Monastere. Quatrieme edition reveuë, corrigée sur l'original, & augmentée de plusieurs Lettres & autres pieux Escrits*, Paris, P. Le Petit, 1656).

53. La littérature de dévotion « [relève] essentiellement du pôle de la prêtrise [...]. Aussi le fait qu'il s'agit pour l'essentiel d'écriture d'hommes tient-il avant tout au monopole masculin de la fonction sacerdotale dans le christianisme. Simplement, cette superposition préalable des sexes et des fonctions, à défaut d'avoir une justification autonome dans la sphère de l'écriture, dessine d'une première manière l'espace qui deviendra celui de l'écriture féminine : même si elle s'en rapproche pas son contenu et, parfois, par ses intentions conscientes, elle devra être autre. » (J.-P. Albert, *La sang et le ciel*, op. cit., p. 364)

54. Jean-Pierre Cavaillé, « Sexe superstitieux et puissance du neutre, Introduction à *Femmes, irrégion et dissidences religieuses (XIV^e-XVIII^e siècles)* », *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, 04/2009, mis en ligne le 05 septembre 2009, consulté le 26 juin 2016. URL : <http://acrh.revues.org/1364>.

55. Voir aussi les réflexions d'Isabelle Poutrin sur le cas de l'auctorialité hagiographique féminine en Espagne (*Le Voile et la Plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velásquez, 1995, p. 251 sq.).

56. Le magistère catholique est, de manière univoque, masculin, malgré la supériorité numérique des femmes dans l'Église (voir J.-P. Albert, *Le sang et le ciel*, op. cit., p. 417-424). La sainteté féminine apparaît comme un espace de compromis, « seule forme admissible d'intégration des valeurs liées au féminin à la définition chrétienne du sacré » (*Ibid.*, p. 417).

masculin semble surveiller de près la religion des femmes. La pratique hagiographique de l'époque moderne révèle que les Vies consacrées à des femmes, souvent religieuses (composées par des femmes, souvent religieuses elles aussi), sont nombreuses ; elles sont soumises à des contrôles particulièrement sévères de l'institution, accompagnés de tout un ensemble de pratiques censées normaliser ce type d'écrits : effacement du nom, substitution d'un auteur masculin acceptable et réécriture. Là où ceux qui produisent le texte — en tant que réalité économique et matérielle — mettent en avant le poncif de l'humilité de la religieuse qui se refuse à être publiée, on ne peut manquer de voir que l'écriture sur le féminin par le féminin manque de crédibilité (par un manque du côté de l'autorité énonciative), allant à l'encontre, donc, du « présumé d'une plus grande religiosité des femmes »⁵⁷.

Ainsi, le féminin, pour être plus religieux, n'en est pas moins plus soupçonnable. L'orthodoxie du discours doublement requise pour une Vie composée par une femme et racontant la vie d'une femme nous semble être une exigence accrue à l'époque moderne. Dans l'introduction d'une journée d'étude consacrée aux femmes et à la question de l'irrégion à l'époque moderne, Jean-Pierre Cavaillé évoque l'indistinction « entre d'une part dissidence religieuse et/ou irrégieuse et d'autre part transgression des lois morales et des règles constitutives de l'ordre social et politique »⁵⁸ ; l'écriture et surtout la publication d'une Vie de femme par une femme sous son nom de femme pourrait apparaître comme une forme, amoindrie, de dissidence.

De la sorte, là où on évoque volontiers la place des femmes dans le « renouvellement » et la « refondation » du religieux à l'époque moderne, il nous semble qu'il faut faire une place aux logiques de genre dans le processus de publication de la Vie de Jeanne de Chantal, logiques responsables de la constitution d'un ensemble de réécritures entre l'état premier de la Vie que nous connaissons, les *Mémoires* manuscrits, et les deux publications qui en découlent.

57. J.-P. Cavaillé, « Sexe superstitieux et puissance du neutre », art. cit.

58. *Ibid.*