

Preprint version. Published in *Annales. Histoire, sciences sociales* 71 - 2: 347 - 378.

Être immortel à Paris

Violence et prophétie durant la Révolution française *

Francisco Javier Ramón Solans

Ce qui est en cause, ce n'est pas la conservation du passé, mais la réalisation des espoirs du passé

Max Horkheimer et Theodore W. Adorno

Exemple paradigmatique du discours belliciste de l'an II, *Le chant du départ* donne la parole successivement à une mère, deux vieillards, un enfant et une épouse. La mère déclare ainsi, dans le deuxième couplet :

*Nous vous avons donné la vie,
Guerriers, elle n'est plus à vous ;
Tous vos jours sont à la patrie :
Elle est votre mère avant nous.*

Et un chœur de guerrier de conclure chaque couplet de cet hymne écrit par Marie-Joseph Chénier et composé à l'occasion de la campagne victorieuse de l'armée de Sambre-et-Meuse ¹ :

*La République nous appelle
Sachons vaincre ou sachons périr
Un Français doit vivre pour elle
Pour elle un Français doit mourir.*

* Cet article a été réalisé dans le cadre des projets de recherche HAR2012-32604 et HAR2012-31926 du ministère espagnol de l'Économie et de la Compétitivité. Je tiens à remercier Pierre Serna, Dominique Julia, Irene Murillo, Mercedes Yusta et Pedro Rújula pour leurs commentaires sur cet article. Je tiens aussi à remercier Marie Salgues pour son aide précieuse dans la relecture du français de ce texte.

¹ Robert BRECY, *La Révolution en chantant*, Paris/Saint-Cyr-sur-Loire, Francis Van de Velde/Pirot, 1988, p. 160-165.

C'est quand il convoque ces figures du roman familial de la Révolution française que précisément le chant met en scène les personnes les plus bouleversées par le départ des soldats à la guerre et, par conséquent, les plus susceptibles de s'y opposer ².

L'image romantique de la guerre et le mythe de la levée en masse ont fait disparaître les traces de l'opposition à la guerre et, dans le meilleur des cas, les ont escamotées en les transformant en des gestes contre-révolutionnaires. Ce refus n'entraînait pas nécessairement l'opposition à la Révolution ni le désir de la défaite, mais relayait la peur de perdre un être cher. Le fameux cas de la prophétesse Catherine Théot, qui fut instrumentalisé à la Convention par Marc-Guillaume Vadier pour ridiculiser Maximilien Robespierre et provoquer sa chute lors de la séance du 9 thermidor, permet de suivre les traces de l'angoisse de ces familles pour leurs proches et de leur besoin de réconfort.

Néanmoins, au-delà de son usage politique, l'affaire de la « mère de Dieu » montre l'inquiétude du Comité de salut public face à la multiplication de rassemblements « fanatiques » et à la réaction qu'opposèrent les « chrétiens sans église » au processus de déchristianisation de l'an II ³. Alors que les changements politiques, culturels, économiques et sociaux provoqués par la Révolution française suscitaient chez les Parisiens un mélange d'espoir et d'effroi, Théot offrait une explication aux événements traumatiques à même de soulager l'angoisse de la population grâce à la promesse de l'immortalité. Son interprétation merveilleuse de la réalité et des transformations de la société profitait aussi de l'effondrement des cadres institutionnels religieux. Ainsi, le procès de Théot permet de dépasser la logique politique de l'opposition entre révolution et contre-révolution et de montrer l'existence d'un discours religieux populaire aux marges de l'Église d'Ancien Régime et de l'Église constitutionnelle, ouvrant une fenêtre sur l'univers émotionnel et religieux du Paris révolutionnaire.

De nouvelles questions surgissent alors, que la dimension politique de ce dossier avait occultées. Replacer l'affaire Théot dans la longue durée permet de souligner que le

² Lynn HUNT, *Le roman familial de la Révolution française*, trad. par J.-F. Sené, Paris, Albin Michel, [1992] 1995.

³ Michel EUDE, « Points de vue sur l'affaire Catherine Théot », *Annales historiques de la Révolution française*, 41-198, 1969, p. 606-629 et Michel VOVELLE, 1793, *La Révolution contre l'Église. De la Raison à l'Être Suprême*, Bruxelles, Éd. Complexe, 1988, p. 151-154.

Siècle des Lumières fut également le Siècle du surnaturel et que de tels échos prophétiques résonnèrent la première moitié du XIX^e siècle⁴. La lecture téléologique de l'histoire, fondée sur les prophéties autoréalisatrices de la sécularisation et du progrès, condamnait à la disparition de tels pratiques et discours religieux⁵. En conséquence, au moment d'analyser la documentation qui en rend compte, c'est un langage contaminé par une telle lecture qui est fréquemment utilisé, les qualifiant de persistances ou de survivances, comme s'il s'agissait là des restes d'un passé destiné à s'évanouir. De la même façon, lesdits discours et pratiques sont bien souvent présentés comme les manifestations immuables d'un sentiment populaire dont l'historicité aurait été écartée⁶, alors même que les prophéties évoluent constamment dans un dialogue avec leur contexte.

Cette évolution est le reflet du dossier Théot lui-même. Une première partie de la documentation provient de la Bibliothèque nationale de France et a trait à la première incarcération de Catherine Théot à la Bastille, en 1779⁷. La deuxième partie des

⁴ La façon dont sont perçues les Lumières a évolué récemment avec la prise en considération de courants comme ceux du mesmérisme ou de la physiognomie et l'étude de leurs liens avec la religion. Voir, par exemple, les réflexions autour du mesmérisme dans Vincenzo FERRONE, *I profeti dell'illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Rome, Laterza, 1989.

⁵ Reinhart KOSELLECK, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2000, consulté en traduction espagnole *Aceleración, prognosis y secularización*, trad. par F. Oncina Coves, Valence, Pre-Textos, [2000] 2003, p. 44-45 ; José CASANOVA, « The Secular, Secularizations, Secularisms », in C. CALHOUN, M. JUERGENSMEYER et J. VANANTWERPEN (dir.), *Rethinking secularism*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 54-74, ici p. 59-60 et *Id.*, « Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad », in D. SCOTT et C. HIRSCHKIND (dir.), *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, Stanford, Stanford University Press, 2006, p. 12-30, ici p. 17 sq.

⁶ Philippe SIMAY, « Le temps des traditions. Anthropologie et historicité », in C. DELACROIX, F. DOSSE et P. GARCIA (dir.), *Historicités*, Paris, La Découverte, 2009, p. 273-284.

⁷ Paris, Bibliothèque nationale de France (désormais BNF), ms. fr. 6683, Prosper Siméon HARDY, « Mes loisirs, ou journal d'événemens tels qu'ils parviennent à ma connoissance », 22 avril 1779, fol. 139-140 ; Paris, Bibl. de l'Arsenal, ms. 12478, 11 avril 1779, fol. 259 ; Interrogatoire de Catherine Théot par le commissaire Chenon, repris dans *La Bastille dévoilée, ou recueil des pièces authentiques pour servir à son histoire*, Paris, Desenne, 1790,

documents est issue de la fouille de sa maison par la police en janvier 1793, qui fut envoyée au procureur de la commune de Paris, Pierre Gaspard Chaumette, en lui recommandant de ne pas intervenir dans la mesure où la prophétesse n'était pas considérée comme une menace mais comme digne de pitié du fait de sa folie⁸. C'est grâce à ce dossier de police qu'on conserve son journal de révélations commencé en 1790. Enfin, la dernière partie des documents provient de l'arrestation de Théot et de ses fidèles, le 27 floréal an II (16 mai 1794). Bien que biaisés par la polémique contre Robespierre, les interrogatoires conservés dans les fonds de la Police (F⁷) et du tribunal révolutionnaire (W) des Archives nationales illustrent les raisons qui conduisirent les Parisiens à fréquenter la mère de Dieu. Par ailleurs, ces fonds recèlent deux mémoires qui synthétisent sa pensée, un « Précis des sentiments et de la religion de la citoyenne Catherine Theo » et un traité sur l'Apocalypse, « De Bestia », tous deux élaborés au cours du printemps 1793 pour être présentés à Chaumette. Si l'interprétation politique traditionnelle du dossier l'envisage comme le premier épisode public de la rivalité entre les deux Comités de salut public et de sûreté générale, la relecture de ces sources permet de rendre son historicité au discours prophétique même, en analysant sa nature hybride et poreuse qui, se nourrissant de différents courants religieux, se transforme et dialogue avec les événements et les nouvelles sensibilités.

Devenir prophétesse au Paris des merveilles

Un chapitre du *Tableau de Paris* de Louis Sébastien Mercier avait été consacré à l'« amour du merveilleux » de la population parisienne, dans lequel l'infatigable observateur de la vie citadine racontait les divers cas de prophètes, guérisseurs, convulsionnaires, etc. qu'il avait connus tout au long de sa vie. Même si l'esprit du texte est critique, Mercier reconnaissait que certains de ces phénomènes étaient si extraordinaires que « si quelqu'un a cru y reconnaître quelque chose de surnaturel, il est

t. 6, p. 75-81 et dans *Vie privée de Catherine Théos, se disant mère de Dieu, âgée de 78 ans, fille, née à Baranton, département de la Manche, près Avranches*, Paris, Imprimerie de Le Normant, s.d.

⁸ Archives nationales, Paris, (désormais AN), T 604, Papiers Chaumette.

très excusable »⁹. La capitale des Lumières était aussi celle du surnaturel¹⁰. Les gens se déplaçaient dans les rues, sur les places et les marchés, pour entendre parler des prophètes, devins, tireurs de cartes ou sorciers que recelaient les recoins d'une ville bruyante.

Par-dessus tout, Mercier fut frappé par le mouvement convulsionnaire dont il n'avait connu que l'épilogue. En 1727, quelques jours après la mort du pieux diacre François de Pâris, plusieurs personnes prises de convulsions sur sa tombe, dans le cimetière de l'église de Saint-Médard, avaient guéri miraculeusement. Le mouvement s'était rapidement amplifié dans un Paris bouleversé par la brutale répression du jansénisme, à la suite de l'échec du mouvement de résistance à l'application de la bulle *Unigenitus*. Néanmoins, malgré sa défaite sur le plan doctrinal et politique, le jansénisme avait gagné la bataille de l'opinion publique grâce à la publication de brochures, pamphlets, livres, etc., qui furent à l'origine de sa démocratisation par un « incroyable processus d'acculturation religieuse et politique¹¹ ». Après la fermeture du cimetière en juillet 1731 par l'archevêque de Paris Charles Gaspard Vintimille du Luc, le mouvement convulsionnaire se replia sur lui-même, sous forme de communautés dont les membres se réunissaient dans des appartements privés pour représenter, sur leurs propres corps, le martyre de l'Église.

C'est dans ce Paris bouleversé par le mouvement convulsionnaire qu'arriva une jeune fille d'origine très modeste, Catherine Théot. Née le 5 mai 1716 à Barenton, dans le diocèse d'Avranches, elle vint pour trouver une place de domestique, s'installant dans un des foyers du mouvement convulsionnaire, à 300 mètres d'une des églises les plus touchées, celle de Saint-Gervais. Bien que le noyau janséniste se fût traditionnellement trouvé dans le quartier de Saint-Marcel, la plupart des guérisons miraculeuses se concentraient dans les grandes paroisses populaires, commerciales et artisanales de la rive droite (Saint-Eustache, Saint-Paul, Saint-Germain l'Auxerrois, etc.). Les

⁹ Louis Sébastien MERCIER, *Tableau de Paris*, Amsterdam, s. n., 1782, t. 2, p. 297-303, citation p. 301.

¹⁰ Ulrike KRAMPL, *Les secrets des faux sorciers. Police, magie et escroquerie à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2012.

¹¹ Catherine-Laurence MAIRE, *Les convulsionnaires de Saint-Médard. Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1985, p. 33.

protagonistes des miracles convulsionnaires furent majoritairement des femmes, âgées de dix-neuf à trente-neuf ans ¹².

Théot allait opter pour une voie plus conventionnelle que le modèle convulsionnaire, mais en la dotant d'une dimension plus figurative et performative. Ainsi, Dieu l'aurait enjoint de suivre l'ancienne discipline, en lui suggérant d'aller à la Rose blanche, sur le pont Notre-Dame, chez un marchand où il lui aurait fait choisir un cilice de crin et une ceinture de fer dans une armoire remplie d'instruments de pénitence. Jour et nuit, elle portait ce genre d'appareils sans que personne ne s'en rende compte. Après ce calvaire, Dieu lui fit savoir qu'elle avait « fait pénitence pour toutes les nations, et que toutes les nations seraient bénies en lui pourvu qu'elles veuillent se soumettre à pratiquer la loi de Dieu ¹³ ». La souffrance est couramment associée à la passivité. Néanmoins, dans la tradition culturelle catholique, l'expérience de la douleur peut être envisagée comme un moyen de promouvoir une conduite vertueuse et de décourager ce qui est considéré comme un vice ¹⁴. La souffrance devient ainsi une rhétorique publique, une nécessité morale, un instrument pour l'exercice de la vertu et pour le salut des nations.

Au début de sa « carrière » prophétique, autour de la décennie de 1760, Catherine Théot, comme tant d'autres mystiques, chercha à obtenir une reconnaissance officielle de la part de l'Église. Elle arriva à Charenton avec l'objectif d'entrer au couvent : « je croyais qu'il n'y avait que dans un couvent que l'on pouvait se sauver mais Dieu m'a fait connaître le contraire ¹⁵ ». Théot fit part de ses révélations au curé de Barenton, qui l'envoya à Paris avec une recommandation pour celui qui devint son directeur spirituel, l'abbé Grisel. Ce prêtre d'origine normande était devenu un personnage important à la cour en tant que grand pénitencier de l'Église de Paris et directeur des dévotes. Sympathisant des jésuites – il fut le maître de Pierre Clorivière, futur restaurateur de la

¹² *Ibid.*, p. 87-88.

¹³ AN, T 604, Papiers Chaumette.

¹⁴ Talal ASAD, « Agency and Pain: An Exploration », *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, 1-1, 2008, p. 29-60, ici p. 42-49.

¹⁵ AN, T 604, Papiers Chaumette.

Compagnie – il critiqua le jansénisme, ce qui lui valu d’être l’une des cibles de la revue des *Nouvelles ecclésiastiques* ¹⁶.

L’abbé Grisel prit en charge Théot et la plaça au couvent de Miramion ¹⁷. Fondé par la veuve de Beauharnais de Miramion en 1655 et dirigé par les Filles de Sainte-Geneviève, l’établissement se consacrait à visiter les malades et à apprendre aux jeunes filles, entre autres exercices, la lecture et l’écriture, mais prenait aussi des pensionnaires pour les élever chrétiennement ¹⁸. C’est dans ce cadre que Théot compléta sa formation religieuse et apprit à lire.

Sa recherche permanente de la reconnaissance d’une autorité ecclésiastique supérieure la conduisit à se mettre en contact avec l’abbé Davisa de Saint-Nicolas-du-Chardonnet, avec les curés de Saint-Hyppolite, Sainte-Marguerite, Saint-Gervais, Saint-Martin et Saint-Marcel et, même, avec l’archevêque de Paris, Christophe de Beaumont. Essuyant les refus, elle commença à remettre en question la légitimité des prêtres et de l’Église. Le contexte y était très favorable. Le traditionnel anticléricalisme populaire se doublait d’une crise provoquée par la décision de l’archevêque d’exclure du sacrement les mourants qui ne disposaient pas d’un billet de confession d’un prêtre approuvant la bulle *Unigenitus* et affirmant que le diacre Pâris était damné. Le choc du refus du sacrement fut spectaculaire ; aux sympathies populaires pour la cause janséniste s’ajoutait l’importance de préparer une bonne mort, puisque l’absence de confession condamnait le mourant à l’enfer ¹⁹.

¹⁶ Louis-Gabriel MICHAUD, *Biographie universelle, ancienne et moderne*, Paris, Michaud, 1811-1862, t. 66, p. 121-123.

¹⁷ Frédéric PLUQUET, *Notice sur les inspirés, fanatiques, imposteurs, béates, etc. du département de la Manche*, Saint-Lo, Imprimerie de J. Elie, 1829, p. 10-12.

¹⁸ A.-J. MEINDRE, *Histoire de Paris et de son influence en Europe depuis les temps les plus reculés jusqu’à nos jours*, Paris, E. Dentu, 1856, t. 4, p. 583-584 ; François-Alexandre AUBERT DE LA CHESNAYE, *Dictionnaire historique des mœurs, usages et coutumes des François*, Paris, Vincent, 1767, t. 1 p. 628.

¹⁹ Dominique JULIA, « Déchristianisation ou mutation culturelle ? L’exemple du bassin parisien au XVIII^e siècle », in M. CASSAN, J. BOUTIER et N. LEMAITRE (dir.), *Croyances, pouvoirs et société. Études offertes à Louis Pérouas*, Treignac, Les Monédières, 1988, p. 185-239, ici p. 230 et David GARRIOCH, *La fabrique du Paris révolutionnaire*, trad. par C. Jaquet, Paris, La Découverte, 2013, p. 147-164.

Les tensions suscitées par les polémiques religieuses entraînent une partie de la population à manifester son rejet de l'ordre ecclésiastique. Ainsi, par exemple, en juin 1784, la prophétesse convulsionnaire sœur Cathau défia les prêtres de Notre-Dame, Saint-Jean, Saint-Gervais, Saint-Louis et Saint-Paul en parcourant leurs églises pour leur lancer malédictions et anathèmes²⁰. La polémique religieuse produisit un transfert « d'une piété paroissiale vers un attachement à des formes du sacré non contrôlées par les clercs et vers des pratiques qui s'enfouiss[aient] dans le silence des gestes, à l'écart de tout regard ecclésiastique »²¹. Cette démarche profita aussi du processus d'intériorisation et d'individualisation des pratiques dévotionnelles qui parcourut tout le XVIII^e siècle²².

C'est dans ce contexte de désaffection vis-à-vis du clergé que Théot prit peu à peu ses distances avec l'institution ecclésiastique, justifiant sa position par l'adoption de points de vue jansénistes. Ainsi, Théot abandonna l'abbé Grisel parce qu'« il ne voulait pas croire que toutes les nations se réuniraient à la religion chrétienne ». À partir de 1769, « lorsqu'elle faisait des ménages au couvent des Miramionnes », Théot décida de ne plus recevoir aucun sacrement. Devenu son directeur spirituel, l'abbé Davisa lui refusa la communion parce qu'elle « ne voulait pas croire que Notre Seigneur était mort ». Elle disait que les curés avec lesquels elle avait parlé n'avaient pas les lumières suffisantes « parce que Notre Seigneur n'a[vait] point encore révélé ses mystères jusqu'à présent à personne ; que ce n'[était] qu'à elle qu'il les a[vais] révélés, et que c'[était] elle qui [était] destinée à les accomplir »²³. Ce rejet de l'Église institutionnelle la conduisit à empêcher un grand nombre de paroissiens de Saint-Hyppolite de célébrer leurs pâques et à exiger de ses fidèles qu'ils n'aillent pas à la messe²⁴.

Le curé de Saint-Hyppolite et l'abbé Grisel dénoncèrent Théot aux autorités. Le 12 avril 1779, elle fut embastillée avec son petit cercle de fidèles : l'écrivain public

²⁰ Bibl. de l'Arsenal, ms. 6882, fol. 179-180.

²¹ D. JULIA, « Déchristianisation ou mutation... », art. cit., p. 230.

²² Gaël RIDEAU, *De la religion de tous à la religion de chacun. Croire et pratiquer à Orléans au XVIII^e siècle*, Rennes, PUR, 2009.

²³ *Vie privée de Catherine Théos...*, op. cit., p. 5-6.

²⁴ BNF, fr. 6683, Hardy, « Mes loisirs... », op. cit., 22 avril 1779, f. 139-140. Voir aussi Haim BURSTIN, *Le faubourg Saint-Marcel à l'époque de la Révolution. Structure économique et composition sociale*, Paris, Société d'études robespierristes, 1983, p. 58-59.

Michel Hastain, un menuisier, une vendeuse de billets de loterie et une serveuse. Au moment de son arrestation, le groupe de fidèles autour de Théot comptait avec environ 300 membres, dont la plupart étaient d'origine modeste, des artisans et des domestiques issus du quartier de Saint-Marcel et du Marais²⁵. Le 29 mai 1779, elle fut envoyée à l'hôpital de la Salpêtrière, établissement plus répressif que médical où elle passa trois ans enfermée et où elle put rencontrer d'autres convulsionnaires jansénistes internées parce qu'on les jugeait folles²⁶.

Une figuriste figurée ?

Les prophéties de Théot conservées dans les interrogatoires de la Bastille sont fortement empreintes d'une pensée figuriste. Ainsi, elle affirma être « la Vierge qui recevrait le petit Jésus, qui viendrait du ciel en terre, apporté par un ange, pour mettre la paix sur toute la terre, et recevoir toutes les nations », un messie qui ferait que toutes les religions s'uniraient à la catholique. Dans cet ultra-figurisme, la mère de Dieu arrivait déjà à nier la mort de Jésus et à soutenir que « la Sainte Vierge et le Sauveur dont nous parlons, ne sont que figurés »²⁷.

Au cours du XVIII^e siècle, le jansénisme, d'abord opposé aux courants millénaristes, évolua jusqu'à les accepter progressivement. Il développa « sous le nom de 'système des figures', une singulière théologie de l'histoire consistant à en déchiffrer

²⁵ BNF, fr. 6683, Hardy, « Mes loisirs... », *op. cit.*, 22 avril 1779, f. 140 ; Bibl. de l'Arsenal, ms. 12478, 11 avril 1779, f. 259 ; *La Bastille dévoilée...*, p. 75-81 ; Frantz FUNCK-BRENTANO, *Les lettres de cachet à Paris. Étude suivie d'une liste des prisonniers de la Bastille (1659-1789)*, Paris, Imprimerie nationale, 1903, p. 404 ; *Vie privée de Catherine Théos...*, *op. cit.*

²⁶ Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, [1961] 1972 ; Jean-Pierre CARREZ, *Femmes opprimées à la Salpêtrière de Paris (1656-1791)*, Paris, Connaissances et Savoirs, 2005 ; Brian E. STRAYER, *Suffering Saints: Jansenists and Convulsionnaires in France, 1640-1799*, Portland, Sussex Academic Press, 2008, p. 272-273.

²⁷ *Vie privée de Catherine Théos...*, *op. cit.*, p. 3-5.

les vicissitudes à la lumière de leur préfiguration dans l'histoire sainte ²⁸ ». Cette théorie, inventée par l'abbé Duguet et perfectionnée par son disciple l'abbé d'Étemare, affirmait l'existence d'un millénium spirituel inauguré par la venue du prophète Élie, préfiguration de celle de Jésus-Christ, qui produirait la conversion des juifs, suivie de celle de toutes les nations et du retour à l'âge d'or de l'Église primitive, avant le jugement final ²⁹.

Dans le cadre de la polémique autour de la bulle *Unigenitus*, la doctrine figuriste fut largement diffusée, notamment par le biais des *Nouvelles ecclésiastiques*, pour en appeler au « tribunal du public » et pour offrir une image du parlement de Paris comme véritable représentant des intérêts de la nation contre un monarque aveuglé par le premier antéchrist, les jésuites. Le figurisme exerça aussi une forte influence sur le mouvement convulsionnaire qui devint la partie performative du figurisme, puisque ses membres agissaient et se considéraient comme les figures du peuple élu et les précurseurs d'Élie ³⁰. Les doctrines syncrétiques de Théot sont un très bon exemple de la réception populaire du figurisme.

Au moment de son arrestation en 1779, Catherine Théot, âgée de soixante-trois ans, affirma être enceinte de six mois du prochain messie ³¹. On ne sait pas si elle montra des signes qui pouvaient être interprétés comme ceux d'une grossesse, ni s'ils disparurent en prison. En tout cas, après l'échec de cette maternité inconcevable, celle-ci devint une maternité figurée, s'éloignant de la chair pour devenir quelque chose de spirituel. La grande force de cette image d'une femme enceinte du messie venant à la fin des temps tient au fait qu'elle renvoyait, au-delà de l'image positive de la mère, à la maternité par excellence, celle de la Vierge.

Le recours à une image incarnée de la maternité n'est pas absent de la mystique chrétienne et, autour de la même époque, on trouve plusieurs convulsionnaires qui

²⁸ Catherine MAIRE, « Les jansénistes et le millénarisme. Du refus à la conversion », *Annales HSS*, 63-1, 2008, p. 7-36, p. 9. Pour l'interprétation figuriste, voir aussi Eric AUERBACH, *Figura*, Madrid, Trotta, 1998 [1938 pour la première publication en langue originale].

²⁹ C. MAIRE, « Les jansénistes et le millénarisme... », art. cit., p. 11-13.

³⁰ *Ibid.*, p. 14-15. Voir aussi *Id.*, « Le figurisme, de l'abbé d'Étemare à l'abbé Grégoire », *Politica hermetica*, 10, 1996, p. 28-47.

³¹ BNF, fr. 6683, Hardy, « Mes loisirs... », *op. cit.*

figurèrent l'état de grossesse ³². Plus exceptionnel encore, deux autres prophétesses affirmèrent être enceintes du futur messie. Dans le groupe convulsionnaire des frères Bonjour, la servante Claudine Dauphine enfanta Élie, « Dieu sur terre », fils du curé François Bonjour, à Paris le 18 août 1792. La naissance de ce « nouveau Paraclet » renforça le groupe préalable et créa une nouvelle « Sainte Famille » ³³. Un peu plus tard, à l'époque de l'Empire, une autre servante, anglaise cette fois, Joanna Southcott, déclara, à l'âge de soixante-quatre ans, être enceinte du nouveau messie. Ses prophéties antinapoléoniennes et monarchiques avaient déjà attiré l'attention de l'opinion publique anglaise mais sa grossesse et l'enfantement programmé pour le 19 octobre 1814 tinrent la population en haleine. La mort de Southcott, qui n'avait pas accouché, ne découragea pas son mouvement prophétique qui atteignit les 120 000 fidèles et qui eut une grande influence sur le socialisme de Robert Owen ³⁴.

Ces cas touchaient souvent des personnes aux marges de la société, dans des situations d'exclusion, susceptibles d'être victimes de la violence sociale : femmes, servantes, personnes âgées, ce qu'Arlette Farge définissait comme des « vies fragiles » dans le Paris du XVIII^e siècle ³⁵. Ces prophétesses ont souvent été décrites selon un double stéréotype genré : celui des folles hystériques, issu de la science médicale, et celui de fanatiques et pauvres ignorantes, issu des Lumières ³⁶. Or, comme le souligne Michel de Certeau, « une proximité dangereuse – dangereuse pour ses témoins, mais

³² C.-L. MAIRE, *Les convulsionnaires de Saint-Médard...*, *op. cit.*, p. 219.

³³ Jean-Pierre CHANTIN, *Les amis de l'œuvre de la Vérité. Jansénisme, miracles et fin du monde au XIX^e siècle*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1998 ; Serge MAURY, *Convulsions et prophéties jansénistes à la fin du XVIII^e siècle. Histoire d'une « secte » convulsionnaire tardive : les « Fareinistes »*, Sarrebruck, Éditions universitaires européennes, 2010.

³⁴ Philip LOCKLEY, *Visionary Religion and Radicalism in Early Industrial England: From Southcott to Socialism*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

³⁵ Arlette FARGE, *La vie fragile. Violence, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, 1986.

³⁶ Elsa DORLIN, *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris, La Découverte, [2006] 2009 ; Cristina MAZZONI, *Saint Hysteria: Neurosis, Mysticism, and Gender in European Culture*, Ithaca, Cornell University Press, 1996 ; Sabine ARNAUD, *Invention de l'hystérie au temps des Lumières, 1670-1820*, Paris, Éd de l'EHESS, 2014.

plus encore pour une société – rattache souvent, sur les limites de l’expérience, le ‘mystique’ au ‘pathologique’. Entre la folie et la vérité, les liens sont énigmatiques et ne constituent pas un rapport de nécessité³⁷ ». Ces deux préjugés nous offrent l’image de femmes passives, assujetties, sans capacité d’agir ni autonomie, alors que ces femmes sont réprimées pour leur force.

Au-delà de cette prétendue résignation, ces femmes montrent combien le charisme prophétique leur donna la force d’agir et de surmonter les obstacles d’une vie fragile. La révélation mystique de Théot constitue, en effet, une prise de parole fondée sur l’inspiration divine, le charisme et les images genrées de la modestie et la maternité. Pour légitimer son autorité, la mère de Dieu fit appel à deux puissantes images féminines : la nouvelle Ève et la mère de Dieu. L’image de la « nouvelle Ève » avait déjà été utilisée dans un sens kabbalistique par Guillaume Postel (1510-1581) pour parler de la venue d’une messie féminine qui amènerait le salut des peuples et la paix. Dans un ouvrage qui fut réédité vers 1780), celui-ci expliquait que cette nouvelle messie rachèterait la partie féminine de l’âme, comme Jésus-Christ l’avait auparavant fait avec la partie masculine³⁸.

Cette image de la nouvelle Ève est également présente dans un des livres réquisitionnés lors de l’arrestation de Théot en 1794 : *La triple couronne de la bienheureuse Vierge mère de Dieu*, de François Poiré (1584-1637). Ce mystique jésuite fut l’un des diffuseurs de la figure mystique de l’« illettré éclairé », que cultiva Théot elle-même, comme nous le verrons plus bas³⁹. La présence de cette œuvre parmi ses biens peut être vue non seulement comme une réminiscence de l’influence qu’exerça, à un moment, l’abbé Grisel, mais également comme une preuve de l’hybridité d’un discours religieux qui se nourrissait, dans le même temps, du jansénisme et de la mystique réformée. Poiré établissait des comparaisons entre Ève et la Vierge, une « seconde

³⁷ Michel de CERTEAU, « Mysticisme », *Encyclopædia Universalis*, t. 11, 1971, p. 525.

³⁸ GUILLAUME POSTEL, *Les très merveilleuses victoires des femmes du nouveau monde*, Paris, J. Ruelle, 1553 ; il est précisé dans l’ouvrage que Guillaume Postel était originaire de Barenton, localité natale de Théot, ce qui put attirer son attention et l’inciter à retrouver les traces de sa pensée. Voir Yvonne PETRY, *Gender, Kabbalah, and the Reformation: The Mystical Theology of Guillaume Postel (1510-1581)*, Leyde, Brill, 2004.

³⁹ Michel de CERTEAU, *La fable mystique, XVI^e-XVII^e siècles*, t. 1, Paris, Gallimard, 1982, p. 277-239.

Ève » qui « s'appelle proprement la Mère de la vie, et elle est diversifiée des prémices de la vie immortelle qu'elle a causés à tous les vivants »⁴⁰. On retrouve cette même comparaison dans l'hymne chantée à Paris le 8 décembre, fête de l'Immaculée Conception, et présente dans le bréviaire de Paris : « Ève criminelle avait produit une race coupable et condamnée à la mort : une nouvelle Ève nous est donnée, pour détruire la mort et le péché par le fruit sacré qui sortira d'elle⁴¹. » Dans cette image, on peut aussi percevoir une interprétation figuriste dans laquelle la nouvelle Ève est la Vierge (ou l'Église) et le nouvel Adam est Jésus-Christ. Face à l'association négative d'Ève au péché originel, l'image de la nouvelle Ève revalorisait le rôle de la femme dans la société. François Joubert⁴², disciple de l'abbé d'Étemare, écrivit :

Pour inviter Israël au retour, Jérémie lui annonce [...] que la femme par excellence, la nouvelle Eve, la vraie mère des vivants, environnera l'homme, c'est-à-dire le nouvel Adam, l'image véritable, substantielle et personnelle du Dieu vivant. Cette femme bienheureuse environnera cet homme. Elle en sera établie la maîtresse. Elle l'aura en sa disposition ; et bien loin d'être dominée par l'homme et d'être sous son joug, comme l'ancienne Ève, ce sera au contraire elle qui dominera l'homme⁴³.

Finalement, Théot combina ces deux puissantes images avec celle d'une « très humble servante du Seigneur » qui reflétait sa propre vie quotidienne en tant que domestique. Cette modestie était nécessaire pour aspirer à la sainteté, mais aussi un instrument pour légitimer la prise de parole de « celle que Dieu a[vait] destinée depuis le commencement du monde pour écraser la tête du Serpent et pour mettre toutes les

⁴⁰ François POIRE, *La triple couronne de la bien-heureuse Vierge mère de Dieu*, Paris, Sébastien et Gabriel Cramoisy, [1630] 1643, p. 457.

⁴¹ *Bréviaire de Paris, traduit en français, Hyver*, 1^{re} partie, Paris, Libraires associés pour les usages du diocèse, 1742, p. 355. Sur le bréviaire, voir Xavier BISARO, *Une nation de fidèles. L'Église et la liturgie parisienne au XVIII^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2006.

⁴² Catherine MAIRE, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le Jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1998, p. 118.

⁴³ François JOUBERT, *Concordance et explication des principales prophéties de Jérémie, d'Ézéchiel et de Daniel, qui ont rapport à la captivité de Babylone*, Paris, 1745, p. 112 (je souligne).

nations en liberté »⁴⁴. Le contraste entre le destin qu'avait choisi Dieu pour elle et sa condition de faible femme constitue un oxymoron, cher aux mystiques, qui lui permettait de justifier sa capacité d'agir et d'articuler sa propre voix dans un monde hostile.

Entre l'effroi et l'espoir

Dans le sillage de Georges Lefebvre, Michel Vovelle a défini une séquence émotionnelle de la Révolution qui va de la Grande Peur à l'espoir suscité par la Fédération⁴⁵. Cependant, plutôt que se succéder, les deux émotions semblent plutôt se combiner chez les protagonistes durant toute la Révolution française, au gré des événements⁴⁶. Il paraît pertinent d'ouvrir la grande fresque de la Révolution française sur l'enthousiasme qui parcourut le pays au printemps 1789. L'ouverture des États généraux fut perçue comme le début des temps heureux où le « bon peuple » allait enfin être entendu⁴⁷. Comme l'a écrit Albert Mathiez, « au début de 89, il semble que les Français, en proie à un fébrile enthousiasme, vivent dans l'attente d'un miracle qui va changer la face de la terre⁴⁸ ». Après la prise de la Bastille, l'enthousiasme vira à l'euphorie. Les événements se succédaient à une telle rapidité que le temps de l'histoire

⁴⁴ AN, F⁷ 4775²⁷.

⁴⁵ Michel VOVELLE, *La découverte de la politique. Géopolitique de la Révolution française*, Paris, La Découverte, 1993, p. 29-44 et Georges LEFEBVRE, *La Grande Peur de 1789. Suivi de Les foules révolutionnaires*, Paris, Armand Colin, 1988. Pour un bilan sur l'histoire des émotions, voir Quentin DELUERMOZ *et al.*, « Écrire l'histoire des émotions : de l'objet à la catégorie d'analyse », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 47, 2013.

⁴⁶ Haim BURSTIN, *Révolutionnaires. Pour une anthropologie politique de la Révolution française*, Paris, Vendémiaire, 2013, p. 17 et 391-394 ; Sophie WAHNICH, *Les émotions, la Révolution française et le présent. Exercices pratiques de conscience historique*, Paris, CNRS Éditions, 2009.

⁴⁷ Philippe GRATEAU, *Les Cahiers de doléances. Une relecture culturelle*, Rennes, PUR, 2001, p. 168-176.

⁴⁸ Albert MATHIEZ, *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 1904.

paraissait s'accélérer en même temps que l'avenir semblait plus proche, ce qui raviva les attentes messianiques d'une partie de la population ⁴⁹.

L'engagement révolutionnaire d'une partie du clergé s'explique, notamment, par l'enthousiasme mystique qu'avait engendré la Révolution. Certains ecclésiastiques interprétèrent les événements révolutionnaires comme des signes de l'avènement prochain du royaume du Christ tout en y projetant leurs désirs présents, leurs conceptions de l'ordre et de la justice, l'idée même de bonheur ⁵⁰. Face à l'instabilité du changement politique, le modèle fourni par la religion catholique, fortement ancré dans la société française, se révéla être un cadre interprétatif très efficace, souple et flexible, « qui permettait, quand le besoin s'en faisait sentir, de consacrer ou de solenniser un événement. L'enthousiasme quasi mystique des premiers jours de la Révolution s'était communément exprimé dans un langage religieux, fortement inspiré du rituel et de la langue catholique ⁵¹ ».

Ce n'est pas un hasard si Paris, capitale politique, culturelle et économique, devint aussi une capitale prophétique. C'est là que se mirent en place les événements d'où se dégagait la sensation d'une accélération qui semblait indiquer l'approche de la fin des temps. C'est là que se fondèrent une légitimité nouvelle, un temps nouveau, un homme

⁴⁹ Reinhart KOSELLECK, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. par J. et M.-C. HOOK, Paris, Éd. de l'EHESS, [1979] 1990 ; *Id.*, *Aceleración...*, *op. cit.* ; Alexandre ESCUDIER, « 'Temporalisation' et modernité politique : penser avec Koselleck », *Annales HSS*, 64-6, 2009, p. 1269-1301, ici p. 1291. Pour une réflexion sur l'impact des événements, voir Timothy TACKETT, *La Révolution, l'Église, la France. Le serment de 1791*, trad. par A. Spiess, Paris, Éd. du Cerf, [1985] 1986.

⁵⁰ Rita HERMON-BELOT, « God's Will in History: The Abbé Grégoire, the Revolution and the Jews », in K. A. KOTTMAN (dir.), *Millenarism and Messianism in Early Modern European Culture*, t. 2, *Catholic Millenarianism: From Savonarola to the Abbé Grégoire*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 2001, p. 91-100.

⁵¹ T. TACKETT, *La Révolution, l'Église, la France...*, *op. cit.*, p. 25. Sur cet enthousiasme mystique, voir aussi Albert MATHIEZ, « Catherine Théot et le mysticisme chrétien révolutionnaire », *La Révolution française*, 40, 1901, p. 481-518 ; Renzo DE FELICE, *Note e ricerche sugli « Illuminati » e il misticismo rivoluzionario (1789-1800)*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1960 ; Clarke GARRETT, *Respectable Folly: Millenarians and the French Revolution in France and in England*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1975 ; Marina CAFFIERO, *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in rivoluzione*, Gênes, Marietti, 1991.

nouveau. C'est dans ce Paris en ébullition que se rendit le groupe prophétique lyonnais des frères Bonjour pour enfanter le nouveau messie Élie. Ce groupe convulsionnaire interpréta la Révolution comme l'Apocalypse qui amènerait le règne du Christ, ce qui conduisit une partie du groupe à un engagement ultrajacobin et républicain ⁵². Ce Paris effervescent accueillit une autre prophétesse, Suzette Labrousse, qui entra dans le cercle illuministe de la duchesse de Bourbon et tenta d'obtenir, auprès de l'Assemblée nationale et des évêques français, l'autorisation d'aller à Rome pour convaincre le pape du bonheur de la Révolution ⁵³. Le cas de cette prophétesse est particulièrement intéressant en ce qu'il illustre l'interprétation millénariste d'une partie du clergé constitutionnel. Ainsi, Labrousse bénéficia des soutiens de dom Gerle, prêtre cartusien qui fut député de la constituante (il abjura la prêtrise fin 1793), de Pierre Pontard, évêque de Dordogne et éditeur du *Journal prophétique*, de Jean-Baptiste Miroudot, évêque auxiliaire de Paris, et de trois autres évêques ⁵⁴.

La Révolution ne fit donc pas disparaître ce Paris merveilleux, bien au contraire. Dans ses rues, en plus de la mère de Dieu, du nouveau messie ou de la prophétesse Labrousse, circulaient d'autres personnages comme la veuve Delormoy, une nécromancienne, ou Marie-Anne Adélaïde Lenormand, diseuse de bonne aventure de Talleyrand, de Germaine de Staël ou de la future impératrice Joséphine de Beauharnais ⁵⁵. Ainsi, au-delà du millénarisme des ecclésiastiques et des intellectuels, se dessinait un messianisme à forte composante populaire qui tentait d'interpréter les événements révolutionnaires selon une logique du merveilleux et qui faisait appel à un discours religieux hybride entre celui de la Révolution et celui de l'Église ⁵⁶.

Au moment de la Révolution française, Théot, qui avait été libérée de la Salpêtrière en 1782, disposait de nouveau d'un cercle prophétique très actif, refondé

⁵² J.-P. CHANTIN, *Les amis de l'œuvre de la Vérité...*, *op. cit.*, p. 41-43.

⁵³ C. GARRETT, *Respectable Folly...*, *op. cit.*

⁵⁴ Eugène de RICHEMONT (éd.), *Correspondance secrète de l'abbé de Salamon chargé des affaires du Saint-Siège pendant la Révolution, avec le cardinal de Zelada (1791-1792)*, Paris, Plon, Nourrit et Cie, 1898, p. 363-364.

⁵⁵ AN, W47 n° 3105 ; voir Nicole EDELMAN, *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France, 1785-1914*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 48-49.

⁵⁶ R. HERMON-BELOT, « God's Will in History... », art. cit. ; C. MAIRE, « Le figurisme... », art. cit. ; *Id.*, « Les jansénistes... », art. cit.

grâce à la veuve Godefroi et installé rue des Rosiers. En 1790, tout comme d'autres convulsionnaires célèbres du XVIII^e siècle, elle commença à tenir un journal de ses révélations, qu'elle allait poursuivre jusqu'en 1791. Le texte constitue un bel exemple de la perception providentielle de la Révolution et des dynamiques d'accélération et de mise à jour de la parousie. Après une année intense, marquée par l'approbation de la Constitution civile du clergé et la fête de la Fédération, Théot dit, le 30 juillet 1790, « nous étions encore très loin » et elle tranquillise ses fidèles. Il fallait encore attendre :

Il faut pourtant qu'il y ait encore des Révolutions quelque temps sur la terre ; car ceci est dans les décrets de Dieu mon père. Notre seigneur sait ce qui nous est utile, il sait dans quel temps il doit nous l'accorder, il y a bien des choses qui pourraient servir à notre salut, mais elles ne nous ont pas été données dans le temps parce qu'elles nous auraient été inutiles et nous n'en aurions pas profité. C'est pourquoi il a plu à Dieu de différer⁵⁷.

L'interprétation providentielle de la Révolution n'implique pas forcément sa condamnation ni sa défense, mais suppose d'en expliquer les événements comme le résultat d'un dessein divin. Bien évidemment, elle entraîne un jugement moral sur la Révolution, une assimilation de ses propres désirs à ceux de Dieu. Ainsi, Joseph de Maistre a pu voir dans la Révolution française un châtement divin en même temps que Labrousse considérait la Révolution comme un heureux stade antérieur à l'établissement du règne de Dieu. Entre le pessimisme maistrien et l'optimisme du mysticisme révolutionnaire se situaient les interprétations jansénistes⁵⁸ et les prophéties de Théot. Pour cette dernière, la Révolution donnait le signe de la fin des temps. Pour la mère de Dieu, « nous avons tous été, nous et nos pères sous le règne de l'Antéchrist jusqu'à présent, c'est-à-dire de l'erreur et du péché » et le proche retour du Sauveur n'est que « le rétablissement de la terre dans son premier degré de beauté et de félicité pendant lequel Adam l'a habitée avant sa chute qu'il mérita »⁵⁹.

On voit bien dans le journal de Théot les liens entre la rapide succession des événements et l'imminence de la parousie. Néanmoins, du fait que le moment exact de son avènement demeurât inconnu, ce rapport n'était pas toujours ressenti de façon

⁵⁷ AN, T 604, Papiers Chaumette, Dossier Théot.

⁵⁸ C. MAIRE, « Les jansénistes... », art. cit., p. 23.

⁵⁹ AN, F⁷ 4775²⁷.

positive. Dans chacune de ses révélations, Théot tentait de tranquilliser ses fidèles. Le 23 mars 1791, elle affirma qu'« il ne fa[llait] point s'inquiéter des événements qui se prépar[ai]ent sur la terre parce que le temps n'[était] pas encore venu ». Un mois après, le 15 avril, Théot essaya de nouveau de rassurer ses fidèles : « il est inutile de s'inquiéter de ces événements qui se préparent sur la terre »⁶⁰.

Il ne semble pas exister de corrélation entre la date de la révélation et des événements précis de la Révolution française. C'est plutôt l'extraordinaire succession des événements qui bouleversent la France entre 1789 et 1791 qui provoqua cette sensation d'inquiétude eschatologique qu'exprimait Théot dans ses prédictions. Elle répéta ses appels à la tranquillité le 18 mai et le 10 juin 1791 : « il ne faut pourtant pas que les hommes se tourmentent l'esprit au sujet des événements qui se préparent sur la terre ». L'anxiété croissante de ses fidèles pour connaître la date de la parousie l'amena à s'exprimer sur ce point le 9 octobre 1791 : « il est inutile d'attendre que nous prescrivions le temps de ce jour, il nous a été donné de l'annoncer, mais il ne nous a pas été donné de le fixer »⁶¹. À la dernière entrée de son journal, le 9 novembre 1791, Théot rappela le psaume 59, la persécution de David et de la véritable religion :

*Nous n'avons rien à ordonner que d'exhorter les hommes à la patience et à la persévérance ; car il est inutile de s'impatienter contre ses ouvrières d'iniquité ; ne faut-il pas que toutes ces choses arrivent car nous vous disons que dans tous les siècles il y eut des persécuteurs et des séducteurs ; ainsi donc ne vous impatientez pas contre ces ouvriers d'iniquité car le temps viendra et il va venir [...]. Il faut pourtant se ressouvenir mes chers frères que mille ans sont comme un jour et un jour est comme mille ans devant le seigneur et aux yeux de Dieu*⁶².

Mais qui étaient, pour Théot, ces « ouvriers d'iniquité » ? Le psaume parle de la confiance de David en Dieu malgré les triomphes des ennemis de la religion. Dans une lettre, écrite entre le printemps et l'été 1792, la mère de Dieu offrit la solution en appelant ainsi ceux qui étaient restés fidèles à l'ancienne discipline religieuse et

⁶⁰ AN, T 604, Papiers Chaumette.

⁶¹ AN, T 604, Papiers Chaumette.

⁶² AN, T 604, Papiers Chaumette.

n'attendaient pas l'avènement du véritable évangile ⁶³. Dans le conflit religieux que déclencha la Révolution, Théot ne prit position pour aucune des sacralités en concurrence ; ni pour l'Église constitutionnelle ni pour la réfractaire ni, plus tard, pour l'athéisme hébertiste ni, enfin, pour le déisme robespierriste. Elle proposait son propre projet religieux, auquel la Révolution devait se soumettre.

De fait, durant le printemps et l'été 1792, elle se mit à écrire aux membres de l'Assemblée législative ainsi qu'à différentes personnalités pour essayer de les convaincre de son message. Parmi les documents conservés, se trouvent sept minutes de missives qui ressemblent plutôt à des modèles de lettres qui auraient pu avoir plusieurs destinataires inconnus ⁶⁴. Théot continuait ainsi la longue tradition des prophétesses qui s'approchaient du pouvoir politique afin de le soumettre à leur volonté. Les institutions nées de la Révolution ne vont pas être une exception. On a connaissance de cas plus célèbres, comme la demande de Labrousse à l'Assemblée constituante, celle que formula la femme Bouche à Napoléon ou encore celle que la visionnaire espagnole Rosa María de Jesús adressa aux cortès de Cadix en 1811 ⁶⁵.

Face au désarroi que provoquent la déclaration de guerre à la Prusse et les premières opérations militaires aux Pays-Bas, Théot promet pour la première fois l'immortalité quand elle demande à l'Assemblée :

demander à Dieu de nous faire la grâce de nous accorder la couronne d'immortalité, nous y sommes tous intéressés les militaires tous comme le peuple, et le plus promptement qu'il sera possible parce que cela presse, et faire faire un mandement qui soit signé par l'assemblée et par le Roi et par Monsieur l'évêque de Paris et par la municipalité afin

⁶³ AN, T 604, Papiers Chaumette.

⁶⁴ Il reste la question polémique de la vraisemblance de la lettre écrite par Théot au « fils de l'Être suprême », Robespierre. Cette missive, qui a disparu, était probablement un faux destiné à discréditer Robespierre. Voir Joachim VILATE, *Les mystères de la mère de Dieu, dévoilés. Troisième volume des causes secrètes de la Révolution du 9 au 10 Thermidor*, Paris, 1794-1795, p. 57.

⁶⁵ C. GARRETT, *Respectable Folly...*, *op. cit.*, et Francisco Javier RAMÓN SOLANS, « Milagros, visiones apocalípticas y profecías. Una lectura sobrenatural de la Guerra de la Independencia », *Ayer. Revista de historia contemporánea*, 96-4, 2014, p. 83-104. Sur la femme Bouche, voir AN, F⁷ 6971, dossier 12785.

d'engager tous les peuples et les militaires à prier à invoquer le Seigneur de nous accorder la paix et nous faire triompher des ennemis de notre salut ⁶⁶.

Théot ne se limita pas à tenter de convaincre les députés, mais elle les somma de prendre quelques mesures. D'abord, elle exigeait que « la religion ancienne [fût] abolie » pour « avoir une discipline nouvelle ». C'est pour cette raison qu'elle demanda à l'Assemblée nationale « d'empêcher les évêques et les prêtres de tenir assemblée pour suivre leur ancien système parce qu'ils [étaient] pernicieux pour le Salut, parce qu'ils [allaient] rallumer le feu de la persécution et [qu'ils n'étaient] point sûrs de conserver leur vie à moins qu'ils ne se soumett[assent] à recevoir la religion et l'évangile du Règne de Dieu ». De plus, elle exigea d'être reçue dans l'église Notre-Dame, centre renouvelé de la sacralité politique. À la différence des exemples de Labrousse et Rosa María de Jesús, Théot articulait ses revendications en conjuguant l'image de l'humble servante de Dieu avec celle plus puissante et confiante de la mère de Dieu : « il n'y a que moi qui peux mettre la paix dans tout le royaume parce que j'ai reçu l'autorité de Dieu, je suis reçue de Dieu l'interprète de sa parole qui est son verbe qui s'est engendré en moi pour se faire connaître aux hommes » ⁶⁷.

Malgré son refus du clergé, Théot restait très sensible aux cadres dévotionnels traditionnels. Ainsi, les références faites à la Vierge sont très fréquentes durant ses diverses lectures de prières. Avant tout, Théot, comme une bonne partie des Parisiens, était très attachée à l'image de sainte Geneviève. Juste avant la Révolution française, sa dévotion était encore très populaire, comme le montre Mercier avec sa description du « petit peuple » et élites faisant appel à la châsse de la sainte aux moments difficiles ⁶⁸. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que le peuple parisien ait célébré la prise de la Bastille avec un *Te Deum* dans son église et à ce que ses reliques aient été exposées le 18 juillet 1789 ⁶⁹.

⁶⁶ AN, T 604, Papiers Chaumette.

⁶⁷ AN, T 604, Papiers Chaumette.

⁶⁸ L. S. MERCIER, *Tableau de Paris...*, *op. cit.*, p. 257-262. Sur la dévotion à l'époque moderne, voir Moshe SLUHOVSKY, *Patroness of Paris: Rituals of Devotion in Early Modern France*, Leyde, Brill, 1998.

⁶⁹ Stéphane BACIOCCHI et Dominique JULIA, « Reliques et Révolution française (1789-1804) », in P. BOUTRY, P. A. FABRE et D. JULIA (dir.), *Reliques modernes. Cultes et usages*

Après la mort de Mirabeau le 2 avril 1791, l'église Sainte-Geneviève devint un temple qui accueillit les dépouilles des grands hommes de la patrie. Parmi d'autres, Jean-Sylvain Bailly, maire de la capitale, et Jean-François Lambert, membre du Comité de mendicité de la Constituante, s'insurgèrent contre une mesure qui mettait fin aux pèlerinages et aux cérémonies autour de la patronne de Paris. Le 14 août 1792, la transformation de l'église en temple de la nation et le transfert des reliques de la sainte à Saint-Étienne-du-Mont, malgré les nombreuses protestations, constituèrent un tournant décisif. Dans la flambée déchristianisatrice de l'automne 1793, la châsse fut démantelée et les reliques brûlées publiquement en place de Grève le 3 décembre, comme châtiment symbolique pour avoir promu la contre-révolution ⁷⁰.

On peut imaginer l'effroi que toutes ces vicissitudes purent causer au sein d'une partie de la population qui, quelques mois auparavant, avait montré une confiance aveugle en ses vertus miraculeuses. Théot avait été si frappée par les changements produits dans ce temple, devenu Panthéon des héros de la Patrie lors de la Révolution, qu'elle le désigne comme le lieu du commencement du Règne de Jésus :

Marie à son établissement écrasera la tête du Serpent, elle ne peut point faire cette œuvre qu'elle ne soit connue, reçue et établie dans la maison de droit près la nouvelle Sainte Geneviève [;] que Dieu lui a destiné cette maison dès que l'on a posé les premières pierres et que l'église nouvelle de Sainte Geneviève sera sa maison de prière jusqu'à ce que Dieu vienne dans son Règne. Cette église n'a point été destinée pour les morts, parce qu'un homme mort n'est plus utile à rien puisque Dieu veut que l'on prie pour lui ⁷¹.

Finalement, elle promettait l'apparition du véritable évangile, « un petit livre qui n'est connu que de la servante du seigneur » et qui « ne va paraître qu'à la fin des temps avec la religion de Jésus-Christ pour lui engendrer des enfants pour l'immortalité ». Dans cette doctrine ultrafiguriste, l'évangile existant n'était que la préfiguration du véritable

chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions, Paris, Éd. de l'EHESS, 2009, p. 483-585, ici p. 484-486 ; Haim BURSTIN, *Une Révolution à l'œuvre. Le faubourg Saint-Marcel (1789-1794)*, Paris, Champ Vallon, 2010, p. 64-67.

⁷⁰ *Ibid*, p. 219-222 et M. SLUHOVSKY, *Patroness of Paris...*, *op. cit.*, p. 203-208.

⁷¹ AN, T 604, Papiers Chaumette.

évangile qui, dès son arrivée, produirait la conversion de tout le monde ⁷². Il convient aussi de retenir que, dans les sociétés semi-illettrées, les textes étaient encore investis de pouvoirs magiques, d'une sacralité qui nous rappelle l'importance et le pouvoir de la parole écrite ⁷³. En outre, la mère de Dieu ne savait pas écrire mais pouvait lire des textes complexes ⁷⁴. Toutefois, aussi bien devant ses fidèles que lors des interrogatoires, Théot se présentait volontairement comme totalement analphabète ⁷⁵. Loin de constituer un handicap, l'ignorance renvoyait à la figure mystique de « l'illettré éclairé ». C'était l'image d'un savoir populaire, humble, plus proche de Dieu et de ses fidèles, et qui défiait le monopole ecclésiastique du savoir divin ⁷⁶. La transcription des prophéties de Théot par Hastain renvoie à l'« écriture déléguée », un phénomène très répandu dans les sociétés semi-analphabètes, une médiation savante qui non seulement jette des ponts entre la culture orale et l'écrit, mais tisse également des réseaux de solidarité autour de ceux qui maîtrisent la parole écrite ⁷⁷.

Les activités du groupe de Théot attirèrent l'attention de la commune de Paris qui, le 15 janvier 1793, envoya la police afin d'en interroger les membres et de confisquer les documents jugés suspects, qui furent ensuite transmis à Chaumette. Ce dernier convoqua Théot à la mairie pour qu'elle donnât des explications mais, n'ayant pu la recevoir, il lui demanda de lui faire parvenir un précis de sa pensée. En réponse, Théot envoya en mai et juin 1793 deux textes transcrits par Hastain, le « Précis des sentiments et de la religion de la citoyenne Catherine Theo » et le « De Bestia », qui se fondaient sur certains écrits vétérotestamentaires comme Osée et Isaïe et sur l'Apocalypse de saint Jean et révélaient l'influence des querelles ecclésiastiques du XVIII^e siècle.

⁷² AN, T 604, Papiers Chaumette.

⁷³ Martyn LYONS, *The Writing Culture of Ordinary People in Europe, c. 1860-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 3.

⁷⁴ Son neveu, l'ex-prêtre Raphael Théot, affirme qu'elle lisait les vies de Catherine de Sienne et de Thérèse d'Avila. AN, F⁷ 4775²⁷.

⁷⁵ AN, F⁷ 4775²⁷.

⁷⁶ M. de CERTEAU, *La fable mystique...*, *op. cit.*, p. 280.

⁷⁷ Irene MURILLO ACED, « Escribir para otros, comprometerse con otros. La figura del escribiente delegado en el Aragón de guerra y posguerra », in P. SALOMÓN, G. ALARES et P. RÚJULA (dir.), *Historia, pasado y memoria en el mundo contemporáneo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 2014, p. 417-427.

Théot allait plus avant dans la doctrine figuriste déjà présente lors des interrogatoires de la Bastille : « tout ce qui est écrit dans les saintes écritures n'est que la figure de ce qui va arriver ». Ainsi, par exemple, « Moïse délivrant le peuple de Dieu de la tyrannie du Pharaon [...], figure le Sauveur du monde délivrant la race humaine de la tyrannie ». Les révélations de Théot ne se contentaient pas de reproduire le schème figuriste mais elles en repoussaient les limites pour devenir ultrafiguristes. Considérant que ce qui était narré dans la Bible n'était pas réel, mais une préfiguration de l'avenir, elle en venait à nier l'existence passée de Moïse, de la Vierge ou de Jésus, en même temps qu'elle promettait leur arrivée :

*Appuyez-vous donc sur cette vérité que le passé n'est que la figure de l'avenir ; en conséquence croyez qu'il n'y a point eu réellement ni de Moïse, ni de Salomon, ni de Marie, ni d'apparition du Sauveur, ni d'apôtres, ni d'évangile, ni de règne de Dieu ; mais que la réalité venant à paraître, nous allons réellement avoir au milieu de nous ce même règne de Dieu et de la vérité, l'évangile dans sa pureté ; vous aurez en même temps et successivement Moïse, Salomon, tous les prophètes, les apôtres, la mère du Sauveur et le Sauveur lui-même*⁷⁸.

Catherine Théot continuait à exprimer sa méfiance à l'égard de tout le clergé, « le réfractaire comme le non réfractaire, le prétendu orthodoxe comme le prétendu hérétique. Le Protestant comme le Romain, etc. sont plus ou moins affectés et enveloppés dans les épaisses ténèbres spirituelles dont la terre a été couverte jusqu'à nos jours. » Son propos était marqué par un discours anti-romain, héritier des affrontements jansénistes : « aucune des Églises du monde n'a pu, ni dû s'arroger des divines qualités d'universelle et infaillible » et Rome « est devenue l'organe de Satan auquel elle s'est prostituée »⁷⁹. La popularité de Théot profita de l'ambiance de doute et d'incertitude produite par la crise du serment constitutionnel, et son cercle fit converger un anticléricalisme populaire, provoqué par la répression du jansénisme, et la lassitude des fidèles face aux tensions produites par la politique religieuse de la Révolution.

Victime de la répression ecclésiastique, Théot combattait l'image du « Dieu des vengeances » dépeinte par l'Église romaine. Elle considérait comme absurde l'idée

⁷⁸ AN, F⁷ 4775²⁷.

⁷⁹ AN, F⁷ 4775²⁷.

selon laquelle Dieu frapperait la terre d'anathème à l'exception d'un petit nombre d'élus pris dans l'Église romaine, puisqu'en faisant cela, il ne sauverait que 4 % de la population de Paris. La mère de Dieu invitait ses fidèles à ne pas voir « Dieu comme méchant, vindicatif » : « [il] vient à nous avec des sentiments de Paix, il vient délivrer les pauvres de l'oppression les mains pleines de Saintes Écritures ». Le Dieu de Théot est un Dieu de pardon : « toute la race humaine serait sauvée sans en excepter même un avorton » ; la seule différence est que « tous ne le seront pas à la fois ; il appartient aux élus d'être sauvés les premiers »⁸⁰. Ce cercle de fidèles qui se réunit autour de Théot devient, de la même façon que dans la théorie de l'abbé d'Étemare, une « figure du petit nombre des juifs convertis au temps du Christ » qui « fait l'âme de l'Église pendant les temps d'obscurcissement⁸¹ ».

À travers le succès de Théot, on peut lire le besoin de réconfort d'une population qui avait vu disparaître ses repères sacrés. Après les querelles religieuses du XVIII^e siècle, le rôle du clergé avait déjà été remis en question par une fraction de la population. Néanmoins, cela n'impliquait pas nécessairement un détachement envers les rituels, les pratiques dévotionnelles et les symboles religieux. L'interdiction des cérémonies religieuses ainsi que la flambée iconoclaste effrayèrent une partie des Parisiens. Le cercle de Théot était en même temps une réponse à cette angoisse et la preuve de la continuité d'une religiosité populaire qui traversait la Révolution et lui survivrait.

Finalement, les prophéties du « Précis des sentiments » sont émancipatoires et antihiérarchiques, le Sauveur « vient délivrer les pauvres de l'oppression » :

ses voies se préparent par la destruction de toute puissance et principauté sur la terre, en abaissant les montagnes et relevant les vallées (le peuple) en faisant tomber les étoiles du ciel (les grands) en ébranlant les vertus des cieus (les trônes chancelants) et la grande Babylone (Rome) qui a enivré tous les Rois de la terre du vin de sa prostitution (ses idolâtries, sa cruauté et ses superstitions) va être traitée, comme elle nous a traités, et Satan et la bête précipités dans l'étang de feu et leurs armées dévouées à la mort⁸².

⁸⁰ AN, F⁷ 4775²⁷.

⁸¹ C. MAIRE, « Les jansénistes... », art. cit., p. 13.

⁸² AN, F⁷ 4775²⁷.

S'il parle de l'Antéchrist et de l'Apocalypse, le « De Bestia » est en réalité un traité contre l'ordre établi de l'Ancien Régime. L'Antéchrist devient l'image des maux de l'époque. En premier lieu, c'est un plaidoyer contre le monopole de la raison, une résistance aux autorités religieuses et médicales qui persistent à la considérer comme folle et insensée. La Bête persuade « ses sectateurs que ses blasphèmes ne sont point des blasphèmes, que sa lumière est la vraie lumière quoiqu'elle ne soit que ténèbres, amertume et folie (Isaïe 5, 20-21) et qu'il n'y a d'hommes censés et spirituels dans le monde que ceux qui approuvent ses sentiments, sa philosophie et ses lois ⁸³ ».

Selon Théot, la société était contrôlée par des membres de cette secte de la « Bête », « la séduction [était] presque générale » et « les emplois, les dignités [n'étaient] que pour eux ». Rejetant un pouvoir jugé insatisfaisant, ils regardaient avec dédain ceux qu'ils ne comptaient pas parmi les leurs, les considéraient comme des êtres « sans conséquence », des enfants « sans discernement et sans lumière » qui ne méritaient pas leur attention. Ces ennemis de la religion et de la vertu ne se trouvaient pas parmi le peuple mais dans « des hôtels et des châteaux », « des rois, des princes, même des gens d'église du premier rang, etc. ([Apocalypse] ch. 13 v.16) se croyaient honorés de présider ou d'assister à ces ténébreuses et profanes assemblées ». La mère de Dieu raconta même qu'elle avait été invitée à faire partie d'une de ces assemblées, dépeinte comme :

une Société d'amis que la seule vue d'être bien unis, a réuni ensemble, qui s'amuse honnêtement à des plaisirs honnêtes et permis ; que chacun contribue suivant ses facultés aux dépenses que ces plaisirs entraînent nécessairement ; Mais ce qui m'a fait peine c'est qu'on n'a pas voulu me dire quelles étaient les pratiques, les lois et le secret de la Société ⁸⁴.

Catherine Théot paraît décrire les restes de la société mystique qu'elle avait trouvés à Petit-Bourg après l'emprisonnement de la duchesse de Bourbon en avril 1793. Elle en a visité deux fois le château, une fois avant août 1793 et l'autre après, à la fin de ce même mois. À cette seconde occasion, elle rencontra le philosophe Louis-Claude Saint-Martin qui se montra sceptique sur « sa doctrine sur sa mission, sur le nouvel évangile, sur le

⁸³ AN, F⁷ 4775²⁷.

⁸⁴ AN, F⁷ 4775²⁷.

règne non commencé, sur la nullité du passé, sur la non-mortalité, etc. toutes choses que ses disciples adoptaient avec le plus grand enthousiasme ⁸⁵ ».

Être immortel dans le Paris révolutionnaire

Une centaine de fidèles furent arrêtés avec Théot le 27 floréal an II et interrogés, mais leur nombre était certainement plus élevé. Des calculs plus optimistes dénombrent jusqu'à 3 000 ou 4 000 adeptes dans la région parisienne ⁸⁶. Parmi eux, on trouve des domestiques, de petits commerçants et des vendeurs, et en majorité des femmes et des personnes âgées, issues des milieux populaires de Paris et des alentours : les exclus des archétypes d'une révolution masculine, héroïque et jeune.

Témoignant de la façon dont s'est répandue sa popularité et des bases sur lesquelles s'est forgé son charisme, les divers interrogatoires permettent de saisir l'extraordinaire réputation dont jouissait Théot parmi ses fidèles. Ces derniers s'accordèrent à signaler que le principal motif qui les avait conduits à assister à ses réunions était le réconfort qu'elle leur apportait. Jeanne Renard, domestique de la comtesse Debar, dit que « c'était une femme qui consolait beaucoup lorsque l'on était dans la peine ⁸⁷ ». Le limonadier Alexis Garin expliqua dans des termes semblables « qu'il lui avait entendu dire de si belles paroles de consolation en lui parlant de Dieu, qu'il en avait pleuré ⁸⁸ ».

Les mêmes interrogatoires rendent compte des raisons de ce besoin de consolation. Marie-Anne Landry, âgée de seize ans et demeurant à Choisy, s'était rendue auprès de la mère de Dieu avec d'autres femmes parce qu'elle avait entendu qu'en s'adressant à elle, « ses frères qui étaient à l'armée, ne mourraient pas ⁸⁹ ». La femme Tisderand,

⁸⁵ Louis-Claude de SAINT-MARTIN, *Mon portrait historique et philosophique (1789-1803)*, éd. par R. Amadou, Paris, R. Julliard, 1961, p. 220-221.

⁸⁶ Henri GREGOIRE, *Histoire des sectes religieuses qui, depuis le commencement du siècle dernier jusqu'à l'époque actuelle, sont nées, se sont modifiées, se sont éteintes dans les différentes contrées du globe*, Paris, Baudouin frères, 1828-1845, t. 2, p. 50. Voir Catherine MAIRE, « L'abbé Grégoire devant les prophétesses », *Rivista di storia del cristianesimo*, IV-2, 2007, p. 411-429.

⁸⁷ AN, F⁷ 4774 89, dossier 4.

⁸⁸ AN, F⁷ 4715, dossier 2.

⁸⁹ AN, F⁷ 4775²⁷.

également interrogée, expliqua qu'elle y était allée « environ 5 à 6 mois après que son mari fut parti pour les frontières, menée chez la femme Catherine par une autre femme nommée Gachet [...], que la dite Catherine lui [avait] dit que son mari ne mourrait pas à l'armée, qu'elle prierait Dieu pour lui »⁹⁰. Les femmes « s'y rend[ai]ent dans l'espoir de garantir de la mort leurs parents qui [étaient] à l'armée⁹¹ ». Lors de son interrogatoire, dom Gerle, qui était l'un des personnages importants du cercle de Théot et le promoteur des prophéties de Labrousse, raconta qu'il « a[vait] vu des gens qu'on lui a[vait] dit être de la campagne et [qu']il [était] venu des militaires avant de partir pour les armées »⁹². Même Vadier, dans son rapport à la Convention, fit allusion à cette dimension militaire :

Il en existe dans les départements et dans les armées : beaucoup de militaires, avant de partir, ont été initiés aux mystères de la prétendue mère de Dieu ; des familles entières y ont apporté leurs enfants nouveaux nés : tous y ont été attirés par le prestige de l'immortalité corporelle⁹³.

L'ancien boulanger Jean-Baptiste Delaroche fondait de grands espoirs quant à une reconnaissance de Théot par la Convention : « nous serions à la fin de la corruption des mœurs, [...] elle écraserait la tête du serpent, que nous ne mourrons plus, et [...] il n'y aurait plus de guerre⁹⁴ ». Dans leur rapport d'arrestation, les agents François Heron et Jérôme Sénart font état de la surprise suscitée par le cantique des adeptes de Théot : « que les armées du Serpent seront vaincues et l'on engage les soldats de la grande armée d'avoir du courage, que leur général était Dieu et qu'il ne fallait croire qu'en lui, ne se battre que pour lui⁹⁵ ». En fait, la mère de Dieu profita de cette image de

⁹⁰ AN, F⁷ 4775²⁷.

⁹¹ Dominique GODINEAU, *Citoyennes tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution française*, Paris, Perrin, [1988] 2004, p. 257. L'hypothèse est aussi signalée dans C. GARRETT, *Respectable Folly...*, *op. cit.*, p. 87.

⁹² AN, F⁷ 4775²⁷.

⁹³ Marc-Guillaume VADIER, *Rapport et projet de décret présentés à la Convention nationale, au nom des comités de sûreté générale et de salut public. Séance du 27 prairial, l'an II^e de la République française, une et indivisible*, Paris, Imprimerie nationale, s. d., p. 11.

⁹⁴ AN, F⁷ 4667.

⁹⁵ AN, F⁷ 4775²⁷.

l'Immaculée Conception réussissant à vaincre le péché originel (« le serpent ») pour promettre l'immortalité à ses fidèles. Interrogée sur la présence des militaires, Théot affirmait : « il en vient beaucoup, tant de ceux qui restent à Paris que de ceux qui partent à la guerre, et d'autres qui viennent de loin, [...] il en est même venu de cent lieues de Lyon ⁹⁶ ».

Ce besoin d'immortalité n'est qu'un des symptômes de l'angoisse produite par la guerre. Les armées de l'an II évoquent encore aujourd'hui une image mythique de participation populaire, d'instrument de défense des conquêtes sociales et d'élan révolutionnaire ⁹⁷. Néanmoins, la démocratisation et la réforme de l'armée, ainsi que l'intense propagande belliciste, n'entraînèrent pas la disparition de la peur de la guerre. La levée en masse ne fut pas aussi populaire qu'on a tendance à le penser. Les gens utilisaient de multiples stratégies pour échapper à la guerre (mariage, subornation, demande d'exemption pour incapacité ou problème de taille, voire la désertion). De plus, la possibilité de se faire remplacer (sauf pour la levée de l'été 1793) et la corruption (népotisme, trafic d'influences, etc.), à l'heure de tirer au sort les réquisitions, donnaient une image non solidaire de l'engagement militaire ⁹⁸.

Les soldats n'étaient pas les seuls à redouter la guerre. Leurs familles craignaient pour leur vie. Au-delà des raisons sentimentales, le départ d'un soldat pour le front menaçait le niveau de vie de sa famille. L'absence de son salaire mettait en danger la capacité du foyer à subvenir à ses besoins, au risque de le condamner à l'indigence. Consciente de cette difficile situation, la Convention accorda, le 26 novembre 1792, des secours aux familles des soldats. Néanmoins, les problèmes économiques rendirent

⁹⁶ AN, F⁷ 4775²⁷.

⁹⁷ Albert SOBOUL, *Les soldats de l'an II*, Paris, Club français du livre, 1959.

⁹⁸ Sur le mythe de l'armée de l'an II, voir Alan FORREST, « L'armée de l'an II : la levée en masse et la création d'un mythe républicain », *Annales historiques de la Révolution française*, 335, 2004, p. 111-130. Sur l'impopularité de la guerre, les résistances et les pratiques corrompues, voir *Id.*, *La Révolution française et les pauvres*, trad. par M.-A. Revellat, Paris, Perrin, [1981] 1986, p. 193-221 ; *Id.*, *Déserteurs et insoumis sous la Révolution et l'Empire*, trad. par M.-A. Revellat, Paris, Perrin, 1988, p. 56-91 ; Jean-Paul BERTAUD, *La Révolution armée. Les soldats-citoyens et la Révolution française*, Paris, Robert Laffont, 1979, p. 99-105 et 113-143 ; Sergio LUZZATTO, *L'autunno della rivoluzione. Lotta e cultura politica nella Francia del Terrore*, Turin, Einaudi, 1994, p. 151-163.

l'application de cette décision difficile : non seulement l'aide arriva tard, mais elle s'avéra insuffisante⁹⁹. Les vies fragiles des familles avec peu de ressources risquaient de le devenir d'autant plus du fait de la guerre.

Ces difficultés expliquent le grand écho qu'eut la prophétie de Théot sur la fin de la guerre et spécialement le signe de l'immortalité qu'elle donna après deux ou trois mois, et qui attira l'attention de la police : les sept baisers. Selon le rapport d'arrestation, le rituel consistait à embrasser la mère de Dieu en la baisant sept fois sur le front, les yeux, les joues et le menton pour renouveler les sept dons de Dieu. La pratique du baiser, fortement ritualisée et polysémique, renvoie dans ce contexte à une cérémonie de salutation. Le dossier d'arrestation précise que la quantité de baisers faisait référence aux sept dons divins. Fondée sur des textes bibliques comme le chapitre 14 de la Première Épître aux Corinthiens, l'idée de dons divins a une forte dimension prophétique : « recherchez la charité, aspirez aussi aux dons spirituels, surtout à celui de prophétie ». Quant au chiffre sept, sa dimension sacrée au sein de l'univers catholique est très liée à la tradition apocalyptique (les sept sceaux, les sept trompettes et les sept coupes, les sept têtes de la bête, les sept yeux de l'agneau, etc.) et il est chargé de fortes connotations magiques dans une grille d'interprétation symbolique traversant toutes les couches sociales. C'est précisément sur ce substrat catholique et populaire que les sept baisers ont acquis leur signification de symbole d'immortalité.

Dans les interrogatoires, les fidèles affirmèrent que le rituel des baisers avait commencé vers février ou mars 1794. Son origine pourrait faire écho à la renaissance des armées vendéennes et à leurs victoires durant le mois de février. En outre, et bien que, parmi les fidèles détenus, on ne trouve pas de victimes préalables de la persécution politique, l'engouement pour cette pratique pourrait être également lié à l'angoisse produite par les exécutions massives des hébertistes et des dantonistes à la fin mars et au début avril. À la Convention, la dernière manifestation publique de mécontentement survint le 12 décembre 1793 lorsque les mères, veuves et sœurs des détenus demandèrent la liberté de leurs êtres chers à la porte de l'assemblée¹⁰⁰.

⁹⁹ J.-P. BERTAUD, *La Révolution armée...*, *op. cit.*, p. 131.

¹⁰⁰ Micah ALPAUGH, *Non-Violence and the French Revolution: Political Demonstrations in Paris, 1787-1795*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 158.

La guerre *stricto sensu* ne fut donc pas la seule expérience qui conduisit la population à une situation limite. La violence politique vécue tout au long de la Révolution française produisit son lot de situations de stress et d'anxiété. Parmi les historiens qui se sont attachés à expliquer la Terreur, certains y ont vu un trait inhérent à la véritable nature de la Révolution, une réponse exceptionnelle à la situation de guerre, un symptôme de la radicalisation politique ; pour d'autres, il s'agissait d'une pratique qui n'était pas si exceptionnelle que cela une fois replacée dans son contexte historique ¹⁰¹. Néanmoins, l'historiographie a paradoxalement peu traité la perception de la Terreur telle qu'elle fut vécue par les victimes et les effets d'une telle violence sur les populations. Parmi les exceptions les plus remarquables, Anne Simonin a analysé la mort à la fois physique, civique et civile des exclus par le prisme de l'idéal de fraternité de la Convention montagnarde, tandis que William Reddy a considéré la Terreur comme une expression du régime émotionnel ouvert par la Révolution française, dans lequel politique et sentiments se mêlaient, faisant de la peur un instrument pour purger la République de ses ennemis ¹⁰². Plus récemment, Ronen Steinberg a abordé la question de l'interprétation que les contemporains firent de cette violence, de leur recours à des théories médico-philosophiques pour tenter de l'appréhender, une tentative qui serait à l'origine même de la théorie moderne du traumatisme ¹⁰³.

La violence politique engendra un espace public marqué par la délation, la vengeance et l'arbitraire ¹⁰⁴. Philippe Pinel, médecin des aliénés de Bicêtre durant la Révolution française, rappelait l'obsession de nombre de ses internés pour la guillotine.

¹⁰¹ Patrice GUENIFFEY, *La politique de la Terreur. Essai sur la violence révolutionnaire (1789-1794)*, Paris, Fayard, 2000 ; Sophie WAHNICH, *La Liberté ou la mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme*, Paris, La Fabrique, 2003 ; Jean-Clément MARTIN, *Violence et Révolution française. Essai sur la naissance d'un mythe national*, Paris, Éd. du Seuil, 2006.

¹⁰² Anne SIMONIN, *Le déshonneur dans la République. Une histoire de l'indignité, 1791-1958*, Paris, Grasset, 2008 et William M. REDDY, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

¹⁰³ Ronen STEINBERG, « Trauma and the Effect of Mass Violence in Revolutionary France: A Critical Inquiry », *Historical Reflections/Réflexions Historiques*, 41-3, 2015, p. 28-49 ; *Id.*, « Trauma before Trauma: Imagining the Effects of the Terror in the Revolutionary Era », in D. ANDRESS (dir.), *Experiencing the French Revolution*, Oxford, Voltaire Foundation, 2013, p. 177-199.

¹⁰⁴ J.-C. MARTIN, *Violence et Révolution française...*, *op. cit.*, p. 198.

Ainsi, par exemple, un ouvrier qui se permit de douter de l'exécution de Louis XVI en public apparut aux yeux de beaucoup de ses voisins comme anti-patriote. « Sur quelques indices vagues et quelques propos menaçants dont il exagère le danger », il se mit à développer des comportements paranoïaques et fut, nuit et jour, obsédé par l'idée qu'il allait mourir ¹⁰⁵. Quelques années plus tard, ces peurs dont parlait Pinel étaient toujours là. Ainsi, le médecin aliéniste Alexandre Brierre de Boismont décrivit deux types d'« aliénés » par la Révolution. D'une part :

les individus appartenant en grande partie à l'ancienne société, effrayés par les souvenirs sanglants de la révolution de 93, tremblant pour leur famille, pour leur fortune, étaient généralement en proie à des monomanies tristes avec tendance au suicide ; ils se voyaient entourés d'assassins, de bourreaux ; entendaient la détonation des fusils, des canons ; poussaient des cris de terreur.

D'autre part, certains plaçaient leurs espoirs dans « le nouvel ordre des choses » et se prenaient pour des représentants politiques, des « réformateurs appelés à faire le bonheur de l'humanité », « quelques-uns même rêvaient une existence indéfinie » allant, au milieu d'hallucinations de guillotines, jusqu'à réclamer à cor et à cri la mort de leurs ennemis ¹⁰⁶. De même, des événements comme l'assassinat de Jean-Paul Marat ou les attentats contre Jean-Marie Collot d'Herbois et Robespierre (3 prairial an II) bouleversèrent l'opinion publique et provoquèrent des réponses similaires. Ainsi, le 17 prairial an II, on arrêta la citoyenne Plaignier qui, depuis quatre ou cinq jours, se trouvait « attaquée de folie ». D'après les interrogatoires, Plaignier avait construit une sorte d'autel à la Raison avec une poupée ornée de fleurs, une plume, un cœur et une croix ; elle l'avait entouré de fleurs, de plâtre, de tabac, y avait ajouté un verre de vin et des imprimés sur l'Être suprême. Elle s'agenouillait compulsivement devant cette image

¹⁰⁵ Philippe PINEL, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, Paris, J.-A. Brosson, [1800] 1809, p. 348-349.

¹⁰⁶ Alexandre BRIERRE DE BOISMONT, *Des Hallucinations, ou Histoire raisonnée des apparitions, des visions, des songes, de l'extase, du magnétisme et du somnambulisme*, Paris, Gernmen Baillière, [1845] 1862, p. 390-391.

et demandait à Dieu que Robespierre ne fût pas assassiné ¹⁰⁷. De telles situations illustrent à la perfection le climat d'anxiété et de peur provoqué par la violence politique.

Quand bien même il n'y aurait eu, parmi les fidèles de Théot, aucune victime de la violence politique ni aucun proche de ceux qui l'avaient subie, le dossier est une preuve de la hantise et de l'épuisement produit par la Terreur. Ainsi, dans leur récit de l'arrestation de Théot, Heron et Sénart rendirent compte de la façon dont le bruit des chevaux dans la rue effraya l'assemblée et une femme aurait dit « ce sont peut-être ceux qui vont garder à la boucherie nationale ¹⁰⁸ ». Cette expression de « boucherie nationale » exprime bien le dégoût d'une partie de la population face à la violence révolutionnaire et aux procès collectifs. Or, dans la lignée d'une rébellion contre l'ordre ecclésiastique, judiciaire et pénal, Théot critiquait les juges : « notre seigneur dit ne jugez point et vous ne serez point jugé » et, par conséquent, « ce n'est point de faire mourir les hommes qui empêchera le mal parce que, plus l'on en fera mourir, plus il y en aura qui feront le mal » ¹⁰⁹.

L'immortalité de Théot constituait aussi une réponse à la crise des cadres traditionnels religieux produite par la déchristianisation de l'an II. Cela ne signifie cependant pas qu'il y ait eu un vide du sacré mais, bien au contraire, une pluralité de sacralités en concurrence, depuis celle des « chrétiens sans église » jusqu'à celle des réunions réfractaires, en passant par l'athéisme, le déisme, etc. Dans le fond, le succès des prophéties de Théot pourrait être interprété comme le signe de la faillite de la religion révolutionnaire à l'heure de créer une nouvelle transcendance. Le système religieux qui se mit en place de l'hiver 1793 au printemps 1794, fruit des initiatives locales et nationales, offre un visage multiforme, dont certains traits, comme le culte des martyrs de la Liberté, jouissaient d'une grande popularité ¹¹⁰. Ce furent précisément ces manifestations plus populaires et spontanées qui acquirent une dimension transcendante. Dans le culte de Marat, l'immortalité renvoyait, pour les dirigeants, à l'idée de survivre à travers la mémoire : « pour les sans-culottes, élevés dans le catholicisme, le mot

¹⁰⁷ AN, F 74774⁷⁷.

¹⁰⁸ AN, F⁷ 4775²⁷.

¹⁰⁹ AN, T 604, Papiers Chaumette.

¹¹⁰ M. VOVELLE, 1793, *La Révolution contre l'Église...*, *op. cit.*, p. 155-192.

immortel est inséparable de l'immortalité de l'âme ¹¹¹ ». Néanmoins, parce qu'elle demeura réduite aux héros et martyrs de la liberté, cette conception de l'immortalité fut un échec ¹¹².

Dans son célèbre discours du 18 floréal an II sur « Les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains », Robespierre essaya de répondre au besoin populaire d'immortalité. Suivant Jean-Jacques Rousseau, l'Incorruptible voulait fonder sa morale sur l'immortalité de l'âme qui inspire au citoyen « plus de respect pour ses semblables et pour lui-même ». « L'idée de l'Être suprême et de l'immortalité de l'âme est un rappel continu à la justice ; elle est donc sociale et républicaine » ¹¹³. Au-delà de la morale, l'immortalité devenait, chez Robespierre, un besoin émotionnel :

Vous qui regrettez un ami vertueux, vous aimez à penser que la plus belle partie de lui-même a échappé au trépas ! Vous qui pleurez sur le cercueil d'un fils ou d'une épouse, êtes-vous consolés par celui qui vous dit qu'il ne reste plus d'eux qu'une vile poussière ¹¹⁴ ?

À la fin de son discours, Robespierre faisait appel aux mêmes figures que le *Chant du Départ*. La célébration de l'immortalité de l'âme et de l'Être suprême se constitua en point de ralliement de la population qui avait souffert des effets de la guerre :

Vous y serez, jeunes citoyennes, à qui la victoire doit ramener bientôt des frères et des amants dignes de vous. Vous y serez, mères de famille dont les époux et les fils élèvent des

¹¹¹ Albert SOBOUL, « Sentiment religieux et cultes populaires pendant la Révolution. Saintes patriotes et martyrs de la liberté », *Archives des sciences sociales des religions*, 2-1, 1956, p. 73-87, ici p. 79. Sur l'origine de l'idée de l'immortalité dans le discours révolutionnaire, voir Élisabeth LIRIS, « À propos de l'immortalité révolutionnaire », in É. LIRIS et J.-M. BIZIERE (dir.), *La Révolution et la mort*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1991, p. 107-118.

¹¹² Philippe GOUJARD, « L'héroïsation en l'an II », in É. LIRIS et J.-M. BIZIERE (dir.), *La Révolution et la mort...*, *op. cit.*, p. 119-125.

¹¹³ Maximilien ROBESPIERRE, *Œuvres*, t. 10, *Discours*, 5^e partie. 27 juillet 1793-27 juillet 1794, éd. par M. Bouloiseau et A. Soboul, Paris, PUF, 1967, p. 440-465, citation p. 451-452.

¹¹⁴ *Ibid*, p. 452.

trophées à la République avec les débris des trônes. Ô femmes françaises, chérissez la liberté achetée au prix de leur sang ; servez-vous de votre empire pour étendre celui de la vertu républicaine ! Ô femmes françaises, vous êtes dignes de l'amour et du respect de la terre ! Qu'avez-vous à envier aux femmes de Sparte ? Comme elles, vous avez donné le jour à des héros ; comme elles, vous les avez dévoués, avec un abandon sublime, à la Patrie ¹¹⁵.

Dix jours après son discours, l'arrestation de Théot devenait la preuve tangible de ce besoin populaire d'immortalité que Robespierre avait tenté infructueusement de satisfaire. Les projets de création d'une nouvelle religion révolutionnaire n'arrivaient pas à combler le vide émotionnel laissé par la proscription de la religion du quotidien populaire après la déchristianisation de l'an II. Cette crise religieuse ainsi que le besoin de consolation face aux événements traumatiques furent les deux fondements du succès des prophéties de Théot dans le Paris révolutionnaire.

Néanmoins, l'anxiété provoquée par la guerre, la violence et la déchristianisation n'entraînait pas nécessairement une condamnation de 1789, elle était compatible avec une volonté de voir triompher la Révolution. Arrêtée avec d'autres partisans de Catherine Théot, la citoyenne Lauriston souligna lors de l'interrogatoire qu'elle subit le 6 prairial an II : « cette société était absolument pour la Révolution. La citoyenne Théot nous disait que les décrets n'étaient point l'ouvrage des hommes mais bien de Dieu, qu'il ne fallait juger personne que la France gagnerait que toutes les puissances seraient soumises et que la fraternité régnerait par toute la terre ¹¹⁶ ».

Un bref épilogue prophétique

Pour Albert Mathiez, avec la mort de Théot en prison, en 1794, « s'éteignit le mysticisme révolutionnaire qui s'était propagé un moment dans le clergé constitutionnel et qui avait remué une partie des masses au début de la Révolution. Les espérances de bonheur sans mélange, de régénération universelle, sorties de la philosophie du XVIII^e siècle, ont sombré dans la Terreur ¹¹⁷ ». Toutefois, comme nous l'avons vu, la

¹¹⁵ *Ibid*, p. 461.

¹¹⁶ AN, F⁷ 4768, dossier 5.

¹¹⁷ A. MATHIEZ, « Catherine Théot... », art. cit., p. 510.

mère de Dieu n'est pas si facile à intégrer dans cette ambiance d'espoir de régénération universelle placée dans la première Révolution et la Constitution civile du clergé, puisque la prophétesse s'opposa aussi bien à l'Église constitutionnelle qu'à la réfractaire. Théot serait plus proche de l'ambiguïté des convulsionnaires que de l'optimisme constitutionnaliste de la prophétesse Labrousse à laquelle elle est généralement associée ¹¹⁸.

La mort de Théot n'impliqua pas non plus la disparition de la prophétie comme cadre d'interprétation de la réalité ¹¹⁹. De fait, des discours de ce type continuèrent d'être formulés, en un dialogue constant avec les événements contemporains pour tenter de leur donner du sens en ce tournant de siècle troublé. Ainsi, par exemple, le groupe convulsionnaire de Lyon, connu comme la « petite église », se montra opposé aussi bien au Concordat de 1801 qu'au développement de l'ultramontanisme dans les années suivantes ¹²⁰. Ce qui se produisit pendant la Restauration, avec le retour des faux Louis XVII et les discours prophétiques qui y furent associés (pour canaliser le mécontentement contre Louis XVIII et l'instabilité politique) constitue un cas digne d'attention ¹²¹. Toujours au moment de la Restauration, un discours prophétique de type contre-révolutionnaire et axé sur la figure de la Vierge se développa, qui allait avoir une grande importance sur les apparitions mariales tout au long du XIX^e siècle ¹²².

De même, l'élargissement du cadre géographique pris en compte permet de saisir l'importance qu'a eue le phénomène prophétique dans les sociétés secouées par la Révolution et par les guerres napoléoniennes. Ainsi, en Italie, les prophéties pro-jésuites de la jeune paysanne Bernardina Renzi furent redécouvertes, mais aussi des textes

¹¹⁸ En ce sens, cela ne signifierait pas non plus la fin d'un tel enthousiasme puisque, après être sortie de la prison de Castel Sant'Angelo, Suzette Labrousse allait encore jouer un rôle important dans la société de la première république romaine (1798-1799). Marina CAFFIERO, *La Repubblica nella città del Papa. Roma 1798*, Rome, Donzelli, 2005, p. 141-177.

¹¹⁹ Thomas KSELMAN, *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*, New Jersey, Rutgers University Press, 1983.

¹²⁰ J.-P. CHANTIN, *Les amis de l'œuvre de la Vérité...*, *op. cit.*

¹²¹ Philippe BOUTRY et Jacques NASSIF, *Martin l'Archange*, Paris, Gallimard, 1985 ; Paul AIRIAU, « La légitimité incertaine (1814-1853) : retour sur les faux Louis XVII », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 39, 2009, p. 115-127.

¹²² Jean SEGUY, « La Société de Marie, dite d'Espagne. Mariologie, apocalyptique et contre-révolution », *Revue de l'histoire des religions*, 201-1, 1984, p. 37-58.

d'inspiration janséniste contre Rome, assimilée à une nouvelle Babylone ¹²³. L'Espagne de la guerre d'Indépendance produisit de nombreux textes apocalyptiques dans lesquels Napoléon était appelé « la Bête », tandis que la prophétesse Rosa María de Jesús, à l'appel de Dieu et supposément mandatée par le pape Pie VII, essaya de soumettre les cortès de Cadix à sa volonté ¹²⁴.

Le développement spectaculaire des prophéties pendant cette période n'est pas circonscrit à la sphère catholique. Ainsi, dans l'Angleterre protestante surgissent des figures aussi charismatiques que Richard Button qui annonça la mort du roi, la République et l'Apocalypse dans une Angleterre en guerre contre la France révolutionnaire ; s'y ajoutent les prophéties du poète anglais William Blake et l'Église de la Nouvelle Jérusalem, en passant par la prophétesse Joanna Southcott qui, on l'a dit, rassembla des milliers de personnes persuadées qu'elle était enceinte du nouveau messie. Ses fidèles allaient jouer, par la suite, un rôle très important dans le socialisme utopique et le radicalisme des années 1830 ¹²⁵.

Comme l'a signalé Marshall Sahlins, en opérant sur la réalité, les catégories culturelles acquièrent de nouvelles valeurs fonctionnelles et se transforment ¹²⁶. Loin de constituer les restes immobiles d'un passé condamné à disparaître, les prophéties s'avèrent être des discours éminemment malléables qui, en interprétant la réalité, sont modifiés par celle-ci. Les prophéties révèlent à la perfection la tension entre structure et événement qu'a souligné l'anthropologue américain. Ainsi, les prophéties de Théot furent l'objet d'une

¹²³ M. CAFFIERO, *La nuova era...*, *op. cit.*

¹²⁴ F. J. RAMÓN SOLANS, « Milagros, visiones apocalípticas y profecías... », *art. cit.*

¹²⁵ Pour l'étude du cas anglais, les travaux pionniers d'Edward P. THOMPSON furent décisifs : *La formation de la classe ouvrière anglaise*, trad. par G. Dauvé, M. Golaszewski et M.-N. Thibault, Paris, Gallmard, [1963] 1988 et *Witness against the Beast: William Blake and the Moral Law*, New York, New Press, 1993. Voir en outre Susan JUSTER, *Doomsayers: Anglo-American Prophecy in the Age of Revolution*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2003 ; Phyllis MACK, *Heart Religion in the British Enlightenment. Gender and Emotion in Early Methodism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 ; P. LOCKLEY, *Visionary Religion and Radicalism in Early Industrial England...*, *op. cit.* Pour les États-Unis, voir Ruth H. BLOCH, *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought, 1756-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

¹²⁶ Marshall SAHLINS, *Islands of History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985.

réélaboration constante qui produisit un discours hybride, situé entre un figurisme héritier des polémiques religieuses du XVIII^e siècle, un discours anti-*establishment* et une économie morale de matrice millénariste et révolutionnaire qui avait pour but de délivrer les pauvres de l'oppression et de rendre justice. Dans le temps court de la Révolution, les prophéties de Théot apportèrent une réponse à l'anxiété et au désarroi provoqués par l'enchaînement rapide des événements. Son discours sur l'immortalité contrecarrait l'angoisse produite par la guerre et la violence lors de la Révolution française. Il n'était pas contre la Révolution mais pour une victoire rapide des armées révolutionnaires sous la protection de Dieu et contre les excès répressifs des tribunaux révolutionnaires.

Théot offrait à ses fidèles une consolation, non seulement pour la guerre et les événements traumatiques de la Révolution, mais également pour les crises religieuses consécutives à la répression du jansénisme, à la Constitution civile du clergé et à la déchristianisation de l'an II. Les projets de religion révolutionnaire ne parvinrent pas à satisfaire les besoins émotionnels de la population. Malgré les tentatives pour proscrire la religion, les fidèles continuaient à se rassembler, les poches et les foyers de ceux que les tribunaux révolutionnaires arrêtaient débordaient d'objets dévotionnels, etc. Le sacré ne s'était pas évanoui après que les portes des églises eurent été fermées. Paris continuait à ressentir l'amour du merveilleux.

L'affaire Théot fit irruption dans le débat politique révolutionnaire à un moment décisif. Vadier présenta son rapport sur l'arrestation de la mère de Dieu à la Convention seulement sept jours après la célébration de la fête de l'Être Suprême. Comme le signale A. Simonin, avec la mise en place de cette festivité, la terreur entraînait dans une phase théocratique : la loi cessait d'être inviolable pour devenir infaillible. Ce processus allait culminer avec la loi du 22 prairial an II et la suppression des garanties processuelles pour les « ennemis du peuple »¹²⁷. Néanmoins, par-delà ses implications politiques, la proclamation de l'Être suprême avait pour but de doter de transcendance la Révolution par le biais d'une religion nationale. L'utilisation de l'affaire Théot lors des sessions des 8 et 9 thermidor an II, de même que la recherche infructueuse de connexions entre Théot et Robespierre ont éclipsé les coïncidences qui existent sur le plan religieux entre les deux dossiers. Ainsi, depuis des positions très différentes, aussi bien l'Incorruptible

¹²⁷ A. SIMONIN, *Le déshonneur dans la République...*, *op. cit.*

que la mère de Dieu essayèrent d'apporter une réponse à un besoin d'immortalité, qu'il soit spirituel ou corporel, dans un contexte d'anxiété croissante face à la guerre et à la répression politique.

Finalement, le dossier Théot montre la nécessité de sortir de la logique discursive opposant révolution et contre-révolution à l'œuvre à l'époque, une logique d'ailleurs fluctuante qui élargissait ou réduisait les marges de ce que l'on considérait révolutionnaire. Le fait de ne pas vouloir aller au combat n'entraînait pas forcément un refus de la Révolution, mais révélait les effets de la guerre sur la population¹²⁸. La politique de la Terreur engendra une souffrance émotionnelle qui ne se limita pas aux seuls ennemis déclarés de la République mais qui atteignit aussi de nombreux défenseurs du régime. Personne ne pouvait nourrir des sentiments aussi purs que ceux qu'exigeaient les sublimes idéaux républicains, de sorte que n'importe qui était susceptible de trahison¹²⁹. L'amour inconditionnel pour la Patrie, plus que pour sa propre vie et sa famille, apparut aux yeux d'une partie de la population comme une imposture qu'on pouvait tout au plus feindre de croire.

Francisco Javier Ramón Solans

Exzellenzcluster « Religion und Politik » (WWU Münster)

¹²⁸ Ainsi, par exemple, les protestations des ouvriers de l'industrie de guerre en l'an II et en l'an III ne furent pas exprimées avec un langage contre-révolutionnaire, mais avec celui de la revendication des conditions de travail. S. LUZZATTO, *L'autunno della rivoluzione...*, *op.cit.*, p. 151-163. Voir aussi Roger DUPUY, *La République jacobine. Terreur, guerre et gouvernement révolutionnaire, 1792-1794*, Paris, Éd. du Seuil, 2005, p. 315.

¹²⁹ W. M. REDDY, *The Navigation of Feeling...*, *op. cit.*, p. 197-210.