

## Territoires de la croyance

Bertrand MARQUER  
(*Université de Strasbourg, IUF*)

Pour l'historien américain Eugen Weber, les « folles croyances » étaient un trait de la ruralité, et donc un signe d'appartenance à un territoire particulier, pris dans un ensemble de mutations liées à l'industrialisation, au développement d'une forme de rationalité sceptique – bref, à l'emprise croissante de la Ville et de son état d'esprit, supposé moins crédule. La croyance y était associée à un « terroir », et à la structuration mentale qu'il suppose<sup>1</sup>.

Je souhaiterais prolonger et nuancer cette association, en interrogeant cette territorialisation de la croyance, et la manière dont le XIX<sup>e</sup> siècle a pu la réformer. Comment et pourquoi les croyances du *terroir* ont-elles pu se maintenir, mais également changer de *territoire*, voire se convertir en « légendes urbaines » (à comprendre ici comme des croyances annexées par la Ville et son « état d'esprit ») ? Comment et pourquoi la rationalité sceptique a-t-elle pu légitimer une nouvelle crédulité, et non pas seulement la disqualifier comme « folle » ? Le tournant réaliste de la littérature dans le second XIX<sup>e</sup> siècle marque-t-il vraiment – et durablement – un recul de la croyance, ou son réinvestissement, lié à la prise de conscience qu'elle demeure – elle, la croyance, et pas seulement son analyse – un impératif ?

Telles sont les questions que j'aborderai en envisageant en quelque sorte une contre-histoire du XIX<sup>e</sup> siècle comme siècle du scepticisme triomphant, d'une rationalité scientifique hostile à la croyance et imperméable à ses enjeux profonds. Je ne focaliserai pas pour autant mon analyse sur les réactionnaires ou les antimodernes, qui témoignent de la permanence du mysticisme au XIX<sup>e</sup> siècle, et des enjeux idéologiques de la défense du terroir (comme chez Barbey d'Aurevilly, qui aurait écrit avec *L'Ensorcelée* un « roman de terroir<sup>2</sup> », selon Remy de Gourmont). Je ne chercherai pas non plus à montrer que la science devient une nouvelle religion, où la croyance prend la forme d'une idéologie scientifique, et les apôtres l'apparence de bourgeois convaincus, comme Homais ou Tribulat Bonhomet, que le Progrès peut tout.

Les « territoires » de la croyance que je souhaiterais circonscrire me serviront davantage à interroger des processus de reconquête et de mutation, afin de montrer (ce sera mon hypothèse) que les tentatives d'annexion des territoires incultes, « terreau » des « folles croyances », relancent constamment la question de la nécessité de la croyance, et buttent en quelque sorte contre sa non-territorialité.

Pour ce faire, j'envisagerai successivement trois phénomènes : la mutation du merveilleux vers le fantastique – et la palingénésie de la croyance à laquelle cette mutation donne paradoxalement lieu (1) ; la déterritorialisation de la croyance qui en découle – croyance qui n'est plus associée à un état d'esprit (rural), mais à une faculté, qu'il s'agit d'inventorier, cartographier, voire réinvestir (2) ; enfin la réaffirmation d'un impératif de la croyance, non plus d'un point de vue philosophique, mais psychologique – ce qui m'amènera à envisager le passage d'une lecture religieuse à une lecture scientifique, mais moins pour analyser un mécanisme de substitution ou

---

<sup>1</sup> Eugen Weber, *La Fin des terroirs. La Modernisation de la France rurale, 1870-1914*, Paris, Pluriel, 2011.

<sup>2</sup> Remy de Gourmont, *Promenades littéraires* (2), Paris, Mercure de France, 1904-1928, p. 186.

une rivalité que pour faire apparaître une forme de proximité (3). Car si la science disqualifie l'interprétation religieuse, elle n'en est pas moins conduite, au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, à reconnaître la force de la croyance en tant que phénomène psychique.

### *Fantastique et palingénésie de la croyance*

D'un point de vue littéraire, le premier et le plus évident symptôme du recul des « folles croyances » de la ruralité est sans doute le passage, canonisé *a posteriori*, du merveilleux au fantastique, soit le passage d'un univers régi par la croyance à un univers qui serait régi par le doute. Historiquement lié à la violence révolutionnaire dont il serait en partie le contrecoup, ainsi qu'à une forme de désenchantement, le fantastique traduit en premier lieu les errances d'une génération en quête de nouveaux repères. Il enregistre à cet égard les mutations affectant l'usage littéraire d'un folklore toujours utilisé comme source de motifs et de figures, mais sans adhésion véritable. Pour reprendre l'opposition traditionnelle du fantastique au merveilleux, il s'agit en effet désormais de poser la question de l'existence de l'être ou de la manifestation surnaturels, et non de craindre sa rencontre – rencontre qui, dans le cadre du merveilleux, n'est en rien irrationnelle ou paradoxale.

Symbole d'un univers stable en voie d'extinction, les « folles croyances » liées à ce folklore peuvent donc se maintenir dans le fantastique à l'état de trace ou de vestige, notamment pour souligner une forme de nostalgie vis-à-vis d'une époque finalement plus rassurante, puisque la peur y avait un territoire assigné, délimité, précisément, par les frontières de la croyance, et balisé par un certain nombre de concepts ou de figures codifiées (le Mal, le diable, etc.). Or, dans le cas du fantastique, la peur ne repose plus sur une conception partagée, mais sur un sentiment individuel, opaque à celui-là même qui le ressent, revers de l'effondrement des croyances collectives. Elle se bâtit sur un vide, une terre brûlée ou, pour reprendre la métaphore filée utilisée par Maupassant dans « Adieu mystères », une friche :

Le merveilleux ! Jadis il couvrait la terre. C'est avec lui qu'on élevait l'enfant ; l'homme s'agenouillait devant lui ; le vieillard, au bord de la tombe, frissonnait éperdu devant les conceptions de l'ignorance humaine.

Mais des hommes sont venus, des philosophes d'abord, puis des savants, et ils sont entrés hardiment dans cette épaisse et redoutée forêt des superstitions ; ils ont haché sans cesse, ouvrant des routes d'abord pour permettre à d'autres de venir ; puis ils se sont mis à défricher avec rage, faisant le vide, la plaine, la lumière autour de ce bois terrible<sup>3</sup>.

Comme le laisse entendre la tonalité sarcastique de l'article (et les nouvelles « fantastiques » de Maupassant), la « démolition » des « croyances fausses<sup>4</sup> » n'épuise en rien le sentiment qui les portait. Elle enrichit au contraire le terreau dans lequel elles puisaient leur force, en rendant la peur diffuse quand la croyance lui assignait une identité et un lieu bien définis. Le « frisson » que Maupassant dit regretter à la fin de son article<sup>5</sup> (véritable antienne parcourant le siècle), est donc en réalité le regret du confort de la croyance, et de ce qu'elle permettait d'enclorre : une forme de folie, désormais sans domaine. Celle-ci peut prendre la forme de la peur (comme chez

---

<sup>3</sup> Guy de Maupassant, « Adieu mystères », *Le Gaulois*, 8 novembre 1881.

<sup>4</sup> « Marchons en avant, toujours en avant, démolissons les croyances fausses, abattons les traditions encombrantes, renversons les doctrines séculaires sans nous occuper des ruines. », *ibid.*

<sup>5</sup> « Quand je sors la nuit, comme je voudrais pouvoir frissonner de cette angoisse qui fait se signer les vieilles femmes le long des murs des cimetières, et se sauver les derniers superstitieux devant les vapeurs étranges des marais et les fantasques feux follets. Comme je voudrais croire à ce quelque chose de vague et de terrifiant qu'on s'imaginait sentir passer dans l'ombre ! », *ibid.*

Maupassant) ou de la mélancolie, comme chez Gautier. Son « fantastique en habit noir<sup>6</sup> » doit dans ce cadre être bien compris : s'il s'agit, à travers cette expression, de cautionner une version urbaine et « moderne » du merveilleux, « l'habit noir » est aussi un habit de deuil – celui de la croyance, et sans doute également d'une forme de pittoresque que le folklore n'est plus en mesure de promouvoir.

Esquissée dans ses grandes lignes, cette théorie permettant de distinguer le fantastique du merveilleux, comme le doute et la croyance, est en outre imparfaite car trop schématique. Elle suppose une rupture là où ne s'opère qu'une mutation, comme en témoigne de manière exemplaire Charles Nodier : « J'ai pris la ferme résolution de ne composer jusqu'à ma mort... que des contes de fées. Seulement, par égard pour ce grand âge d'émancipation universelle, j'intitulerais mes contes *Nouvelles fantastiques*<sup>7</sup>. » Dans l'esprit de Nodier, grand promoteur, à des fins publicitaires, du folklore dalmate<sup>8</sup>, il s'agit certes de brocarder un effet de mode auquel il entend bien participer, fût-ce avec amertume. Mais le nivellement du merveilleux et du fantastique traduit également une parenté plus profonde, puisque pour Nodier, la croyance est bien à la fois l'origine et la finalité du fantastique, qui doit permettre d'atteindre le monde « *superstant* », ce monde des « *superstitions*, ou science des choses élevées », dont il fait l'éloge dans son fameux article consacré au « fantastique en littérature<sup>9</sup> ». Le lien entre fantastique et croyance est de même au cœur de la « préface » de *La Fée aux miettes* :

Je n'ai, écrit Nodier, pas douté un instant, sur la foi d'Homère, de la difforme réalité de son Polyphème, type éternel de tous les ogres, et je conçois à merveille le loup doctrinaire d'Ésope, qui l'emportait, au moins en naïveté diplomatique, sur les fins politiques de nos cabinets, du temps où les bêtes parlaient, ce qui ne leur arrive plus quand elles ne sont pas éligibles. M. Dacier et le bon La Fontaine y croyaient comme moi, et je n'ai pas de raisons pour être plus difficile qu'eux en hypothèses historiques<sup>10</sup>.

Or, l'époque contemporaine, en nous mettant « malgré [nous] en garde contre la séduction de [nos] croyances », produit, selon Nodier, des « lecteur[s] défiant[s], maussade[s] et mal intentionné[s]<sup>11</sup> », inaptés aux plaisirs de la fiction. L'« induction » tirée dans cette préface est alors la suivante : « que pour intéresser dans le conte fantastique, il faut d'abord se faire croire, et qu'une condition indispensable pour se faire croire, c'est de croire<sup>12</sup> ». La « bonne et véritable histoire fantastique d'une époque sans croyances » ne peut donc « être placée convenablement que dans la bouche d'un fou<sup>13</sup> », conclut Nodier, justifiant ainsi la structure narrative de *La Fée aux miettes*, récit qui oppose un archaïsme formel (le conte « merveilleux ») aux théories aliénistes contemporaines.

Construit littéralement à partir de l'asile (le lunatique Michel auquel le narrateur cède la parole est enfermé à Glasgow), le récit prend en effet le parti de réconcilier état de veille et état de rêve pour en faire une modalité de connaissance non de la pathologie (suivant la fameuse

---

<sup>6</sup> La formule est utilisée par Gautier dans une lettre de 1856 à l'éditeur Hetzel comme titre possible pour une série de récits comprenant *Avatar* et *Jettatura*.

<sup>7</sup> Lettre à Gabriel Peignot (1829), citée par Pierre-Georges Castex, *Le Conte fantastique en France de Nodier à Maupassant*, Paris, José Corti, 1951, p. 51.

<sup>8</sup> Nodier découvre notamment, durant son séjour en Illyrie, les Vukodlaks, ces vampires dont il essaie d'exploiter les légendes afin de profiter de la vogue initiée par Byron-Polidori. Voir sur ce point Daniel Sangsue, « Nodier et le commerce des vampires », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. n° 98, n° 2, 1998, p. 231-246.

<sup>9</sup> Charles Nodier, *La Fée aux miettes* [1832], Paris, Gallimard, « Folio Classique », 1982, p. 355 [« Du fantastique en littérature », *Revue de Paris*, 1830].

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 351. André Dacier (1645-1720) était un philologue. Sa femme, Anne, est célèbre pour sa traduction d'Homère.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 352.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 352.

définition, proposée par Esquirol, de l'halluciné en « rêveur tout éveillé<sup>14</sup> », mais du fonctionnement de la croyance. *La Fée aux miettes* convertit ainsi en fiction les théories exposées un an plus tôt par Nodier dans son article intitulé « De quelques phénomènes du sommeil ». À mi-chemin de l'art poétique et du traité philosophique, cet essai déployait les virtualités effectives du rêve, sa puissance de réalité et son pouvoir de création, pour s'opposer au discours aliéniste qui ampute la réalité d'un de ses pans (l'état de rêve), alors même qu'il prétend circonscrire cette réalité plus précisément. La folie, le rêve, le fantastique, constituent donc pour Nodier des voies d'accès au domaine de la croyance, qui n'est plus l'envers de la raison, mais son complément ; plus un terrain interdit, mais une des strates d'un seul et même territoire.

Certes, le propos de Nodier est polémique, et sa défense de la croyance a une finalité allégorique. Le personnage de la Fée aux miettes, disgracieuse petite vieille à grandes dents, incarne le pouvoir de transfiguration de l'imagination, la force de la croyance, mais aussi les séductions de la fiction. Elle est un *trope*, capable de prendre, pour qui veut bien la croire, l'apparence de Belkiss, la reine de Saba, et donc de rendre l'existence attractive – de s'échapper, comme Michel, de la prison que constitue l'asile trompeur de la raison.

À bien des égards fondateur, le fantastique de Nodier montre cependant que les « folles croyances » sont loin d'être incompatibles avec un registre associé au doute. À l'époque romantique, ces « folles croyances » participent de la défense d'une théorie positive de l'imagination, et permettent d'interroger la finalité et le bien-fondé de la « friche » laissée par le scepticisme.

À l'époque de Maupassant, leur absence circonscrit un manque, non un vide, manque que comble désormais un fantastique « d'essence psychique<sup>15</sup> ». Car si les « folles croyances » peuvent être mises à distance, reléguées en apparence aux confins de la modernité, le besoin de croire, lui, persiste. Dans son *Dictionnaire des sciences occultes*, l'abbé Migne remarquait déjà que « les vampires n'ont point paru avec tout leur éclat dans les siècles barbares et chez des peuples sauvages : ils se sont montrés au siècle des Diderot et des Voltaire, dans l'Europe qui se disait déjà civilisée<sup>16</sup> ». Et l'on peut voir dans la mode des vampires au XIX<sup>e</sup> siècle (qui repose, si l'on reprend la trame de *Dracula*, sur l'invasion de la ville par le folklore rural, de la civilisation par l'archaïque), la manifestation de ce besoin de croire, ou son exhumation après avoir arpenté les terres lointaines de la ruralité. Une redécouverte qui vaut déterritorialisation, libération de la croyance du champ de la ruralité et de la crédulité, parce qu'elle est un impératif psychique, et qu'elle offre justement une alternative à la folie. Les plus célèbres nouvelles de Maupassant ne disent pas autre chose : ne croire qu'à moitié scinde et aliène, comme le laisse entendre le fameux point d'interrogation qui aiguillonne nombre de récits fantastiques de Maupassant. Le doute demeure l'instrument du diable : il sépare, morcelle, de l'intérieur, et transforme le Moi en champ de ruines.

### *Fin des terroirs et déterritorialisation de la croyance*

Folie et croyance sont donc solidaires, à plusieurs titres. Dans l'optique qui est celle d'Eugen Weber, cette solidarité renvoie à celle que pointe et dénonce le discours dominant, urbain, rationnel, moderne, scientifique : la croyance est désormais folie. Mais le fantastique pointe une autre forme d'interdépendance : si croyance n'est pas raison, sa défaillance peut être cause de folie. En voulant rejeter la croyance dans le territoire de la déraison, le XIX<sup>e</sup> siècle

---

<sup>14</sup> Voir, par exemple, la même année que *La Fée aux miettes*, Étienne Esquirol, *Aliénation mentale. Des illusions des aliénés. Question médico-légale sur l'isolement des aliénés*, Paris, Crochart, 1832, p. 2. L'expression est néanmoins bien antérieure, et figure dans la définition de l'hallucination qu'Esquirol propose dans le *Dictionnaire des sciences médicales* de 1817.

<sup>15</sup> Camille Mauclair, « L'idéologie d'Edgar Poe », *Princes de l'esprit*, Albin Michel, s.d [1920], p. 23. Une première version du texte est parue en 1901 dans *L'Art en silence*.

<sup>16</sup> *Dictionnaire des sciences occultes*, publié par M. L'abbé Migne, Paris, J.-P. Migne éd., 1852, t. 2, p. 783.

découvre que l'ordre du monde qu'il souhaite ériger en norme (un ordre du monde urbain, rationnel, scientifique) est lui-même vecteur de folie, justement parce qu'il se prive de la mise en ordre rassurante de la croyance.

Le fantastique attire donc en réalité l'attention sur une mutation plus globale du champ de la croyance au XIX<sup>e</sup> siècle. L'archaïsme volontaire de Nodier, les héros mélancoliques de Gautier ou les narrateurs angoissés de Maupassant témoignent tous, en repoussé, de la nécessité de la croyance, et de l'impossibilité de réduire son territoire en cendres. La politique de la terre brûlée ne donne que des herbes folles, ou une terre trop aride pour y voir germer autre chose que le désespoir. Puisque tout retour en arrière est impossible (comme en témoigne l'existence du fantastique lui-même), reste à s'interroger sur ce qui fonde cette nécessité de la croyance, afin d'en comprendre les mécanismes, et de lui trouver une éventuelle compensation. La religion de l'art qui parcourt le siècle constitue, de ce point de vue, une tentative de solution, d'ordre métaphysique, voire ontologique. Je la laisserai cependant de côté pour me focaliser sur les réponses anthropologique et psychologique proposées ou relayées par les écrivains.

Je prendrai tout d'abord comme exemple l'explication apportée par ce « vieux romantique enragé<sup>17</sup> » qu'est Flaubert, en particulier dans *Salammbô*. Le folklore y est en quelque sorte doublement déterritorialisé, dans la mesure où il s'agit de « ressusciter » les croyances de la Carthage antique, mais aussi de proposer, par la fiction, une réflexion sur ce qui motive la croyance en tant que telle, en remontant à ce qui en est à l'origine. Selon Flaubert, le « travail archéologique formidable<sup>18</sup> » qui précède la rédaction de *Salammbô* avait en effet deux objectifs, (outre la satisfaction du « besoin de sortir du monde moderne<sup>19</sup> » après la rédaction de *Madame Bovary*) : « entrer dans le cœur des hommes<sup>20</sup> » de l'antiquité, pour reprendre une autre de ses formules (c'est-à-dire être capable de se mettre à leur place, de respecter et d'adopter leurs croyances, leur système de pensée, et donc d'assumer leur part d'étrangeté irréductible) ; proposer une étude des religions, ou plus exactement du phénomène religieux, et de ses origines – quitte à abolir toute distance entre « eux » et « nous ».

Ce que le roman réalise synchroniquement, en brouillant les frontières entre barbarie et civilisation, a également vocation à nourrir une réflexion diachronique, bien que celle-ci n'ait pas été perçue au moment de la publication<sup>21</sup>. Ce lien, en réalité, existe bien, mais il a sans doute moins une fonction politique (le Second Empire comme nouvelle Carthage) qu'anthropologique, comme le montre, de manière exemplaire, l'épisode anthropophagique du Défilé de la Hache, inspiré des *Observations sur les effets de la faim et de la soif* rédigées par le docteur Savigny<sup>22</sup>. *Salammbô* est en effet, comme l'a montré Gisèle Séginger, un « roman des religions » induisant une réflexion sur la croyance<sup>23</sup>, ou plus exactement sur le sentiment qui engendre la croyance – sentiment dont Flaubert avait confié à M<sup>lle</sup> Leroyer de Chantepie qu'il était « le plus naturel et le plus poétique de l'humanité<sup>24</sup> ». La mobilisation d'un panthéon carthaginois fait certes partie de la « couleur locale », de l'exotisme de ce roman « pourpre », mais les écarts et inexactitudes de Flaubert ne peuvent être imputées à son amateurisme (c'est le point de vue de l'archéologue Guillaume Froehner), ni interprétées comme une simple concession au « romanesque ». En réduisant le

---

<sup>17</sup> L'expression se trouve dans une lettre à Sainte-Beuve (5 mai 1857). Voir Gustave Flaubert, *Correspondance*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. 2, 1980, p. 710.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 713.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 691.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 784.

<sup>21</sup> Voir sur ce point la célèbre critique de Sainte-Beuve, qui regrette l'absence d'un personnage faisant le lien entre le passé et le présent, comme dans le roman historique. (« *Salammbô* par M. Gustave Flaubert », *Le Constitutionnel* 22 décembre 1862)

<sup>22</sup> Savigny était l'un des quinze rescapés du radeau de la Méduse. L'épisode du « Défilé de la Hache », au chapitre XIV apparaît comme une sorte de parenthèse physiologique qui ancre le roman dans une forme d'invariant, après avoir joué la carte de l'exotisme temporel et culturel. Voir sur ce point Bertrand Marquer, *L'Autre siècle de Messer Gaster ?*, Paris, Hermann, 2017, p. 221-233.

<sup>23</sup> Voir son édition du roman, Gustave Flaubert *Salammbô*, Paris, Flammarion, « GF », 2001.

<sup>24</sup> Gustave Flaubert, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 698.

panthéisme de l'Antiquité à une forme de dualisme (incarné par l'opposition Tanit/Moloch ; l'astre féminin/ l'astre masculin), *Salammbô* raconte la naissance du monothéisme, illustrée par la conversion de Carthage à Moloch, et fait l'histoire du sentiment religieux.

L'amitié de Flaubert avec Alfred Maury a eu dans ce cadre un rôle important. Elle l'introduit aux études de mythographie comparée initiées par Frédéric Creuzer, auteur des *Religions de l'Antiquité, considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*, et prolongées par Alfred Maury ou Max Müller, qui laissent tous deux de côté l'ambition romantique d'une régénérescence par l'Orient, pour ne conserver qu'une approche anthropologique. Le premier (Maury) est l'auteur en 1843 d'un ouvrage consacré aux *Légendes pieuses du Moyen Âge* puis, en 1863, aux *Croyances et légendes de l'Antiquité*, dans lequel il souligne sa convergence avec la pensée de Max Müller, dont les théories avaient été popularisées par un article sur la « Mythologie comparée », publié dans la *Revue Germanique* en 1858. Pour Maury comme pour Müller, les symboles et les mythes sont la conséquence d'une dénaturation du langage métaphorique, dénaturation qui aboutit par exemple à la personnification des astres, elle-même à l'origine des religions. Le roman *Salammbô* illustre en filigranes cette idée, mais Flaubert retient également de Creuzer la tendance monothéiste du fait religieux, qui permettait au philologue allemand de postuler une origine commune à toutes les religions, et ainsi de prôner une renaissance de l'Occident par un retour aux sources orientales. Pour le romancier Flaubert, elle justifie l'usage d'une démarche analogique et d'un syncrétisme anhistorique l'amenant par exemple à lire la Bible et à se renseigner sur les sacrifices incas pour « ressusciter Carthage ». Disqualifiée par ses détracteurs qui y voient, comme Alcide Dusolier, l'aberration d'une « imagination scientifique<sup>25</sup> », cette démarche sert en réalité le dessein anthropologique de Flaubert : remonter à ce qui est l'essence même du fait religieux, dégager ses structures fondamentales et cerner le sentiment qui le nourrit.

La conclusion est, comme l'a montré Agnès Bouvier<sup>26</sup>, peu optimiste. Si, pour Flaubert, « Jéhovah égale Moloch » (c'est ce qu'il note durant sa lecture de la Bible de Cahen), ce n'est pas pour valider le point de vue antisémite répandu chez ses contemporains<sup>27</sup>. Cette identité est selon lui révélatrice de la violence inhérente au fait religieux, et témoignerait, dans la lignée des travaux de Maury, de son « idéalisation » progressive au cours de l'Histoire (la dévotion prenant une forme de plus en plus abstraite, passant du sacrifice humain au sacrifice animal, puis à l'*ex voto* et la prière). Moloch, principe de désir et de destruction, est quoi qu'il en soit pour Flaubert le fondement de *notre* civilisation (judéo-chrétienne), et non un principe d'altérité barbare. Il allégorise la violence du sentiment de la croyance, dont il incarne un premier état de civilisation, une fois achevé le processus d'allégorisation (et donc de déification) des phénomènes naturels.

Loulou, dans *Un cœur simple*, en incarne en quelque sorte une version inoffensive et touchante, mais répondant à la même folie de la symbolisation, qui n'est peut-être que l'autre nom du bovarysme, du moins si l'on suit l'interprétation qu'en fait Jules de Gaultier. Une folie dont on ne peut alors plus nier la nécessité. Le « bovarysme fondamental » que le philosophe tente de circonscrire hisse en effet la croyance au rang de principe phénoménologique, puisqu'elle est selon lui « l'étoffe et l'unique tissu du réel<sup>28</sup> », auquel elle assure une forme de *continuum* par-delà les évolutions superficielles :

Si l'on considère [écrit-il pour prolonger la pensée formulée par Fustel de Coulanges dans *La Cité antique*], que la croyance est pour l'homme sa réalité la plus immédiate, il apparaît que les formes générales et impératives – dogme religieux, loi écrite et coutume – où la croyance s'exprime, sont pour les peuples animés de cette croyance des attitudes de première utilité. Si d'autre part on observe, qu'à quelque moment de l'histoire et par

<sup>25</sup> Alcide Dusolier, « *Salammbô*, par M. Gustave Flaubert (Michel Lévy, éditeur) », *Revue française*, 31 décembre 1862.

<sup>26</sup> Agnès Bouvier, « Jéhovah égale Moloch : une lecture « antireligieuse » de *Salammbô* », *Romantisme*, 2007/2, n° 136, p. 109-120.

<sup>27</sup> Voir par exemple Patrice Larroque qui, dans son *Examen critique des doctrines de la religion chrétienne* (1860), compare à des fins polémiques le culte de Moloch et le sacrifice humain légitimé par Moïse

<sup>28</sup> Jules de Gaultier, *Le Bovarysme, suivi d'une étude de Per Buvik*, Paris, PUPS, « Mémoire de la critique », 2006, p. 146.

une suite de lentes transformations, il arrive toujours que la croyance ancienne s'efface et disparaisse, on constate que la collectivité nouvelle, qui a dépouillé cette croyance, continue pourtant à être régie par elle, parce que cette croyance s'est survécue à elle-même dans la coutume et dans la loi où elle s'est durcie<sup>29</sup>.

Si pour Jules de Gaultier (comme pour Flaubert, d'ailleurs), la croyance a une histoire, elle n'a pas de territoire. Pour lui, « [i]l n'y a pas de vérité objective, mais la croyance en une vérité objective n'en continue pas moins à gouverner l'humanité<sup>30</sup> ». Conformément à ce que laissait déjà entendre Nodier, la croyance n'est donc ici plus considérée comme un simple fait de culture, mais comme un impératif psychologique (proche de ce que Jules de Gaultier appelle « le pouvoir bovaryque de l'esprit<sup>31</sup> »). Le constat de l'influence d'un terroir sur la crédulité (les « folles croyances » de la ruralité) conduirait donc progressivement, au cours du siècle, à la reconnaissance d'un terrain psychique non connoté axiologiquement, dès lors que l'on prend conscience, pour reprendre une célèbre pensée de Pascal, que « les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie que de n'être pas fous<sup>32</sup> ».

### *Folie et impératif de la croyance*

L'analyse psychologique de la croyance croise en effet celle de la pathologie mentale, et plus exactement de ce que l'on pourrait appeler les pathologies de l'illusion. En témoigne de manière significative le roman *Lourdes* de Zola, dont on sait qu'il doit beaucoup au choc qu'éprouve le romancier face au « spectacle de ce monde de croyants hallucinés<sup>33</sup> », et à une théorie que le roman contribuera à populariser : la « *faith healing* », ou la « La foi qui guérit », sur laquelle Jean-Martin Charcot consacre un article pour répondre à l'emballement médiatique provoqué par le « récent voyage d'un littérateur célèbre », comme il l'écrit lui-même<sup>34</sup>. L'enjeu, pour le célèbre médecin de la Salpêtrière, est de recentrer le débat sur ce qui, pour lui, n'en suppose pas : la suggestibilité de l'hystérique – une vérité d'ordre scientifique qui peine malgré tout à dépasser le stade du simple constat. La nécessité d'une explication (publiée dans une revue non spécialisée, *La Revue hebdomadaire*) équivaut cependant à une reconnaissance du facteur psychologique de la maladie (que Charcot souhaitait neurologique), reconnaissance en partie forcée par la sagacité d'un romancier qui, lui, a bien senti le « tournant » incarné par les années 1890. L'intérêt pour les pèlerinages à Lourdes manifeste chez Zola une prise de conscience de la nécessité de renouveler une approche trop matérialiste des phénomènes religieux – de « se dégag[er] des théories trop rigoureuses », pour permettre une « ouverture plus grande sur l'humanité<sup>35</sup> ».

*Lourdes* se démarque en effet très nettement des romans anticléricaux nés de la mouvance naturaliste. L'exemple de Bernadette, la sainte hystérique, y a moins pour fonction de symboliser une pathologie de la croyance que de se faire l'écho d'un besoin *naturel* de cette même croyance. L'influence des légendes sur Bernadette est certes soulignée, au point que *Lourdes* puisse apparaître comme un « palimpseste » du texte de Michelet sur Jeanne d'Arc (ainsi que le montre Jean-Louis Cabanès). Mais si la croyance est disqualifiée en tant que pratique religieuse, elle est réaffirmée en tant qu'impératif psychophysiologique : « Je ne suis pas croyant, je ne crois pas aux miracles, mais je crois au besoin du miracle pour l'homme », écrit ainsi Zola lors de son voyage à

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>32</sup> Blaise Pascal, *Pensées ; Opuscules et lettres*, éd. de Philippe Sellier, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 31.

<sup>33</sup> Edmond de Goncourt, *Journal* [6 mars 1892], éd. Robert Ricatte, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2004, t. 3, p. 675.

<sup>34</sup> Jean-Martin Charcot, « La Foi qui guérit », *Revue hebdomadaire*, décembre 1892, recueilli dans Émile Zola, *Lourdes. Œuvres complètes. Les Trois villes. I*, [1894], éd. Bertrand Marquer, Paris, Classiques Garnier, 2015 p. 725.

<sup>35</sup> Jules Huret, *Enquête sur l'évolution Littéraire* [1891], Paris, José Corti, 1999, p. 192.

Lourdes de 1892, précisant que c'est là « l'explication philosophique de [son] livre<sup>36</sup> ». L'hystérique Bernadette est à ce titre une véritable figure matricielle (dans ses dossiers préparatoires, Zola dit vouloir la mettre « partout<sup>37</sup> ») : elle incarne, dans le roman, ce passage de l'étude pathologique à celle d'un besoin de croyance inhérent à l'humanité, tandis que l'hystérique Marie témoigne du pouvoir paradoxalement positif de l'hallucination pathologique, lorsque celle-ci se fond dans un phénomène collectif : paralysée à la suite d'un choc nerveux dû à une chute de cheval, Marie, que la maladie a empêché d'être femme, guérit lors du pèlerinage parce qu'elle est persuadée de guérir, et parce qu'un médecin lui a dit qu'elle guérirait, et Zola insiste à de nombreuses reprises sur le pouvoir d'entraînement de la procession, qui fonctionne sur le modèle d'une « épidémie heureuse, à l'espoir contagieux<sup>38</sup> ».

L'enjeu, dans le roman, n'est donc plus tant la quête de la vérité que le constat du pouvoir de l'illusion – d'un point de vue physiologique et thérapeutique, comme Jules de Gaultier l'envisageait d'un point de vue philosophique. Dans *Lourdes*, le document naturaliste ne cherche plus à établir l'indéniable véracité des faits, mais à ouvrir sur « le vaste champ de l'inconnu<sup>39</sup> » que représente la guérison spontanée des maladies nerveuses. S'il y a bien reprise de l'argumentaire anticlérical contre les pathologies de la croyance, la charge est modulée par une compassion encore inédite, et ce que Jacques Noiray appelle une « conversion à l'optimisme<sup>40</sup> » remontant sans doute au *Rêve*, ce « conte bleu<sup>41</sup> » qui a marqué une première rupture de ton dans l'œuvre du romancier naturaliste.

Le choix « difficile<sup>42</sup> » d'un prêtre dit bien cette recherche, chez Zola, d'une rupture de point de vue, en remplaçant les certitudes de la médecine philanthropique par une « pitié frissonnante<sup>43</sup> » : « mon symbole, résume-t-il à Jacques van Santen Kolff dans une lettre datée du 9 mars 1894, est que l'humanité est une malade, aujourd'hui, que la science semble condamner et qui se jette dans la foi au miracle, par besoin de consolation<sup>44</sup> ». Mais s'il juge sa nouvelle œuvre comme « une des plus complexes et des plus touffues qu'il ait écrites »<sup>45</sup>, c'est qu'il ne s'agit pas, bien entendu, de rejeter purement et simplement la science et son âpre vérité. Les notes rédigées durant le voyage à Lourdes témoignent d'ailleurs de la volonté de mettre la méthode expérimentale à l'épreuve du miracle, non pour lui tourner le dos, mais parce qu'elle seule peut constituer le garant de la vérité – c'est-à-dire de la sincérité – des phénomènes observés. Ainsi que le rappelle le médecin catholique Félix Lacaze, qui plaide comme Zola pour une plus grande rigueur dans la constatation des miracles, la démarche de vérité du romancier naturaliste n'est en aucun cas contraire aux exigences de la croyance, mais elle en est, finalement, le meilleur allié :

À Lourdes plus que partout ailleurs, en ses miracles plus qu'en tout autre manifestation religieuse, il est désirable, il est indispensable de s'entourer de toutes les précautions et de ne rien laisser aux suppositions adverses des croyances aux « miraculés ». Ici, à Lourdes, il faut que la science contrôle sérieusement, ouvertement, avec toute garantie, les effets prodigieux survenus, ou les faveurs accordées aux convaincus. [...]

---

<sup>36</sup> Émile Zola, « Mon voyage à Lourdes » [journee du 26 août], recueilli dans *Lourdes, op. cit.*, p. 615.

<sup>37</sup> Ms. 1455, f° 29, recueilli dans *Lourdes, op. cit.*, p. 505.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 642.

<sup>40</sup> Jacques Noiray, « La Fraîcheur dans *Lourdes* », *Les Cahiers naturalistes*, n° 72, 1998, p. 209.

<sup>41</sup> Anatole France, « La pureté de M. Zola », *Le Temps*, 21 octobre 1888. L'expression est également utilisée dans *Lourdes* pour qualifier le récit, par Pierre, de la vie de Bernadette.

<sup>42</sup> Ms. 1455, f° 73 : « Ce qui me tenterait, ce serait d'en faire un prêtre, mais combien ce serait difficile. Le prêtre a des traces indélébiles qui me gêneraient considérablement. », recueilli dans *Lourdes, op. cit.*, p. 516.

<sup>43</sup> L'expression se retrouve à plusieurs reprises dans les dossiers préparatoires (voir *ibid.*, p. 525, 562) et dans le roman lui-même (p. 87).

<sup>44</sup> *Émile Zola : Correspondance*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal/Meudon, Éditions du CNRS, 1989, t. 8, p. 126.

<sup>45</sup> *Ibid.*



C'est donc au nom du devoir de la science, au nom du droit de raisonnement et de l'examen d'une conviction, au nom du caractère investigateur de notre génération qu'il faut obtenir le contrôle solennel et la preuve matériellement, humainement indiscutable, incritiquable et indéniable des « miracles » de Lourdes<sup>46</sup>.

Pour Zola, la méthode scientifique n'a donc pas perdu de son crédit. Simplement, elle doit désormais être modulée par l'impératif de la croyance, qu'elle ne parvient plus à satisfaire. Le romancier le reconnaît d'ailleurs volontiers face à l'écrivain catholique Henri Lasserre, qui lui fait remarquer qu'appeler une miraculée une folle, une hallucinée ou une hystérique ne constitue en rien une explication des faits eux-mêmes<sup>47</sup>. Cependant, tandis que Lasserre en fait une preuve de l'existence de Dieu, Zola y voit l'indice de notre « immense besoin de merveilleux », de « la nécessité pour nous d'être trompés et consolés », exacerbés en ce « moment historique favorable<sup>48</sup> ». C'est ce « moment » qu'il essaie de comprendre, et sur lequel il collecte des documents. La fascination émue pour le spectacle du pèlerinage n'a donc jamais signifié pour Zola un renoncement à son propre *credo* scientifique. La compassion nouvelle du romancier se maintient toujours à distance d'une quelconque adhésion idéologique, et constitue à l'inverse l'aiguillon le poussant à inventer une alternative, sous la forme d'une « religion nouvelle<sup>49</sup> », idée qui donnera naissance au cycle des *Trois villes*.

Le socle nosologique de la réflexion sur le miracle semble donc se dissoudre au fur et à mesure que le roman avance. Pour Zola, la question posée par « l'épidémie heureuse » du pèlerinage est moins la question de son contrôle (comment combattre une illusion collective, aux effets pourtant bien réels ?) que celle de sa légitimité (faut-il combattre une illusion salvatrice, et inhérente à la condition humaine ?). La maladie paraît en effet trouver elle-même les voies de sa rémission, par l'intermédiaire d'une foule qui demeure à la fois le *media* de sa propagation, une cure homéopathique, et la mise en spectacle d'une réalité autre, dans laquelle l'axiologie scientiste se trouve finalement invalidée au même titre que l'interprétation religieuse qu'elle combattait.

Ce questionnement d'ordre épistémologique et déontologique, c'est le personnage de Pierre qui a la charge de le relayer, par le biais de l'enquête naturaliste, mais également sous la forme romanesque d'un dilemme. Devenu prêtre car la maladie de celle qu'il aime l'empêchait d'être femme, Pierre est en effet confronté, après la guérison de Marie, à la double absurdité de son sacerdoce, désormais sans motif comme sans fondement : placé sous l'auspice du médecin Beauclair, et non de Bernadette, son pèlerinage à Lourdes lui fait non seulement perdre la foi, mais également son amour d'enfance, devenu femme (le miracle défaisant le « lien qui nouait son sexe<sup>50</sup> », pour reprendre une expression de Zola). Face à cette double perte, le personnage est tiraillé entre deux éthiques : continuer à faire semblant de croire, et ne pas avouer à Marie la véritable nature de son mal ; défendre la Vérité, quitte à priver ceux qui souffrent de toute espérance, et donc de la possibilité d'une guérison. Si, dans *Lourdes*, Pierre choisit finalement l'hypocrisie plutôt que la Vérité, c'est parce que la première n'implique qu'un sacrifice personnel, tandis que la seconde équivaut, en l'absence de cette « religion nouvelle » non encore révélée, à un véritable cataclysme. Au terme de cette enquête romanesque sur le miracle, la « foi qui guérit » professée par la science permet simplement de constater l'efficacité de l'illusion, et témoigne de sa nécessité pour l'humanité. *Lourdes* est donc finalement bien un roman du doute. Mais un doute qui pointe les impasses du naturalisme tel que Zola le concevait jusqu'alors, et n'épargne qu'une certitude : celle de la réalité d'une « folle croyance » que la science ne parvient pas à naturaliser.

---

<sup>46</sup> Félix Lacaze, « Ce que Zola voudrait à Lourdes », *Le Figaro*, 5 septembre 1892. Zola avait rencontré cet ami de Maurice de Fleury lors de son séjour à Lourdes, où Lacaze se rendait chaque année.

<sup>47</sup> Voir « Mon voyage à Lourdes », recueilli dans *Lourdes*, *op. cit.*, p. 615.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> L'expression est mentionnée à diverses reprises par Zola, dans ses manuscrits (ms. 1455 f° 33) et dans le roman.

<sup>50</sup> Voir *Lourdes*, *op. cit.*, p. 272.

Mon point de départ était une métaphore : celle d'un territoire propre à la croyance, qui me semblait permettre d'interroger l'association entre croyance et terroir opérée par Eugen Weber, et de faire ressortir la progressive scission entre l'espace géographique et l'espace psychologique auquel ce territoire pouvait renvoyer. Les « folles croyances » demeurent certes attachées à la ruralité, même si elles peuvent reculer au rythme de l'industrialisation, mais le phénomène sur lequel il m'a semblé le plus intéressant d'insister est que cette réduction territoriale des « folles croyances » ne s'accompagne pas d'une réelle limitation de l'espace mental qui les accueille. La croyance comprise comme faculté de croire s'affirme au contraire tout au long du siècle comme une qualité fondamentale, car profondément créatrice. Elle est au centre du dispositif par lequel le fantastique entend proposer une réponse à la faillite du merveilleux : réponse esthétique *et* philosophique, à partir d'un manque converti en aspiration renouvelée à la fiction, chez Nodier ou Gautier, et converti en une sensation extrême chez Maupassant (la peur, qualité esthétique au sens premier de « faculté de sentir », et stigmaté d'une ontologie du manque). Mais cette dimension créatrice de la croyance a également un versant psychologique, étayé par l'anthropologie telle que la pratique la mythologie comparée. La croyance n'a pas de territoire, elle est la culture elle-même, qui peut se traduire de mille manières en fonction du terrain, mais qui n'en demeure pas moins un principe intangible de réalité. Illusion nécessaire, elle n'aide pas seulement à accepter un ordre du monde : elle le façonne et fait que cet ordre existe. Elle accomplit donc bien des miracles, mais sans réelle transcendance : elle ordonne le réel, voire ordonne *au* réel, témoignant avant tout du pouvoir insondable de la psyché – qui est sans doute le véritable territoire que le XIX<sup>e</sup> siècle ne cesse d'arpenter, à la recherche de ses confins.