

Rapport d'activité d'Antoinette Guise Castelnuovo post-doctorante au Labex Hastec (2012)

Laboratoire de rattachement :	GSRL (Groupe sociologie, religions, laïcité) UMR 8582-CNRS/EPHE) - http://www.gsrl.cnrs.fr
Correspondant scientifique :	Denis Pelletier
Intitulé du projet de recherche :	« Entre apologétique et discours médical : Lourdes, ou la quête impossible du miracle absolu. »
Année civile 2012	
Programmes collaboratifs :	* axe 2 : Savoirs scientifiques, savoirs religieux, savoirs sociaux * axe 3 : Techniques du (faire) croire

L'année écoulée m'a été extrêmement profitable : j'ai pu recommencer à fréquenter des séminaires de recherche, achever la publication de ma thèse et, par-dessus tout, me lancer dans une nouvelle recherche au long cours, après cinq années difficiles, où mes travaux historiques ne pouvaient être poursuivis que dans les interstices laissés libres par mes fonctions de professeur d'histoire-géographie en collège, interrompues par trois congés de maternité.

La dimension collaborative du Labex, qui multiplie les possibilités de rencontres, a été particulièrement porteuse, tant au sein du GSRL que dans la fréquentation des participants au programme collaboratif n°3.

Ce contrat de recherche post-doctoral m'a donc remis le pied à l'étrier et permis de renouer avec le métier qui, véritablement, est le mien. Je remercie donc le Labex HASTEC de m'avoir accueillie en son sein et d'avoir considéré mon projet comme digne d'intérêt et de soutien. Mes remerciements s'adressent particulièrement à son directeur, le Professeur Philippe Hoffmann, pour sa grande disponibilité, ses encouragements et sa haute exigence intellectuelle, ainsi qu'à mon correspondant scientifique, le Professeur Denis Pelletier, et à Menuka Setbon.

Participation à la vie scientifique du Labex HASTEC

Les séminaires de recherche

Durant les six premiers mois de mon contrat de recherche, j'ai participé au séminaire de recherche animé par Denis Pelletier, « imaginaires, religions, sécularisation, XIX^e-XX^e siècles », au sein du GSRL, mon laboratoire de rattachement. J'ai également assisté au séminaire commun du GSRL, qui a lieu une fois par mois.

A la rentrée universitaire de septembre, ayant une perception plus claire des activités au sein du Labex et des possibilités de collaboration offertes de par la structure même de cette jeune institution, j'ai rejoint le séminaire organisé par le programme collaboratif 3, « technique du (faire) croire ».

L'année postdoctorale, exceptionnellement calée sur l'année civile, m'a ainsi permis, malgré sa brièveté, de faire la connaissance de plusieurs lieux de recherche en sciences humaines et sociales, et, particulièrement de ceux qui les font vivre. J'ai également participé à la réunion des doctorants et des postdoctorants le 29 juin 2012, au séminaire scientifique du Labex le 3 octobre 2012, ainsi qu'aux réunions de rentrée (2012-2013) des axes 2 et 3. Je continuerai en tant qu'associée au Labex à participer aux séminaires « Imaginaires » (GSRL) et « technique du (faire) croire » jusqu'à, au moins, la fin de l'année universitaire.

Communications

Il ne m'a pas été possible, encore, de présenter en séminaire une synthèse de mes travaux de recherche, dont plusieurs dossiers sont en voie d'aboutissement. Mon projet de recherche, en effet, correspondait à l'ouverture d'un nouveau champ d'études, en lien, dans sa thématique (l'histoire du surnaturel catholique), avec ma thèse, mais bien distinct dans ses lieux, ses objets et, en partie, sa chronologie. Le thème imposait – et c'est même tout son intérêt – de croiser plusieurs historiographies, dont certaines me sont moins familières : je pense notamment à l'histoire de la médecine, de la psychiatrie et du paranormal.

Deux communications ont cependant été données, qui m'ont permis de développer des aspects spécifiques, en lien avec les problématiques particulières aux différents séminaires auxquels j'ai assisté l'an dernier et assiste encore cette année :

- « La photographie au service de Dieu : faire croire aux miracles de Lourdes » : jeudi 25 octobre 2012 à l'ESCP Europe, dans le cadre du PC n°3 : « les techniques du (faire) croire » (<http://www.labex-hesam.eu/fr/76-hastec-agenda/du-labex>), qui explore cette années les interactions entre « faire croire » et « faire voir ».
- « Les lambeaux d'une conscience multiple : Lourdes dans l'imaginaire collectif contemporain » : 7 décembre 2012 au GSRL, séminaire « Imaginaires ». <http://www.gsrl.cnrs.fr/spip.php%3Frubrique69&lang=fr.html>. Il s'agissait de proposer une analyse des métamorphoses des représentations de Lourdes dans l'imaginaire collectif, sur le long terme (années 1890 – années 2010).

Travaux en cours de réalisation :

1. Publications prévues en 2013

Un article a été soumis pour les *varia* des *Archives de sciences sociales des religions*, il est actuellement en cours d'évaluation et je le joins à mon rapport en qualité de « document de travail ». Compte tenu des délais de publication (alternance de numéros thématiques et de *varia*), il pourrait paraître en septembre 2013.

Le manuscrit issu de ma thèse est entre les mains de l'éditeur, et le livre paraîtra en avril 2013 : Antoinette Guise Castelnovo, *Thérèse de Lisieux : une internationale du miracle* (titre provisoire), Paris, éd. du Cerf, 2013.

2. Autres articles en cours de rédaction :

« Science et apologétique : Teilhard de Chardin face aux miracles de Lourdes »

« A propos de *Lourdes*, de Jessica Hausner (2009) : du rationalisme à l'agnosticisme, les métamorphoses du discours religieux »

3. Colloque « Histoire des sciences de l'homme 'par en bas' »

La présentation d'une partie significative de ma recherche post-doctorale aura lieu au cours d'un colloque international : *L'histoire des sciences de l'homme « par en bas »*, Université du Maine, Le Mans, 5-7 juin 2013, organisé par le Centre de recherches historiques de l'Ouest (CNRS UMR 6258, <http://www.univ-rennes2.fr/cerhio>) : « Le docteur Boissarie et les 'guéris' de Lourdes face aux experts de la Salpêtrière et de l'école de Nancy (1890-1914) ».

voir l'argument en annexe.

4. Quel aboutissement pour cette recherche post-doctorale ?

Le thème de ma recherche mérite, me semble-t-il, de faire l'objet d'un livre (*Lourdes et la médecine au XIX^e siècle*), à condition bien sûr que les résultats et leur présentation soient jugés pertinents et

intéressants. J'estime à 2 ans maximum le travail encore nécessaire : un an pour approfondir des thèmes plus difficilement accessibles du fait de ma spécialisation, c'est-à-dire la partie proprement médicale de la question, un an pour la production de l'ouvrage, à condition toutefois d'obtenir les financements nécessaires. Dans le meilleur des cas, je pourrai présenter pour 2015 une production issue du Labex. C'est en effet grâce à ce premier contrat de recherche post-doctoral – et ce, quelle que soit l'origine des financements ultérieurs – que j'ai pu me lancer dans l'étude d'un domaine vaste et complexe, au cœur des problématiques contemporaines autour de l'articulation entre sciences, techniques et croyances. Je n'exclus pas la possibilité de poursuivre une publication en articles, pour ne pas perdre ce qui a été acquis au cours de cette année et pour attester de la réelle fécondité de cette année post-doctorale en matière de recherche historique.

Je joins en annexe un aperçu des différents dossiers ouverts : première synthèse générale, article en cours de publication, résumé de communication ou d'articles en cours de rédaction.

1. Synthèse de ma recherche
2. Eléments pour une chronologie de la construction du « fait de Lourdes » dans l'imaginaire collectif.
3. Article « La photographie au service de Dieu : faire croire aux miracles de Lourdes »
4. L'imaginaire laïque : un nouveau regard sur Lourdes au début du xxie siècle.

Documents

Synthèse : Lourdes et la médecine à la fin du XIX^e siècle.

Du surnaturel ? De l'inconnu ? De l'inexplicable ? La guérison peut-elle échapper à la médecine ? Le progrès peut-il contenir et satisfaire l'ensemble des aspirations humaines ? »

Des travaux relativement récents ont mis en évidence, bien plus que les thèmes de la « recharge sacrée » chère à Alphonse Dupront¹ et d'« invention d'une tradition »² souvent accolés à Lourdes, ceux de culture de masse, dont Lourdes serait le laboratoire en même temps que le témoin : dans ce lieu, la médiatisation et la commercialisation du religieux, dénoncée de tout temps par des catholiques intransigeants³ (Lasserre, Huysmans, etc.), comme par les anticléricaux⁴ de tous bords, (Zola, Bonnefon) ne seraient pas des excroissances parasites toutes profanes dans le fait religieux mais devraient être considérées comme consubstantielles au fait religieux moderne⁵.

C'est par le miracle que Lourdes devient Lourdes. Encore faut-il étudier la manière dont la thérapeutique lourdaise devient l'objet d'un savoir social, « savoir » créé par la controverse, la bataille, le scandale, et la prolifération de ce fait divers positif qu'est devenu le miracle de Lourdes, dans la presse catholique. Autour des années 1890, et grâce à Zola qui noue dans son roman l'ensemble des thèmes qui seront désormais, et jusqu'à nos jours, associés à Lourdes, se crée un imaginaire lourdaise décliné dans une grande diversité de lieux et de discours, en résonance avec l'expansion du mouvement pèlerin, le développement du sanctuaire, l'affirmation de la vocation thérapeutique du lieu : controverse scientifique et médicale ; pamphlets hygiénistes ; bataille littéraire ; médiatisation de « cas » ; grands événements catholiques, des congrès eucharistiques aux anniversaires des apparitions...

Lourdes devient ce sanctuaire thérapeutique de renommée internationale au moment même où la République met en œuvre la sécularisation des institutions et de la culture, c'est-à-dire des années 1880 aux années 1910. Durant ces années décisives, et grâce notamment à la communication efficace et énergique du président du Bureau médical créé en 1883, le docteur Gustave Boissarie, on passe de l'ère du soupçon (les années 1860) à celle de la banalisation de l'idée de thérapeutique lourdaise (les années 1910), y compris chez ses opposants, qui s'intéressent davantage à caractériser les guérisons qui s'y opèrent qu'à dénoncer une supercherie.

Une étude approfondie des publications sur les miracles de Lourdes permet de souligner le caractère mouvant des contours du profane et du sacré, du médical et du religieux, mais aussi, au-delà d'une partition bi-polaire de la société, la très grande variété des approches du surnaturel, de ses possibles manifestations et des critères de discernement : entre 1892 et 1914, le miracle est un sujet de société, une question philosophique et politique, une énigme médicale, et son centre de gravité se trouve presque exclusivement à Lourdes, grâce à l'activité du docteur Boissarie.

L'étude des publications à vocation scientifique, qu'elles émanent de partisans ou d'opposants à la thérapeutique religieuse lourdaise, met en évidence la complexité de ce qui se joue autour de

¹ Alphonse Dupront, « Lourdes, perspectives d'une sociologie du sacré », dans *Du Sacré*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1987, [1ère éd. 1958], pp. 340-365.

² Ruth Harris, *Lourdes. La grande histoire des apparitions, des pèlerinages et des guérisons*, (*Lourdes. Body and spirit in the secular ages*, 1998), Paris, J.-C. Lattès, 2001.

³ Henri Lasserre, *Notre-Dame de Lourdes*, Paris, V. Palmé, 1869 et *Les guérisons miraculeuses de Notre-Dame de Lourdes*, Paris, V. Palmé, 1872. Joris Karl Huysmans, *Les foules de Lourdes*, Dijon, 1905.

⁴ Émile Zola, *Lourdes*, 1894. Jean de Bonnefon, *Faut-il fermer Lourdes ? Opinions de médecins*, Paris, 1906, et *Lourdes et ses tenanciers*, Paris, 1906.

⁵ Susanne K. Kaufman, *Consuming Visions. Mass culture and the Lourdes shrine*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 2005.

Lourdes en matière de guérison, à un moment (à partir des années 1880) où il devient admis que des guérisons sont possibles en ce lieu, mais où, dans le même temps, les débats se font vifs quant aux interprétations médicales et religieuses de ces guérisons⁶. A la fin des années 1900, certains apologistes catholiques, qui se définissent d'ailleurs davantage comme médecins ou scientifiques et ne sont pas toujours clercs⁷, ont profondément renouvelé l'approche catholique du miracle en intégrant à leur réflexion les objections construites par le développement de la psychothérapie⁸ et de la biologie. Le mode de construction d'un savoir aux frontières des sciences médicales, que ce soit du côté du miracle ou de la psychothérapie, a été rendu possible par la constitution, au Bureau des constatations médicales, d'un réservoir de cas plutôt bien documentés, largement popularisés, et utilisés comme des sources crédibles à partir desquelles on peut discuter : le fait de Lourdes n'est plus seulement une arme apologétique, ses guérisons prétendues miraculeuses sont devenus des énigmes scientifiques.

On voit poindre également des questions d'autorité qui ne se laissent pas réduire à la rivalité entre Église (ou congrégations) et République : autorité de la direction du sanctuaire, autorité du pape, autorité de la République, autorité médicale. Dans les années 1880, les autorités ecclésiastiques s'étaient désengagées de la question des miracles de Lourdes, laissant aux médecins du Bureau médical le soin de prouver le caractère extra-médical des guérisons proclamées : aucune enquête ecclésiastique sur les guérisons depuis 1862. Au terme de plus de vingt ans d'activités⁹, le docteur Boissarie est parvenu à légitimer les guérisons de Lourdes comme objet d'étude, c'est-à-dire à les sortir du cadre de la supercherie et de la superstition. En 1904-1905, Pie X réalise que, la légitimité des guérisons extra-médicales de Lourdes étant établie, il ne saurait être question de laisser aux médecins la gestion du miracle. Il refuse de rencontrer les « miraculés » amenés à Rome en pèlerinage d'action de grâce par Boissarie. Désormais, les dossiers retenus par le Bureau médical devront être réexaminés par un tribunal ecclésiastique constitué par l'évêque du lieu d'où est originaire le prétendu miraculé. La procédure, devenue plus complexe et soumise, en réalité, au bon vouloir des évêques, impose la notion de « miracle reconnu », ultime étape après la « constatation médicale », ce qui réduit brutalement et drastiquement le nombre des « miraculés » : 60 reconnaissances entre 1907 et 2012, contre 7 000 cas de guérisons extraordinaires retenus par le Bureau médical. Mais comme cette cléricisation du miracle s'impose alors que Lourdes était, de par la volonté de Boissarie, sortie du strict domaine d'interprétation catholique, la reprise en main ecclésiastique eut pour effet secondaire inattendu de poser, dans l'opinion, la question de la raréfaction du miracle. Cette raréfaction est attribuée au progrès médical, alors qu'elle est essentiellement due à l'application d'une conception ecclésiastique, et non plus médicale, du miracle, ainsi qu'à une délocalisation et une décentralisation des procédures. On assiste alors au paradoxe d'un miracle légitimé et modernisé par des autorités médicales (certes en majorité catholiques) puis raréfié et renvoyé au passé par le contrôle ecclésiastique.

Ce mouvement se trouve renforcé par un tout autre contexte : parallèlement à ces deux processus (médicalisation de la guérison et cléricisation du miracle), le « fait de Lourdes », dans sa dimension thérapeutique, est interrogé par des sciences religieuses en plein développement, qui s'attachent à le renvoyer aux « formes élémentaires de la vie religieuse » (Durkheim, 1912) ; la contestation du miracle se fait alors contestation du monopole catholique du miracle mais aussi de la prétendue modernité de Lourdes, tant vantée par le Docteur Boissarie. Le « fait de Lourdes » est également investi par une apologétique qui se trouve contrainte, du fait de la crise moderniste, de se

⁶ Hervé Guillemain, « Les débuts de la médecine catholique en France », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 2003, 26-27, pp. 227-258.

⁷ Robert Van der Elst, *Contribution à la notion d'hystérie par l'étude de l'hypnose*, Paris, Vigot, 1908. Jeanne Bon, *Thèse sur quelques guérisons de Lourdes (des pseudo-tuberculoses hystériques) présentée à la faculté de médecine et de pharmacie de Lyon et soutenue publiquement le 16 juillet 1912*, Paris, 1912. Teilhard de Chardin, Pierre, « Les miracles de Lourdes et les enquêtes canoniques », *Études*, t. cxviii, 20 janv. 1909, p. 161-183.

⁸ Jacqueline Carroy, « L'invention du mot de psychothérapie et ses enjeux », *Psychologie clinique*, « Les psychothérapies dans leurs histoires », 9, printemps 2000, p. 11-30.

⁹ Gustave Boissarie, *L'oeuvre de Lourdes*, Paris, Téqui, 1907.

centrer sur le « miracle moderne¹⁰ », les miracles du Christ étant devenus un terrain miné sur lequel plane le spectre de Renan¹¹ et la menace des censures romaines. Cette apologétique n'innove pas : elle continue à considérer que, pour constater un miracle, « il suffit d'avoir des yeux et du bon sens », ce qui explique les exhortations sans cesse réitérées à aller voir Lourdes. Sur ses marges cependant, on voit poindre d'intéressantes inflexions : l'imposant travail de communication, de légitimation, de conceptualisation du miracle catholique à partir du « fait » de Lourdes a infléchi l'apologétique miraculeuse, qui a intégré de manière plus ou moins consciente les présupposés du scientisme et, en tentant d'imposer le miracle comme un phénomène, l'a détaché d'une réflexion sur la distinction entre science et foi. Ce positivisme du miracle est à l'origine, croyons-nous, du consensus social actuel, exprimé par un discours sur le miracle essentiellement agnostique, partagé par une grande partie des instances ecclésiastiques, des pèlerins, et du monde médiatique lorsqu'il doit traiter l'actualité de Lourdes.

Au-delà du plus visible, lutte de laïques contre la superstition, lutte de catholiques pour imposer un surnaturel prouvé – se peuvent lire d'autres tensions, d'autres controverses qui parlent mieux de la manière dont Lourdes participe à l'avènement de nouvelles formes culturelles à l'aube du xx^e siècle. Ce groupe de controverses doit sa pérennité dans l'espace public à la vitalité du moment 1880-1914 : on voit se cristalliser, dans l'institutionnalisation de Lourdes tout comme dans le débat sur la place que la société contemporaine peut et doit (ne pas) lui faire, l'ensemble des mythes fondateurs de la iii^e République. Cette cristallisation aurait-elle eu lieu sans Zola et son *Lourdes* ? Il est permis d'en douter, tant ce roman, même s'il n'est plus lu aujourd'hui, a durablement marqué les représentations croyantes comme non-croyantes de Lourdes.

Aujourd'hui, les notions de « miracle reconnu » ou de « miracle constaté » sont devenues hermétiques au grand public, qui continue par les médias d'être informés de la reconnaissance d'un énième miracle. Demeure la question de la possibilité du miracle, dans une version agnostique qui fait l'objet d'un consensus social et met l'accent, plutôt, sur la foi qui guérit, hypothèse crédible, aux yeux de l'opinion publique, car intégrable dans la représentation partagée de la dimension psychosomatique de la maladie et de la guérison.

Éléments pour une chronologie de la construction du « fait de Lourdes »

L'étude des publications sur Lourdes, dans leur chronologie mais aussi dans leur volume, c'est-à-dire en tenant compte des succès de librairie et des rééditions, permet de mettre en évidence les moments et les médias qui ont contribué à faire évoluer le savoir social sur Lourdes :

a.) *Le moment 1891-1894 : Lourdes devient Lourdes*

- Accession du Bureau médical de Lourdes à une certaine légitimité scientifique et à la notoriété, après sa mise en place entre 1883 et 1885¹², grâce aux publications du docteur Boissarie (1891, 1894) et aux liens noués avec la faculté de médecine de l'Institut catholique de Lille et avec la Société de Saint-Luc (médecins catholiques).
- Utilisation de Lourdes par la recherche médicale autour de l'hystérie et de la suggestion, à partir de l'article de Charcot « la foi qui guérit »¹³ : l'interprétation de Lourdes est intégrée aux débats qui opposent l'école de Nancy à Charcot. Elle intervient également dans la

¹⁰ Arthur Loth, *Le miracle en France au xix^e siècle*, Lille, Desclée de Brouwer, 1894.

¹¹ Ernest Renan, *La vie de Jésus*, Paris, 1863.

¹² Gustave Boissarie, *Lourdes, histoire médicale, 1858-1891*, Paris, Lecoffre, 1891. *Lourdes depuis 1858 jusqu'à nos jours*, Paris, Sanard et Derangeon, 1894. *Le Roman et l'Histoire. Zola. Boissarie. Conférence du Luxembourg*, Paris, La Bonne Presse, 1895. *Les grandes guérisons de Lourdes*, Paris, Téqui, 1900. *L'Œuvre de Lourdes*, Paris, Téqui, 1907.

¹³ Jean-Martin Charcot, « La foi qui guérit », *Revue Hebdomadaire*, déc.1892, 7, p. 112-132.

définition du périmètre de l'hystérie, après la remise en cause de la « Grande Hystérie » de Charcot.

- La publication du roman de Zola (1894) après la médiatisation considérable de son pèlerinage-enquête (1892) est décisive, tant dans la constitution d'un Lourdes alternatif dans l'imaginaire collectif, puissant contre-type du Lourdes de Lasserre dont le succès, trente ans après sa première publication, ne se dément pas, que dans la constitution d'un front apologétique qui passe alternativement de la dénonciation de Zola à la défense du miracle, du site, et des miraculés : le roman de Zola constitue véritablement Lourdes comme un sujet de société. L'année 1895 est l'année où se publient le plus grand nombre d'ouvrages sur Lourdes¹⁴.

Les liens entre ces trois phénomènes sont riches et complexes.

b.) *Les années 1900 : banalisation du miracle lourdaï.*

- Un repère : le voyage du jeune médecin lyonnais Alexis Carrel à Lourdes en 1902, qui a été répercuté dans une certaine presse mais n'a pas donné lieu à publication. Il constitue à nos yeux, dans sa démarche même et dans ses conséquences, l'indice de la possibilité d'une « désidéologisation » de l'approche médicale. Le récit de voyage est publié en 1948, à titre posthume, dans une version remaniée par son épouse.
- La campagne hygiéniste pour obtenir la fermeture du site (1906)¹⁵ échoue complètement et, surtout, témoigne d'un retournement du monde médical : les médecins favorables ou indifférents à Lourdes n'hésitent pas à sortir de l'anonymat pour signer en nombre (plusieurs milliers) des pétitions hostiles à la fermeture du site. La variété des pétitions proposées témoigne de la variété des approches, ainsi que des capacités des défenseurs de Lourdes à s'adapter à leur public.
- Quelques thèses médicales s'intéressent à Lourdes ou puisent dans la documentation du Bureau médical des cas en rapport avec leur sujet d'étude. (1907-1912)¹⁶
- Cléricalisation du miracle : reconnaissance canonique de 33 miracles (1908-1913), après 45 ans de silence épiscopal, dans le contexte d'un contrôle accru de la théologie et de l'apologétique (crise moderniste), du cinquantenaire des apparitions (1908) et de la canonisation de la voyante, Bernadette Soubirous.

Au début du xx^e siècle, on assiste à une autonomisation des lieux de discussion les uns par rapport aux autres : défense des procédures ecclésiastiques de discernement du miracle, d'une part, notamment dans les médias catholiques, de *La Croix* aux *Semaines religieuses* ; réflexion scientifique sur ce que la science peut connaître, sur la notion de phénomène, sur les capacités humaines, et sur les limites entre objet de science et objet de foi ; discussions politiques sur la fermeture ou la confiscation de Lourdes ; polémiques anticléricales autour des profits économiques tirés du pèlerinage, etc. Le « bruit médiatique » autour de Lourdes résulte d'une conjoncture à la fois religieuse, médicale et politique, mais il importe de différencier, très nettement – et sans négliger les interactions – la médiatisation interne aux médias catholiques (presse, ouvrages de propagande, témoignages), les publications médicales spécialisées, ce qui affleure dans le débat public, c'est-à-dire non seulement les thématiques, mais les lieux et les protagonistes des divers débats. Dix ans après Zola, la controverse est toujours présente, mais elle s'est recomposée et annonce la normalisation de Lourdes, c'est-à-dire son intégration à l'espace culturel et culturel français : Lourdes passionne moins.

¹⁴ Emile Zola, *Lourdes*, 1894.

¹⁵ Jean de Bonnefon, *op. cit.*

¹⁶ Jeanne Bon, Van Der Elst, *cit.*

2. La photographie au service de Dieu : faire croire aux miracles de Lourdes*

C'est dans la France de l'époque post-scientiste que Lourdes devient un sanctuaire thérapeutique de renommée mondiale, après s'être fait connaître, à partir de 1858, comme un lieu d'apparitions mariales (Harris, 2001 : 243). En 1883 est ouvert un Bureau médical des Constatations. Lieu d'enregistrement, d'étude, mais aussi et surtout lieu d'apologétique : il s'agit de montrer Lourdes comme un lieu ouvert ; de montrer le miracle comme accessible à tous, croyants et non-croyants ; de porter des diagnostics de maladie et de guérison, afin d'écartier tous les cas douteux (supercheries, fausses maladies, fausses guérisons et, surtout, 'hystérie' et 'suggestion') pour donner à voir des cas de guérisons extraordinaires « indiscutables ». Bref : faire croire aux miracles par la voie scientifique, faire expertiser le miracle par des médecins et non par l'Église pour, *in fine*, contredire Renan en prouvant qu'un miracle se constate¹⁷.

En 1894, Émile Zola publie *Lourdes*, réel succès populaire (300 000 exemplaires dans les années qui suivent sa parution) et origine de la mise à l'Index de l'ensemble de son œuvre. L'impact du roman est considérable et suscite une véritable bataille des livres : les défenseurs du surnaturel se mobilisent, et c'est à partir du *Lourdes* de Zola que se construisent durablement les représentations et croyances et sceptiques de Lourdes (Gugelot, 2010).

Le docteur Boissarie, président du Bureau médical depuis 1891, a d'abord contre-attaqué avec vigueur en exhibant, lors d'une conférence très médiatisée à Paris en novembre 1894, les « miraculées » qui ont inspiré Zola ; il s'adonne également à une intense activité de publication, photographies à l'appui – ce qui est nouveau (Boissarie, 1895 : 444-455). C'est en effet à l'occasion de ce combat contre le roman de Lourdes que s'introduit l'usage de l'iconographie dans l'apologétique lourdaise ; cet usage est simultanément mis au service d'autres controverses suscitées par les interprétations médicales naturalistes ou psychologiques des guérisons de Lourdes à un moment où ces questions, stimulées par la vitalité de la recherche médicale aux confins du physiologique et du psychologique, suscitent dans l'opinion publique un intérêt des plus vifs (Edelman, 2002 et 2003).

Ainsi la photographie se trouve-t-elle chargée de faire croire au miracle et, surtout, de faire admettre à la communauté scientifique ainsi qu'à l'opinion publique que le miracle est un phénomène qui, en tant que tel, peut (et doit) être constitué en objet de savoir. En administrant les preuves matérielles d'une guérison extraordinaire, on espère donc inverser le régime de la croyance : faire voir le miracle pour faire croire au miracle, c'est-à-dire relever le défi posé à la foi par la philosophie des sciences, depuis Hume.

A travers cette étude de cas, on considère que l'objet visuel est par excellence le lieu où s'articulent science et croyance, dans des conditions propres à la France de la Belle Époque où enjeux religieux, médicaux et politiques s'entremêlent et passionnent l'opinion. Dans ce contexte, celui qui croit veut voir ce à quoi il croit, pour ériger sa croyance en savoir partageable : à la fin du XIX^e siècle en effet, l'apologétique catholique considère que ces supports de croyance que sont devenus les miracles constituent des preuves de la légitimité (et même de la nécessité) de la foi catholique. Mais dans ses tentatives de contraindre la science – et non pas, seulement, des scientifiques – à admettre la possibilité du miracle, elle bute inexorablement sur la question de Dieu comme cause finale (Rodé, 1965. Waché, 2012 : 365-380). La photo, à l'instar de tout autre preuve matérielle, participe de cette

* Cet article est issu d'un travail élaboré pour le programme collaboratif 3 qui explore cette année la thématique « faire voir / faire croire » (HASTEC, Paris). Il a été soumis au comité de rédaction des *Archives de sciences sociales des religions* pour une éventuelle publication en septembre 2013.

¹⁷ « L'inexorable phrase de M. Littré : 'Quelque recherche qu'on ait faite, jamais un miracle ne s'est produit là où il pouvait être observé et constaté' cette phrase, dis-je, est un bloc qu'on ne remuera point. » Ernest Renan, *Souvenirs de Jeunesse*, 1883, publié pour la première fois dans la *Revue des Deux Mondes*, 1882, t. 54, p. 11.

aporie, puisqu'elle ne montre jamais la cause qui opère. Le problème de l'administration de la preuve renvoie alors à celui de la nature de l'acte de foi, et à son articulation (ou sa disjonction) avec les modes de connaissance scientifique.

I. Une iconographie tardive

Les quatre ouvrages que publie le docteur Boissarie entre 1891 et 1907 en défense et illustration du surnaturel lourdaï, peut-être en raison de leur nombre et de leur caractère redondant, peut-être aussi en raison du discrédit dans lequel est tombée l'apologétique, sont à la fois peu lus et peu regardés. A tort, me semble-t-il, car par leur nombre, leur audience et leur contenu, ils constituent une source précieuse, non pas tant pour l'histoire de l'apologétique que pour celle de l'élaboration du Lourdes imaginaire et collectif¹⁸.

Les deux « histoires médicales » publiées par Boissarie avant la parution du roman de Zola étaient destinées à mettre en valeur le travail du Bureau médical, qu'il avait commencé à fréquenter vers 1886 et dont il devint le président en 1891, à la mort de son fondateur, Dunot de Saint-Maclou (Billet, 1996). Elles avaient connu un certain succès, à une époque où ce sont surtout les ouvrages d'Henri Lasserre qui emportent l'adhésion du public¹⁹. Rien de plus différent que le style et le projet de ces deux apologétiques : l'une se présente comme une histoire sainte – en dépit de nombreuses inexactitudes – conjuguant avec bonheur esthétique néogothique, positivisme historique et surnaturalisme chrétien, le tout enveloppé dans un souffle épique qui emporta l'adhésion de centaines de milliers de lecteurs. Elle construit simultanément la légende dorée et la légende noire de Lourdes, puisqu'elle inaugure les thèmes de la dénonciation des marchands du temple et de la récupération cléricale. L'autre se veut plus technique, soucieuse uniquement de présenter des « cas » en les replaçant dans les débats médicaux en cours et en ajustant les arguments apologétiques aux contestations les plus récentes. Deux approches concurrentes, reflets des conflits d'interprétation qui, à l'époque, rendent impossible une histoire de Lourdes qui fasse consensus parmi ses défenseurs ? Certes, mais qui prospèrent conjointement auprès des amateurs de surnaturel, entre littérature catholique, vulgarisation scientifique et fascination pour le mystère.

On aurait pu s'attendre à ce que Boissarie fasse abondamment usage de la preuve photographique, mise progressivement à l'honneur dans le monde médical durant ces années-là (Didi-Huberman, 1982). Or il faut attendre *Les grandes Guérisons de Lourdes*, publié en 1900, pour voire apparaître une iconographie miraculaire qui, par la suite, devient habituelle dans l'apologétique lourdaïse, comme en témoigne la publication, en 1905, de *Histoire critique des événements de Lourdes*, par un apologiste plutôt spécialiste d'histoire littéraire, l'abbé Georges Bertrin. Cet ouvrage devient immédiatement et pour longtemps la référence sur le sujet, notamment parce qu'il réunit, en une synthèse à la fois savante et commode, l'étude des apparitions et des guérisons²⁰. La documentation qui illustre la partie consacrée aux guérisons est issue du Bureau médical, de sorte que les cas présentés et leurs illustrations se retrouvent d'un ouvrage à l'autre. Bertrin se distingue toutefois – c'est un paradoxe – par une plus grande précision dans la présentation des cas et dans la citation scientifique, ainsi que par une certaine autonomie dans l'argumentation. Nous nous proposons d'étudier ici ce corpus, ainsi que celui de *L'Œuvre de Lourdes* (1907), ultime volume de l'œuvre apologétique de Boissarie, pour voir la manière dont l'image est mise au service de l'apologétique

¹⁸ Gustave Boissarie, *Lourdes, histoire médicale, 1858-1891*, Paris, Lecoffre, 1891. *Lourdes depuis 1858 jusqu'à nos jours*, Paris, Sanard et Derangeon, 1894. *Les grandes guérisons de Lourdes*, Paris, Téqui, 1900. *L'Œuvre de Lourdes*, Paris, Téqui, 1907. Après 1907, *L'Œuvre* est rééditée régulièrement, augmentée, et Boissarie continue son œuvre de publiciste en éditant l'actualité des miracles de Lourdes en fascicules, autre manière de compléter une apologétique désormais fixée dans ses arguments et son histoire.

¹⁹ Henri Lasserre, *Notre-Dame de Lourdes*, Paris, Victor Palmé, 1869 ; *Les guérisons miraculeuses de Notre-Dame de Lourdes*, Paris, V. Palmé, 1872. Nombreuses éditions différentes dans différents formats de luxe ou populaires. Plus d'un million d'exemplaires avant 1900 : Laurentin et Billet, 1966, p. 129.

²⁰ Georges Bertrin, *Histoire critique des événements de Lourdes, apparitions et guérisons*, Lourdes, 1905. Comportant 10 similigravures, dont la statue de la Grotte, un plan des environs de Lourdes, le portrait de Bernadette, et 7 photographies ayant trait aux guérisons physiques. Édition complète et édition populaire totalisent au moins 350 000 exemplaires en vingt ans.

lourdaise.

II. Un petit Lourdes illustré ?

Le corpus iconographique se présente comme abondant, redondant mais peu fixé, puisqu'il peut évoluer au gré des éditions, tant chez Boissarie que chez Bertrin. Si ce dernier fait parfois, et ponctuellement, le va-et-vient entre son récit et les documents reproduits en hors-texte, Boissarie ne commente ni ne cite jamais les images qu'il a pourtant choisies. Est-ce à dire qu'elles sont considérées comme parlant d'elles-mêmes ?

Les années 1870-1930 correspondent à une période de rencontre particulièrement féconde de la photographie et de l'occulte, inaugurée, en France, par les essais de Leymarie et le procès en escroquerie du photographe Buguet (Charuty, 1999). Entre les années 1880 et la Grande Guerre, les points de contact entre surnaturel catholique et « préternaturel », « supranaturel » spiritualiste se multiplient, autour de revues telles que *l'Écho du merveilleux*, de Gaston Méry ou, dans une perspective différente, les *Annales des sciences psychiques* du professeur Richet, qui utilisent abondamment la photographie. Ces expériences ont même parfois Lourdes pour théâtre : en 1906, un médecin prétend avoir photographié les « forces préternaturelles » à l'œuvre en ce lieu, afin d'établir scientifiquement leur origine (la Grotte, la foule, ou l'au-delà ?)²¹. Dans un tel contexte, où la photographie fascine par sa capacité à montrer ce que l'œil ne peut voir, les photos des guérisons de Lourdes étonnent par un réalisme et une banalité qui ne peuvent que résulter d'un choix assumé : l'objectif n'est pas de montrer le surnaturel à l'œuvre, s'imprimant sur les plaques photographiques ; il n'est pas non plus de montrer les guéris comme des élus dont le corps restauré constituerait un réservoir de signes, à l'instar de celui des voyants ou des mystiques, ou témoignerait d'une capacité particulière à transcender les contraintes biologiques. L'iconographie de Lourdes s'en tient, bien au contraire, à un réalisme presque anti-esthétique, comme s'il s'agissait de prouver la réalité de l'invisible par le redoublement du visible : dans *L'Œuvre* (1907) on compte 30 photos représentant diverses scènes, acteurs et lieux du pèlerinage, et 24 photos de guéris²². Dans Bertrin, les illustrations sont, pour la partie consacrée aux apparitions, réduites au minimum documentaire (3), tandis que 10 sont consacrées aux guérisons. Si la présence des photographies des miraculés – tout aussi décevantes qu'elles paraissent aujourd'hui – revêt un caractère d'absolue nécessité, il nous faut découvrir en quoi elles ont été jugées parlantes, et de quoi, justement, elles voulaient parler au lecteur contemporain.

C'est que l'iconographie semble d'abord principalement convoquée pour faire la preuve de la modernité de Lourdes et de ses pèlerinages, c'est-à-dire pour donner à voir une mise en ordre rationnelle du monde et pour faire la démonstration d'une société qui fonctionne bien parce que tout y est soumis à Dieu.

Le docteur Boissarie dont, rappelons-le, la perspective est avant tout médicale, fut dans ce cadre un ardent défenseur de cette modernité de Lourdes, peut-être même son principal promoteur ; la photographie se révèle particulièrement bien adaptée à la mise en valeur du Lourdes urbain, technique, hygiénique, et scientifiquement organisé. Elle montre le transport des malades, le travail des brancardiers et des hospitalières aux abords de la gare et dans un sanctuaire flambant neuf, sans cesse réaménagé et agrandi (Touvet, 2008) ; elle montre également la gestion et les usages de l'eau de Lourdes. Le pittoresque se fait discret, le Lourdes des hôteliers et des boutiques de souvenirs si complaisamment décrit par Zola, avant et après tant d'autres, n'apparaît pas. Plus intéressant encore, cette illustration de Lourdes fait l'impasse sur la représentation des foules, comme si Boissarie avait voulu privilégier, pour figurer l'harmonie censée régner dans les sanctuaires et prendre Zola à contre-image, la représentation d'individus ou de petits groupes.

Pour défendre le miracle de Lourdes, le bureau médical ne produit pas d'iconographie spécifique :

²¹ Hippolyte Baraduc, *La force curatrice à Lourdes et la psychologie du miracle*. Paris, Bloud, 1907.

²² Dans *Les grandes guérisons de Lourdes*, (1900), les photographies de malades guéris représentent environ la moitié de l'ensemble iconographique.

les clichés de guéris sont, certes, fournis par ses soins, mais ils ont été collectés au fil des enquêtes menées en amont et en aval de chaque guérison enregistrée. C'est ce qui explique, d'une part, que l'on dispose de peu de photos de malades, la photographie ne se pratiquant que très rarement dans leur chambre, ou alors au décès (Bolloch, 2004), et que les photographies publiées consistent en des portraits en buste ou des portraits en pied, du type des portraits-carte qui étaient la norme de la photographie à cette époque, dans ses fonctions de mise en scène de soi. Cette utilisation d'un matériel d'origine exogène est en cohérence avec l'activité du Bureau médical, qui veut se limiter à la « constatation » des guérisons et, avec Boissarie, à leur défense et illustration. On découvre alors des miraculés raides et apprêtés, en habit du dimanche ou en costume religieux, sans rien de séduisant, de charnel ou de mystérieux : le caractère surnaturel de la guérison n'a pas impressionné la plaque photographique. Cette absence de charme n'est pas due à la perspective avant tout médicale de ces études : la représentation des affections à des fins médicales est peu présente : 2 photos seulement, dans *L'Œuvre de Lourdes* (Boissarie, 1909 : 237, 364).

On aurait pu s'attendre à l'élaboration de la preuve par la confrontation de photographies avant/après, dans le style de ce qu'offrait, dès cette époque, la réclame pour des remèdes miracles, particulièrement capillaires ou amaigrissants. Les médecins catholiques de la Société de Saint-Luc, d'ailleurs, n'avaient pas attendu les critiques formulées par Zola, d'abord au Bureau médical, puis dans son roman, pour s'inquiéter de l'indigence des dossiers des malades à leur arrivée à Lourdes (Guillemain, 2003), qui rendait difficile l'établissement de la preuve de la maladie. De telles photographies auraient, de de l'avis de tous, pu constituer de précieux témoignage en l'absence d'autres preuves positives. Elles font une entrée discrète en 1900, dans *Les grandes guérisons*²³. Faut-il y voir l'explication de leur rareté ? Deux photographies d'une malade alitée puis debout, après sa guérison, ne semblent rien montrer d'autre qu'une personne couchée, puis debout : le contraste n'est pas assez fort, mais l'identification de la malade-guérie est aisée. Une autre exhibe un corps décharné ; elle est mise en regard, non d'un document de même type postérieur à la guérison, mais d'un portrait-buste retouché. Le premier visage semble asexué, ou masculin. Le second met en évidence la chevelure soigneusement coiffée en chignon, les joues pleines, le haut d'une blouse des dimanches, histoire de montrer que, depuis sa guérison, la malade n'est plus la même. Dans le premier cas, les similitudes sont trop évidentes, au risque d'abolir l'idée de transformation ; dans le second, les photos accentuent les dissemblances – au risque d'introduire un doute sur l'identité même du sujet photographié. Mais ces limites techniques ne sont pas, et pour cause, mise en avant, tant elles risquent de porter tort au sujet lui-même. Par ailleurs, Boissarie avait dès 1895 récusé l'usage de la photographie médicale au nom de la pudeur et du respect des malades, se refusant à obliger les femmes à se dévêtir en public pour exhiber leurs plaies, en dehors de toute relation thérapeutique. Les pratiques photographiques de la Salpêtrière constituent à cet égard un repoussoir commode, à une époque où les pratiques de Charcot sont mises en causes par ses héritiers les plus directs (Boissarie, 1895 : 10-11).

III. « Croire contre » : l'image comme contre-feu

Les cas étudiés par Bertrin présentent ceci d'intéressant que leur petit nombre rend plus lisibles la manière dont l'apologétique lourdaise entend opposer, par la photographie notamment, « la réalité des faits » aux objections les plus courantes.

Deux photographies – largement diffusées par ailleurs – sont présentées pour étayer une première guérison, celle de Pierre De Rudder : l'une de ce paysan flamand, en pied, les deux jambes de pantalon relevées ; l'autre de ses tibias et péronés, légende comme suit : « la trace de la cassure est visible sur ceux [les os] de la jambe gauche, à la droite du lecteur, et on voit aussi que, malgré l'élimination d'un fragment de 3 cm, ces deux os sont aussi longs que ceux de la jambe droite. » (Bertrin, 1905 : 264).

D'après un récit devenu canonique, Pierre De Rudder s'était rompu le tibia et le péroné de la jambe

²³ Boissarie, 1900 : 8 cas documentés de la sorte : p. 22, 58, 62, 130, 146, 272, 305 et 464.

gauche en 1867. La fracture, ouverte et bientôt purulente, ne se résorba pas jusqu'au jour où il se rendit en pèlerinage à une réplique de la grotte de Lourdes bâtie à Oostacker, en Belgique ; il se trouva alors guéri sur-le-champ et irrévocablement, en 1875. L'homme vécut jusqu'en 1898 et son corps fut exhumé en 1899, dans le cadre d'une procédure posthume d'authentification du miracle, inédite croyons-nous dans la pratique catholique. Ses ossements furent immédiatement considérés comme la preuve irréfutable de la possibilité non seulement des miracles organiques mais de leur constatation scientifique. Le tibia restauré donna lieu à une copie en bronze offerte au Bureau médical²⁴. La photographie montrant les os de De Rudder attire le regard : le cal témoignant de la parfaite cicatrisation du tibia est évident, y compris pour les moins avertis. Cela dit, il faut se laisser convaincre par l'histoire et les nombreux documents médicaux produits en annexe pour admettre le caractère extraordinaire de cette guérison, la preuve matérielle photographiée ne pouvant donner aucun indice sur deux points essentiels, c'est-à-dire la date (avant ou après le pèlerinage à Oostacker) et la durée de la cicatrisation (instantanée ou progressive). Et c'est sans doute la raison pour laquelle les auteurs insistent tous sur l'égale longueur des deux tibias, seule donnée visible (encore que, à cet égard, la photographie permette bien des choses) d'un fait considéré comme bien plus extraordinaire que la guérison d'une jambe cassée, à savoir la reconstitution de l'os détérioré sur une longueur de trois centimètres.

L'exposition du cas De Rudder est suivie par un groupe de quatre guérisons, réunies sous le patronage de Zola : il s'agit, ici, de restituer l'identité réelle et, partant, l'histoire authentique, de quatre femmes qui ont inspiré Zola dans sa description de la thérapeutique lourdaise. Ce dernier avait procédé, dans son roman, à une description si précise de cas qu'il avait rencontrés en 1892, lorsqu'il avait été accueilli par le docteur Boissarie au Bureau médical, que ceux qui s'y trouvaient en même temps que lui les avaient immédiatement reconnus à la lecture du roman.

Les photographies des quatre femmes se trouvent groupées deux par deux, préparées de manière identique, sans considération de l'affection dont elles sont supposées avoir été atteintes puis guéries : portraits-buste ovales, cernés de noir, sans arrière plan, vêtements légèrement estompés et traits accusés. Tels qu'ils sont, ils présentent des différences notables avec les portraits-cartes publiés pour les autres guéris : plus travaillés, donc moins réalistes et, pour trois d'entre eux, affublés d'une double identité : « Clémentine Trouvé. (Sophie Couteau de Zola) » ; « Marie Lemarchand (Elise Rouquet de Zola) » et « Marie Lebranchu (la Grivotte de Zola) ». Marie Lemarchand est à cette époque un cas doublement célèbre : atteinte d'un lupus qui lui dévorait le visage, elle se trouve instantanément guérie le lendemain de son arrivée, à l'issue d'un bain dans la piscine. Le roman de Zola décrit une guérison progressive grâce à des lotions répétées sur le visage. Marie Lemarchand fut exhibée par Boissarie lors de la conférence du Luxembourg, au cours de laquelle il lut la description écœurante que Zola avait faite du visage de la jeune femme. Ce fut le clou de la soirée : l'héroïne involontaire fondit en larmes en découvrant en même temps que le public l'horreur et le dégoût qu'avait suscité son apparence, tandis que Boissarie peinait visiblement à maîtriser son émotion. La photographie, ici, sert autant, sinon plus, à rappeler cet épisode fondateur dans l'exécration de Zola qu'à évoquer la guérison elle-même. En montrant la beauté retrouvée de la jeune fille, il veut mettre en évidence le contraste entre une réalité à la fois naturelle et surnaturelle, et un réalisme mystificateur et dégradant. L'usage du portrait trouve donc ici sa pleine justification. Il n'en est pas de même pour Clémentine Trouvé laquelle, atteinte d'une carie tuberculeuse des os du talon, devait se déchausser pour prouver sa guérison, ni pour Madame Gordet, dont le lien établi par Boissarie avec l'héroïne du roman est trop ténu pour faire l'objet d'un sous-titre²⁵. Le cas de Marie Lebranchu est encore différent : l'affection dont cette dernière était atteinte, une tuberculose au dernier degré, marquait son corps tout entier d'une maigreur cachectique. Or Zola a perpétré à son égard une sorte d'attentat symbolique, puisqu'il fait mourir son

²⁴ Ce cas fit l'objet d'une enquête canonique en 1907. Il fut réexaminé à plusieurs reprises par des médecins rationalistes soulignant les lacunes de l'enquête, encore dans les années 1950 et jusqu'à nos jours. Kaufman, 2005 : 182 *sqq.*

²⁵ Zola s'est certainement inspiré de la guérison de Jeanne de Fontenay, popularisée par Lasserre. (Lasserre, 1886 : 171-284).

équivalent romanesque, la Grivotte, à son retour de Lourdes. La photo produite par Boissarie et Bertrin est donc supposée fonctionner comme une preuve de vie, plus encore qu'une preuve de guérison. Elle sert surtout à mettre en évidence une inversion ressentie comme sacrilège, ainsi qu'à dénoncer le double-jeu de Zola qui, après avoir tiré bénéfice, à Lourdes, de toutes les facilités qui lui furent procurées au motif qu'il menait une enquête, justifia *a posteriori* les distorsions infligées à la réalité par le pouvoir absolu du romancier sur son œuvre. Les « guéries » ainsi mises à contribution par Zola puis Boissarie ne sortiront pas indemnes de cette confrontation, puisque l'expérience particulière qui avait été la leur à Lourdes se trouva irrémédiablement absorbée par leur exhibition comme preuves vivantes, prolongée dans la photographie.

Le cas suivant, la guérison de Madame Rouchel, est illustré par une photographie dont nous voulons également considérer la fonction attestatoire... mais de quoi ? Il s'agit d'un portrait de vieille femme assise, qui fascine par sa laideur et son étrangeté : toute de noir vêtue, coiffée d'un extravagant bonnet noir orné de plumes et de perles, la poitrine constellée de croix, une main serrant un chapelet et un livre de prières, l'autre reposant, poing fermé, sur ses genoux. Le visage est à la fois solennel et rébarbatif, concentrant disgrâces physiques et austérité de mise lorsque se font photographier des personnes issues des couches les plus modestes de la société, encore étrangères à la liturgie photographique. Certes, encore une fois, le sujet se prête à la photographie, puisqu'il s'agit d'une guérison d'un lupus de la face, lupus qui avait entraîné une perforation du palais et de la joue gauche, attaqué les narines et les lèvres, produit de telles incommodités que la malade avait un temps songé au suicide et pria pour que l'affection soit, non pas guérie, mais déplacée dans un endroit moins visible. La guérison fut considérée comme immédiate, car les perforations cicatrisèrent le jour-même, aux dires de plusieurs témoins. Cela étant, demeurèrent une cicatrice et une ulcération de la lèvre, comme le précisent le texte et la légende de la photographie :

« Madame Rouchel (après sa guérison). La paupière retombe sur l'œil gauche par suite d'un vice de conformation, qui n'a pas de rapport avec la maladie. La lèvre présente ce léger gonflement dont est parlé dans le texte, et l'on aperçoit, sur la joue droite, la cicatrice de la perforation purulente, instantanément refermée. » (Bertrin, 1905 : 352)

Ce n'est pas la maladie qui intéresse ici l'apologiste, puisque l'on disposait déjà, dans le cadre de la propagande anti-zolienne, d'une guérison de lupus de la face. Mais Mme Rouchel pouvait exhiber une preuve matérielle du caractère subit de sa guérison et de la gravité de son mal, son livre de prière « taché de pus et de sang par le linge qui couvrait son visage et qui se détacha au moment de la guérison » (Bertrin, 1905 : 354). Le document le plus important serait donc la photographie de ce livre, qui fait pendant au portrait. Mais Bertrin prend la peine, dans son récit, de tracer lui-même le portrait physique et moral d'une femme qu'il a rencontrée à Lourdes et qui lui a fait une forte impression : c'est dire toute l'importance qu'il accorde à une rusticité considérée comme un gage d'authenticité et un rempart contre l'hystérie.

« C'est une robuste et rude Lorraine poussée en plein vent, comme une plante sauvage. [...] Point de finesse dans les traits, rien de poli dans le langage ; mais une franchise énergique et une sorte de candeur primitive, avec une rondeur dans la parole, dont la liberté et le pittoresque ne montrent aucun souci pour les délicatesses académiques. L'âme et le corps ont été taillés à coups de hache, mais ils sont de chêne tous les deux. » (Bertrin, 1905 : 352)

La trace de la maladie, c'est la signature que laisse la sainte Vierge pour que les hommes puissent croire à la réalité de la guérison, une signature érigée en quasi-loi par Bertrin : « Quelque chose d'analogue se produit souvent, nous l'avons dit, dans les miracles de Lourdes. Souvent la maladie laisse, en s'en allant, une preuve inoffensive de son passage. Dieu veut, pour ainsi dire, qu'elle mette sa signature à côté de la guérison. » (Bertrin, 1905 : 365). La photographie est ici chargée de faire voir, dans l'incomplétude de la guérison, la preuve de l'œuvre surnaturelle de la Vierge, autre forme d'avant / après condensée en un seul cliché.

Le dernier portrait est celui de Gabriel Gargam, introduit par un grandiloquent « Regardez-le bien ! C'est un ressuscité ! » (Bertrin, 1905 : 330) qui rappelle les exhibitions de Boissarie destinées à

contrer le *Lourdes* de Zola. Et, de fait, on voit un homme encore jeune – 30 ou 40 ans – en habit noir, la barbe soigneusement taillée en pointe, arborant la bretelle de cuir des brancardiers confirmés ainsi qu'un insigne de pèlerinage. Il est photographié posant sur le perron d'une maison bourgeoise, le regard empreint de gravité. Dans ce dernier cas, la photo n'a pas pour fonction d'attester de la réalité de la maladie, particulièrement bien documentée. Gargam avait été victime d'un accident ferroviaire qui l'avait laissé tétraplégique, incapable de se nourrir et progressivement détruit par la gangrène et les escarres. Son état avait été expertisé à de multiples reprises dans le cadre du procès en responsabilité intenté à la Compagnie de chemin de fer Paris-Orléans. La Compagnie, condamnée, avait choisi de verser à Gargam une importante rente viagère plutôt qu'une indemnisation globale, persuadée qu'il ne lui restait que peu de temps à vivre (Bertrin, 1905 : 336-339) : du pain béni pour les tenants du miracle.

Gargam est un incroyant qui va à Lourdes pour sortir d'une chambre d'hôpital qu'il ne supporte plus, qui devient croyant au moment où il guérit, et se lève de son brancard au vu et au su de ceux qui se trouvaient sur le passage de la procession du Saint-Sacrement, dans un tel état de délabrement physique, pieds bandés et ceint d'un drap, qu'il fit à tous l'effet d'un Lazare sortant du tombeau : c'est évidemment une photographie de cet instant – celui de l'instantanéité de la résurrection – qui manque ici. On donne à voir, au contraire, un état normal, modifié seulement – mais c'est notable – par l'acquisition de la foi : Gargam se trouve dès lors érigé en exemple du passage, dans la fidélité à la grâce reçue, du statut de malade à celui de brancardier.

Les exemples sélectionnés par Bertrin permettent de constater que l'extraordinaire, toujours situé en amont de la photographie, est donné par le texte, tandis que la photo a pour fonction de témoigner d'un retour à l'état de santé, à la quotidienneté, à la banalité de l'existence.

IV. Le surnaturel et le normal : le Lourdes du docteur Boissarie

L'Œuvre de Lourdes, dont nous analysons ici l'iconographie, est tout imprégné de l'idée que le surnaturel lourdaise a pour fonction de restaurer l'ordre divin sur la terre : au terme de vingt années entièrement consacrées au développement d'une « clinique de Lourdes », qu'il voudrait être considérée comme aussi légitime et importante pour la médecine que l'école de la Salpêtrière ou l'école de Nancy, ses deux rivales, le vieux président du Bureau médical semble se libérer des contraintes de l'apologétique médicale centrée sur la sélection et l'étude de cas pour se risquer à une interprétation générale du miracle moderne, dont la valeur apologétique est à ses yeux supérieure à celle des miracles du Christ.

La controverse avec la Salpêtrière et Nancy, désormais partie intégrante de l'histoire de Lourdes, fait encore l'objet d'un chapitre illustré. *L'Œuvre de Lourdes* place ainsi ses lecteurs face à deux thérapeutiques, leur proposant de se forger une opinion à la fois conforme au surnaturel lourdaise et satisfaisante pour l'esprit ; c'est dans cette optique que Boissarie introduit la reproduction de deux célèbres tableaux, en regard desquels il place des scènes photographiées à Lourdes.

Il s'agit, en premier lieu, de l'œuvre monumentale d'André Brouillet, *Charcot à la Salpêtrière*²⁶, montrant Charcot faisant la leçon à plusieurs dizaines d'élèves médecins, tandis que Marie Wittman, sa partenaire privilégiée, se trouve soutenue dans sa crise par le docteur Babinski. L'image est sous-titrée « Phénomène de contractures sur un sujet préparé », afin de mieux mettre en évidence le caractère expérimental de ce qui est donné à voir : pathologie fabriquée, échec ou absence de thérapie. Ruth Harris avait, dans son histoire de Lourdes, mis cette image en parallèle avec la photographie d'une séance au bureau médical, déplacement qui lui permettait de mettre en évidence, au-delà des oppositions si opiniâtrément soulignées par les protagonistes, les affinités entre ces deux pratiques médicales contemporaines, notamment l'exhibition des patients et le redoublement du fossé entre médecins et malades par la répartition sexuée des rôles (Harris, 2001, 440-441). Notre

²⁶ André Brouillet (1857-1914), *Charcot à la Salpêtrière*, toile présentée au Salon des indépendants en 1887 et à l'Exposition universelle de Paris en 1889.

propos est ici de montrer le sens des jeux d'opposition construits par Boissarie : il s'agit moins de disqualifier une démarche pour en légitimer une autre, que d'opposer malades « de culture » et malades « réels ». Le tableau très académique de Brouillet est dépouillé de toute référence artistique et se prête à merveille, en tant que « simili-photographie », aux intentions réalistes et documentaires de Boissarie. La photographie des malades de Lourdes présentée en regard du tableau, représentant six malades à terre, allongés sur des brancards, est sobrement intitulée « les malades sur le passage de la procession » (Boissarie, 1907 : 336).

L'autre illustration d'une pratique médicale réduite à son caractère à la fois exhibitionniste et trafiqué est issue d'un tableau de Georges Moreau de Tours, intitulé « Les fascinées de la Charité », peint en 1889. Boissarie lui donne pour légende : « Les fascinées de l'hôpital de la Charité entrent en extase en fixant un miroir aux alouettes » (Boissarie, 1907 : 344). Les femmes représentées par Moreau miment les poses de la prière ce qui, en regard de l'évocation du miroir aux alouettes, suggère une grossière contrefaçon, d'autant qu'elles offrent au regard du spectateur des années 1900 tous les symptômes d'un profond désordre intérieur et social : en chemise et échevelées, à la limite de l'indécence. La représentation des hommes en situation d'observateurs (en retrait, groupés et en habit, parmi lesquels le neuro-anatomiste Luys, qui organisait ces séances), vient renforcer l'impression de désordre qui émane du groupe féminin (Langlois, 1994). Face à cette représentation de femmes excitées et d'hommes voyeurs, une photo intitulée « les malades de Lourdes à la procession du Saint-Sacrement » et sous-titrée : « deux enfants atteints de paralysie infantile, un cancer de la face, deux déviations de la colonne vertébrale avec paralysie des jambes, une carie des os du poignet », regroupe valides et malades en petites voitures soigneusement alignées, dans une des allées du sanctuaire. Derrière eux, des arbres également calibrés, et en arrière plan les murs réguliers de l'une des deux rampes d'accès à la basilique (Boissarie, 1907 : 344). Bref : on donne à voir d'authentiques malades souffrant d'authentiques maux organiques, adultes et enfants des deux sexes, formant avec leurs accompagnateurs un groupe unanime et ordonné, tout de décence, de sérieux et d'intériorité.

Brouillet et Moreau ont composé des scènes complètes, qui montrent dans des espaces clos la totalité des protagonistes. Boissarie nous montre des photographies de malades qui ne sont pas livrés à l'activité religieuse. Les phénomènes d'exaltation euphorique que suscitaient à la même époque par les processions du Saint-Sacrement à Lourdes ne sont pas, pourtant, niés par Boissarie : ils sont même largement évoqués au fil des récits de guérisons qui forment le substrat de *L'Œuvre de Lourdes*, mais toujours de manière incidente. S'il mentionne, par exemple, que certains directeurs de pèlerinage n'hésitent pas à stimuler l'exaltation des foules pour augmenter le nombre de guérisons durant les processions, c'est pour démontrer, par l'échec de ces tentatives, que la suggestion n'agit pas²⁷. Boissarie raconte également que l'on recommande à ceux qui se trouvent subitement guéris à l'issue d'une immersion dans les piscines de contrefaire la maladie qui vient de les quitter afin d'éviter les mouvements de foule ; il décrit les marées humaines qui emportent parfois un supposé miraculé au bureau médical : peu de différences, donc, avec les descriptions de Lasserre, de Zola ou encore les récits du *Pèlerin* – et c'est d'ailleurs ce spectacle, considéré par Zola comme un signe des temps, qui l'avait fasciné²⁸. Ce qui surprend, chez Boissarie, c'est l'absence complète de représentation des foules et des événements liturgiques qui constituent le signe distinctif de Lourdes. La construction de l'opposition iconographique entre les cliniques parisiennes et lourdaise illustre mieux qu'un long discours la différence que l'on veut faire entre les désordres causés par les expérimentations parisiennes d'un côté, et la restauration d'un ordre physique et social harmonieux de l'autre. Pour Boissarie en effet, « la folie, c'est le désordre ; ici c'est une évolution lente, progressive, raisonnée ; ce sont des événements qui s'enchaînent, qui se déroulent avec un plan, une méthode que rien ne vient troubler » (Boissarie, 1907 : 388). « Tout s'enchaîne et se justifie²⁹ » : c'est, selon lui, le caractère des guérisons de Lourdes, et cette expression revient

²⁷ *L'Œuvre de Lourdes* (1907), p. 330-331.

²⁸ *Journal des Goncourt*, Paris, Robert Laffont, 1989, t. III, p. 148 (16 mars 1892).

²⁹ *Id.*, p. 220 : « Dans cette guérison, tout s'enchaîne et se justifie. Nous trouvons dans ce fait les caractères des grandes guérisons de Lourdes, par cette préparation si complète et par tous les résultats qui ont suivi. » et encore, p. 333 :

souvent sous sa plume, ainsi qu'une référence récurrente au « calme » qui domine une fois la guérison obtenue, pour définir le miracle et le distinguer des manipulations mentales. Calme qui est bien évidemment à opposer à l'hystérie des patientes de Charcot.

On trouve dans *L'Œuvre* de longs développements sur l'impact social et politique de Lourdes : par exemple, sur la fécondité des guérisons dans des milieux populaires déchristianisés, gangrenés par l'anarchisme et le socialisme, écrasés par la misère résultant d'un développement économique sans foi ni loi³⁰. Faut-il y voir une réponse au prophétisme de Zola ? La banalisation du surnaturel réalisée par la photographie qui illustre l'apologétique lourdaise se prête mal à la représentation de tels dégagements politiques ou cosmiques.

Il est cependant un domaine où le « faire voir » cher aux défenseurs de Lourdes se charge avec efficacité de mettre en image l'actualité politique : la défense des congrégations religieuses. Dans ce même ouvrage en effet, les religieuses sont abondamment représentées. Leurs photographies ont, certes, les mêmes fonctions de représentation de soi que celles montrant des laïques. Mais à l'époque la plus tendue de la politique antireligieuse, qui voit l'aboutissement des demandes d'autorisation déposées par les congrégations religieuses à partir de 1901, nombre de congrégations se trouvent concrètement acculées à choisir entre l'exil et la sécularisation, c'est-à-dire l'abandon du costume et de la règle pour pouvoir continuer à travailler dans les écoles ou les hôpitaux. Des municipalités interdisent parfois, outre les processions, le port du costume religieux dans l'espace public (D'Hollander, 2001). Dans ce contexte, montrer des religieuses et des religieux comme des protégé-e-s, en nombre, de la Vierge, est un acte politique³¹. La congrégation des Augustins de l'Assomption, c'est-à-dire les initiateurs du pèlerinage national et de ses trains de malades, a été dissoute en 1900, dissolution qui fut suivie en 1903 par celle des Missionnaires de l'Immaculée Conception en charge du sanctuaire, remplacés par des prêtres diocésains (Touvet, 2008 : 565 ; Beaumont, 1993 : 252). La sur-représentation du personnel religieux parmi les guéris de Lourdes n'offrait aucun intérêt d'un point de vue apologétique, puisqu'il s'agissait au contraire de faire toucher du doigt la diversité des guéris et l'impossibilité d'établir des régularités dans les guérisons (Bertrin, 1905 : 357). Il faut donc accorder toute son importance à cette prolifération de photographies de religieuses³², ainsi qu'à la comparaison, discrète mais explicite, entre les guérisons opérées par la Vierge et les décrets de la République anticléricale.

V. Produire de l'authenticité pour faire croire à l'œuvre de Lourdes

A l'instar du Bureau des constatations dont elle est l'émanation, la photo sert à diffuser de l'authenticité, authenticité dont on espère qu'elle va renforcer ou produire de la croyance. Loin de montrer le miracle, la photo sert à montrer du « réel », c'est-à-dire à ancrer le lecteur dans l'actualité et à lui montrer Lourdes et ses pèlerins tels qu'il les verrait s'il y allait, ou tel qu'il peut les reconnaître – s'y reconnaître – s'il y est allé. On sort donc de l'enchantement du récit de miracle pour faire naître le désir d'*aller voir* ou le plaisir de la reconnaissance. Or cette exhortation, « allez-y voir ! », se trouve au fondement même du déplacement, chaque année, de cohortes de pèlerins, *leitmotiv* de tout discours apologétique sur Lourdes, qu'il soit religieux ou médical. « Le miracle,

« En vérité, le programme de ces guérisons n'est pas écrit de main d'homme: chaque guérison est comme un poème divin où tout s'enchaîne et se justifie. »

³⁰ A la suite d'un récit de guérison, par exemple, insertion de l'histoire de la « capitaine Pigerre », alias Marie Gimet, qui aurait mené l'exécution du P. Olivaint pendant la Commune et aurait ensuite été réhabilitée par des sœurs des prisons (Boissarie, 1907 : 152-154). Voir aussi la description du quartier de Belleville, hantée par le souvenir des déchaînements de la Commune, dans le récit de la guérison de Juliette Benoît. (*Id.* : 212).

³¹ Voir le récit de la guérison de sœur Justinien, de la congrégation des Sœurs blanches de Bretagne, qui avaient adressé au Ministère de l'Intérieur une demande d'autorisation : « La congrégation des Sœurs blanches a apporté de Lourdes une lettre d'approbation : Notre-Dame l'a signée et parafée [sic] : *Magnificat !* » (Boissarie, 1907 : 118).

³² Les religieux (des religieuses, sauf 2 cas) représentent 30 % des guéris photographiés dans *L'Œuvre de Lourdes* (1907), contre un peu moins de 10 % dans *Les grandes guérisons* (1900).

c'est le surnaturel se manifestant par un fait sensible que l'on peut, pour ainsi dire, voir et toucher, et que l'on peut constater comme tout autre fait sensible³³. »

Les images destinées à fonder ou renforcer le façonnement d'un « fait de Lourdes » en phase avec l'idée de thérapeutique surnaturelle opérant dans un lieu précis, et dans le cadre strictement défini du catholicisme romain le plus contemporain, sont choisies non pas en fonction de l'objet de croyance – le miracle – mais en fonction du contexte dans lequel cette croyance doit se renforcer et s'enraciner. Comment l'expliquer ? Les croyances ont une fonction de mise en ordre du monde et de soi. En contexte catholique, et dans le climat d'exacerbation apologétique qui est celui du début du xx^e siècle, doublé, de surcroît, d'une crispation sur le dogme dans la hantise du modernisme, nul n'ignore que l'adhésion à un miracle doit entraîner l'adhésion au *credo*, sa proclamation *urbi et orbi*, ainsi que l'adoption de pratiques religieuses visibles, englobantes et structurantes, au motif que « tout s'enchaîne et se justifie ». C'est cette apologétique de l'enchaînement, insistant sur la dimension existentielle de la prise en compte de l'hypothèse surnaturelle, qui permet d'expliquer le caractère résolument neutre de l'iconographie lourdaise.

Un tel type de représentation vise également à effacer l'impression désastreuse de ces expressions dont Boissarie prend conscience, avec désolation, de leur efficacité incantatoire auprès de l'opinion publique : « la foi qui guérit », « la suggestion³⁴ » ... Les images ont vocation à constituer des arguments définitifs, chargés de démolir ces syntagmes figés. Il se révèle soudain, à l'aube du xx^e siècle, beaucoup plus difficile de combattre la dégénérescence de la théorie scientifique en idée reçue laquelle, devenue indéracinable car progressivement constituée en croyance, vient à s'ancrer, pour des générations, dans l'opinion publique. Le nouvel ennemi de Lourdes, après la Salpêtrière, après l'hypnose de Bernheim et la suggestion de Bérillon, c'est un scepticisme ambiant catalysé par le roman de Zola et nourri par un positivisme sommaire et rassurant (Teilhard de Chardin, 1909). L'imaginaire de Lourdes s'est élaboré dans les années 1890-1910 dans le « dissensus », et c'est ce qui explique sa vitalité dans la longue durée. Il est le fruit d'interactions et de transactions complexes entre divers champs du savoir, entre divers courants politiques, religieux et culturels cristallisés autour d'événements diversement médiatisés et toujours présentés, pour le plus grand bonheur de la conversation, à la fois comme des faits divers et des énigmes scientifiques. Ce que l'on pourrait appeler un « croire savoir » de l'opinion publique se fixe durablement sur les images de Lourdes produites avant-guerre, alors que le débat médico-scientifique s'épuise, pour plusieurs raisons : l'atténuation du conflit politico-religieux, l'évolution des pratiques psychothérapeutiques, mais aussi, en interne, la disparition du docteur Boissarie en 1917 et, surtout, la reprise en main par les évêques du contrôle des guérisons, sous l'impulsion de Pie X, à partir de 1907.

La page du combat apologétique une fois fermée, il devient possible de mesurer l'efficacité des procédés mis en œuvre par les apologistes de Lourdes au début du siècle, c'est-à-dire l'écart entre ce qui fut visé et ce qui s'inscrit dans l'imaginaire collectif (Certeau, 1981 : 363). Les images de Lourdes sont produites en fonction d'un contexte culturel bien particulier : des images perturbantes de la Salpêtrière aux images mentales envahissantes du roman de Zola. Dès lors, il est demandé aux photos de renvoyer le lecteur à une réalité objective, en produisant des images qui réitèrent le quotidien et s'intègrent parfaitement à la vie de chacun, sans solution de continuité avec la photo sur la cheminée et la carte postale griffonnée au cours d'une excursion. Le catholicisme français, à l'aube du xx^e siècle et y compris dans sa dimension la plus triomphaliste et extravertie, se révèle profondément réfractaire au sensationnel dès lors qu'il s'agit de prouver le surnaturel. On ne peut qu'être frappé par cette volonté opiniâtre, dont les résultats véhiculent des représentations très éloignées des analyses de type anthropologique sur la magie du lieu et de l'entraînement pèlerin (Dupront, 1958), mais trouvent des prolongements inattendus dans le délaissement actuel de la

³³ Fulcran Vigouroux, pss, secrétaire de la Commission pontificale pour les affaires bibliques. Lettre au Docteur Boissarie publiée en préface à *L'Œuvre de Lourdes*, p. xv.

³⁴ « Charcot a surtout créé un mot : 'la foi qui guérit ou la suggestion religieuse'. [...] On ne retiendra que le mot, et la suggestion religieuse jettera de la confusion dans les notions les plus simples. Avec ce mot on aura l'explication de tous les faits que la science ne pourra pas expliquer. » (Boissarie, 1907 : 334).

guérison physique comme cœur de la démarche pèlerine (Amiotte-Suchet, 2007), ou dans la généralisation, y compris en milieu pèlerin, d'une approche agnostique de la guérison (Hausner, 2009), qui ne se laisse pas réduire un à symptôme de la sécularisation de la société. Mais cette réduction du fait miraculeux à ce qui se voit, à ce qui se laisse capter par un procédé mécanique accessible à tous, doit aussi être interrogée en fonction du combat mené par les apologistes de Lourdes, non seulement contre l'athéisme scientifique mais contre l'occultisme, c'est-à-dire le côté obscur des forces de progrès (Muray, 1983).

La tension entre voir et croire est évidente dans les textes fondateurs du christianisme, puisqu'elle s'enracine dans les paroles mêmes de Jésus ainsi que dans les Épîtres de Paul. Elle se retrouve avec une acuité particulière dans les débats sur la possibilité de Lourdes : Bernadette, la voyante, est scrutée par toutes sortes de curieux qui espèrent voir en elle ce qu'elle a vu ou déceler des indices qui permettraient de croire c'est-à-dire, ici, de savoir ce qu'elle a vu pour y ajouter foi (Laurentin, 1972 : 138 ; Claverie, 2005, 198). Mais le rapport entre voir et croire qui sous-tend l'apologétique de Boissarie et Bertrin est bien différent de ce que peuvent en dire les Évangiles ou les textes pauliniens et ce, alors que les Assomptionnistes ont voulu faire de Lourdes le lieu où se renouvelle la foi des premiers siècles, une foi ardente et pure, dont le miracle serait le révélateur. Ce que nous montrent Boissarie et Bertrin est bien davantage révélateur de la vulgarisation de la culture scientifique à l'aube du xx^e siècle : le cas de Thomas l'incrédule, par exemple, n'est jamais cité ni évoqué dans l'apologétique lourdaise, qui privilégie la figure du pharisien, c'est-à-dire de quelqu'un d'extérieur à la révélation évangélique : « L'état d'âme des incroyants actuels est bien le même que celui des pharisiens devant les miracles du Sauveur » (Boissarie, 1907 : 210). Quant aux miracles du Christ, ils sont exclusivement envisagés sous l'angle de l'incrédulité des témoins :

« Toutes les objections que nous entendons autour de nous ont été déjà prévues et résolues, nous indiquant les grandes harmonies qui, dans nos livres saints, unissent le présent au passé. Tandis que l'esprit humain suit toujours la même pente et les mêmes erreurs, la vérité conservée dans l'Évangile est applicable à tous les temps, et donne la solution de tous les doutes. » (Boissarie, 1907 : 211)

On assiste donc, à travers Lourdes, à une interprétation particulière du rapport au surnaturel, centrée sur la nécessité de voir, c'est-à-dire d'ouvrir les yeux, puisqu'un miracle se constate. Dans les textes évangéliques, l'attitude de l'apôtre Thomas est décrite comme une attitude humaine que les vrais croyants sont appelés à dépasser : « Heureux ceux qui croient sans avoir vu ! ». Mais cette béatitude semble complètement absente d'un argumentaire qui assimile refus de croire et refus de voir : « Beaucoup détournent la tête pour ne pas le voir, je le sais. Ceux-là se jugent eux-mêmes, ils se jugent et se condamnent. Mais d'autres ouvrent les yeux, et les voilà des croyants ! » (Bertrin, 1905 : 103). L'étude de l'iconographie lourdaise nous fait toucher du doigt, outre l'impact des objections déjà faites ou anticipées dans l'institution du croyable, que l'apologiste se trouve à son insu pris dans et par la croyance de l'autre, qui motive ce « faire voir » pour « faire croire ».

Antoinette Guise Castelnuovo
Labex HASTEC
aguise@club-internet.fr

Bibliographie

- Amiotte-Suchet, Laurent, 2007, « Le miracle des cœurs. La production d'un lien socio-religieux chez les pèlerins de Lourdes », *Esprit critique*, 10-1, [en ligne].
Baraduc, Hippolyte, 1907, *La force curatrice à Lourdes et la psychologie du miracle*. Paris, Bloud.
Beaumont, Stéphane, 1993, « La réinvention de Lourdes », dans *Histoire de Lourdes*, Toulouse,

Privat.

Bertrin, Georges, 1905, *Histoire critique des événements de Lourdes, apparitions et guérisons*, Lourdes.

Billet, Bernard, 1996, « L'histoire médicale de Lourdes et la faculté catholique de médecine de Lille », *Ensemble*, juin 1996, pp. 87-97.

Boissarie, Gustave, 1891, *Lourdes, histoire médicale, 1858-1891*, Paris, Lecoffre.

–, 1894, *Lourdes depuis 1858 jusqu'à nos jours*, Paris, Sanard et Derangeon.

–, 1895, *Le Roman et l'Histoire. Zola. Boissarie. Conférence du Luxembourg*, Paris, La Bonne Presse.

–, 1900, *Les grandes guérisons de Lourdes*, Paris, Téqui.

–, 1907 (rééd. 1909), *L'Œuvre de Lourdes*, Paris, Téqui.

Bolloch, Joëlle, 2004, *Post Mortem*, Arles, Actes Sud.

Certeau, Michel de, 1981, « Une pratique sociale de la différence : croire », dans *Faire croire*, Rome, EFR, 1981, pp. 363-383.

Charuty, Giordana, 1999, « La 'boîte aux ancêtres' », *Terrain*, 33, pp. 57-80.

Chéroux, Clément, et alii, 2004, *Le Troisième Œil. La Photographie et l'Occulte*, Paris, Gallimard.

Claverie, Élisabeth, 2005, *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais ».

Didi-Huberman, Georges, 1982, *L'invention de l'hystérie. Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière*, Paris, Macula, 1982.

Dupront, Alphonse, 1987 (1ère éd. 1958), « Lourdes, perspectives d'une sociologie du sacré », dans *Du Sacré*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », pp. 340-365.

D'Hollander, Paul, (dir.), 2001, *L'Église dans la rue. Les cérémonies extérieures du culte en France au XIX^e siècle*, Limoges, PULIM.

Edelman, Nicole, 2002, « Culture, croyances et médecine (XIX^e-XX^e siècles) », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 25, pp. 255-262.

–, 2003, « L'invisible (1870-1890) : une inscription somatique », *Ethnologie française*, 33/4, pp. 593-600.

Gugelot, Frédéric, 2010, « Les deux faces de Lourdes. Lourdes de Zola et Les foules de Lourdes de Huysmans », *Archives de sciences sociales des religions*, 151, pp. 213-228.

Guillemain, Hervé, 2003, « Les débuts de la médecine catholique en France », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 26-27, pp. 227-258.

Harris, Ruth, 2001, *Lourdes. La grande histoire des apparitions, des pèlerinages et des guérisons*, (*Lourdes. Body and spirit in the secular ages*, 1998), Paris, J.-C. Lattès.

Hausner, Jessica (2009), *Lourdes* [film].

Kaufman, Suzanne K., 2005, *Consuming Visions. Mass culture and the Lourdes shrine*, Ithaca/Londres, Cornell University Press.

Langlois, Claude, 1994, « La photographie comme preuve, entre médecine et religion », *Histoire des sciences médicales*, xxviii-4, pp. 325-336.

Lasserre, Henri, 1869, *Notre-Dame de Lourdes*, Paris, V. Palmé

–, 1886 (1ère éd. 1872), *Les guérisons miraculeuses de Notre-Dame de Lourdes*, Paris, V. Palmé.

Laurentin, René, 1966, *Lourdes : Documents authentiques*, Paris, Lethielleux, 1966.

Muray, Philippe, 1983, *Le XIX^e siècle à travers les âges*, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».

Rodé, François, 1965, *Le miracle dans la controverse moderniste*, Paris, Beauchesne.

Teilhard de Chardin, Pierre, 1909, « Les miracles de Lourdes et les enquêtes canoniques », *Études*, t. cxviii, 20 janv. 1909, p. 161-183.

Touvet, Chantal, 2008, *Histoire des sanctuaires de Lourdes, Lourdes*, Lourdes, NDL Éditions, t. 2 : 1870-1908.

Waché, Brigitte, 2012, « L'apologie chrétienne du début du XIX^e siècle aux années 1950. De la défensive au dialogue », in Boisson, D., Pinto-Mathieu, El., (dir.), *L'Apologétique chrétienne. Expressions de la pensée religieuse de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, PUR, pp. 365-380.

Résumé

Dans les années 1890-1910, Lourdes devient le lieu où se construit une apologétique qui a pour but de faire admettre à l'opinion publique et au corps médical l'authenticité de l'expérience surnaturelle et sa valeur de phénomène. L'objectif est d'obtenir que la science se saisisse du miracle, afin de la convaincre de faire place à l'hypothèse surnaturelle dans la théorie du monde. Ce combat se mène sur plusieurs fronts, puisqu'il vise également à évacuer les hypothèses de type neuro-psychologique ou occultiste des forces qui opèrent à Lourdes. La photographie, abondamment utilisée à partir de 1900, ne vise pas à faire voir le miracle, mais à faire croire à l'authenticité de Lourdes, en montrant lieux et guéris à travers la banalité des portraits-cartes et des photographies touristiques, dans une perspective à la fois scientifique et populaire : l'image doit montrer un réel accessible à tous, et il suffit de voir pour croire.

« Le docteur Boissarie et les 'guéris' de Lourdes face aux experts de la Salpêtrière et de l'école de Nancy (1890-1914) ».

Communication prévue pour le 6 juin 2013, à l'occasion du colloque « La science 'par en bas' » organisé à l'Université du Maine par le CERHIO (Université de Rennes 2).

Lorsque Lourdes devient un sanctuaire thérapeutique (années 1870) après avoir fait son entrée dans l'actualité comme lieu d'apparitions (1858), le monde médical évoque volontiers la manipulation. Il faut attendre le début des années 1890, avec le développement du Bureau médical de Lourdes et le *best seller* de Zola (*Lourdes*) pour que les guérisons de Lourdes deviennent sujet à discussion médicale (Charcot, 1892, « La foi qui guérit »).

Le docteur Boissarie, président du bureau médical des constatations à Lourdes, ainsi que les « guéris » de Lourdes entament une bataille inégale pour tenter de prouver le caractère réel, extraordinaire, extra-médical et surnaturel de leurs guérisons. L'administration de la preuve se fait bien souvent par l'exhibition du miraculé et de son témoignage. Mais les arguments des tenants de l'hystérie comme ceux des tenants de l'hypnose ou de la suggestion sont pris en compte et influent à la fois sur le choix des spécimens de guérison, sur les récits de ces guérisons et sur l'administration de la preuve. De l'autre côté, comme l'a montré Hervé Guillemain, ce qui se passe à Lourdes peut influencer la définition du périmètre de l'hystérie, tandis que la contestation du miracle semble favoriser la vulgarisation des travaux du Dr Bernheim et de ses disciples, renforçant ou infléchissant les hypothèses naturalistes de Zola.

Pour étudier la manière dont la quête de légitimité de la « clinique de Lourdes » fournit matière à penser aux tenants de la psychothérapie, ainsi que la manière dont la psychothérapie à ses débuts influence la mise en scène et la médiatisation des miraculés de Lourdes, on travaille sur deux types de publications : celles du Dr Boissarie et de quelques autres défenseurs de la possibilité du miracle dont certains font des thèses de médecine sur le sujet (Bon, 1908, Van der Elst, 1912) tandis d'autres se chargent de la vulgarisation (Bertrin) ; sur la production médicale extérieure à Lourdes qui s'intéresse à ces guérisons pour résoudre de manière rationnelle les énigmes posées à la science et, parfois, les utiliser dans la construction de théories médicales. On veut également s'intéresser à la manière dont les uns et les autres se citent et s'interprètent, construisant un espace de controverse qui contribue à installer Lourdes comme la capitale du miracle.

Le Dr Boissarie et les « guéris » de Lourdes veulent contraindre le monde médical à prendre en compte la thérapeutique surnaturelle ; on peut y lire une revendication, pour les femmes, de leur pleine santé mentale (refus de l'hystérie), de la réalité de la maladie et de la guérison, ainsi qu'une revendication de l'autonomie et de la lucidité des sujets (contre l'hypnose et la suggestion, qui fascinent et inquiètent).

On peut considérer, également, que l'œuvre du Dr Boissarie vise à installer de force la possibilité d'une thérapeutique religieuse à un moment où la médecine devient capable de fournir des explications naturelles jugées satisfaisantes par beaucoup.

Cette étude, centrée sur la production écrite, scientifique ou pseudo-scientifique sur Lourdes, permet également de réfléchir à la construction d'un savoir social de la guérison qui utilise le lexique scientifique tout en simplifiant voire en dénaturant les thérapeutiques auxquelles il fait référence.

L'imaginaire laïque, un nouveau regard sur Lourdes.

Un film intitulé *Lourdes* et sous-titré « rien ne questionne plus la foi qu'un miracle », réalisé par la cinéaste autrichienne Jessica Hausner en 2008 et sorti en France en juillet 2011 permet de réfléchir sur les métamorphoses de l'imaginaire et du discours croyant dans la société occidentale contemporaine. Il nous renvoie à d'autres faits indiquant une sortie du « paradigme zolien » dans l'imaginaire religieux, c'est-à-dire une autonomisation de l'imaginaire religieux vis à vis de la guerre des Deux France. Ce film et les réactions qu'il a suscitées peut être considéré comme le symptôme de la généralisation d'un discours agnostique devenu largement consensuel, comme en témoigne la remarquable convergence entre le discours médiatique et celui des autorités catholiques françaises sur l'extraordinaire religieux, quant il s'agit d'évoquer les miracles de Lourdes.

Ce film, resté confidentiel en France où il eut moins de succès que dans d'autres pays, a obtenu en 2009 le prix de la critique internationale et le prix Signis (prix du jury oecuménique) à la Mostra de Venise, ainsi que plusieurs autres distinctions³⁵. En 2010, l'European Film Award a récompensé l'actrice principale, Sylvie Testud, par le prix de la meilleure actrice dans le rôle principal.

Dans le dossier de presse, *Lourdes* est qualifié de « conte cruel », le lieu de pèlerinage et de guérison envisagé comme une scène sur laquelle se joue la comédie humaine de « la quête du bonheur et de la plénitude qui anime tout être humain » et qui est « confrontée à l'inachèvement et à l'arbitraire ».

³⁵ Notamment : Giraldillo d'or au festival de cinéma européen de Séville et grand prix à Varsovie.