

## J. Maître, L'Orpheline de la Bérésina. Thérèse de Lisieux

In: Politix. Vol. 9, N°35. Troisième trimestre 1996. pp. 268-274.

---

Citer ce document / Cite this document :

Gobert Christophe. J. Maître, L'Orpheline de la Bérésina. Thérèse de Lisieux. In: Politix. Vol. 9, N°35. Troisième trimestre 1996. pp. 268-274.

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/polix\\_0295-2319\\_1996\\_num\\_9\\_35\\_1971](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/polix_0295-2319_1996_num_9_35_1971)

---

dans les *talk-shows* (*La grande famille*), les émissions de jeux (*Le millionnaire*), les variétés (*N'oubliez pas votre brosse à dent*), l'information et jusqu'aux reportages réputés les plus sérieux d'*Envoyé spécial*, de *La marche du siècle* ou de *Santé à la Une*.

Éric Darras

Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie  
Université Jules Verne

**MAÎTRE** (Jacques), *L'Orpheline de la Bérésina. Thérèse de Lisieux (1873-1897)*, Paris, Le Cerf, 1995, 393 pages.

**L**ES POLITISTES pourront lire cet *Essai de psychanalyse socio-historique* d'une expérience mystique comme une contribution à l'analyse de deux questions classiques. Comment peut-on rendre compte d'une vocation ? Comment les agents d'un univers social donné réussissent-ils à se faire un nom au sein d'une institution qui y est pour partie réfractaire, et donc à subvertir jusqu'à un certain point les limites imposées par l'institution ?

*L'Orpheline de la Bérésina* est le dernier paru de quatre ouvrages de Jacques Maître consacrés à des études de cas de «réputées mystiques» ou de prétendants au sacerdoce qui ont vécu au tournant du siècle. Cet ensemble doit être conclu par un livre sur «mystique et féminité» qui aura pour objet «la question du statut religieux de la féminité au regard des virtuosités mystiques» (note 15, p. 373). Il s'agit, dans ces travaux, de comprendre les relations que les agents du champ religieux entretiennent avec l'institution, c'est-à-dire de rendre compte de «l'investissement de l'économie psychique dans certaines institutions, représentations et valeurs que [lui] propose le champ [religieux], et de la manière dont, «désirs, [...] angoisses [...], fantasmes [...] ne manquent pas de se trouver modelés par [la] socialisation [religieuse], qui [leur] fournit des figurations et un langage tenus pour légitimes» (p. 20-21). Ces études portent sur des cas «extra-ordinaires» : Thérèse est une virtuose de la mystique. Elles mettent l'accent sur la «prise en compte d'écarts individuels chez les acteurs sociaux du processus» comme «manière de faire intervenir l'économie psychique [de l'acteur] comme sujet». Mais elles permettent aussi de s'interroger sur la relation ordinaire à l'institution (*L'autobiographie d'un paranoïaque. L'abbé Berry (1878-1947) et le roman de Billy Introïbo*, Paris, Anthropos, 1993, p. 13). Ce qui conduit à enrichir les modèles de la *vocation* : la réalité de ces «vocations» est en jeu dans les luttes que livrent les théologiens — intellectuels indigènes — pour en faire reconnaître une définition légitime au sein de l'institution religieuse. «Vocation extérieure» ou «vocation intérieure» ? Les points de vue varient «suivant le poids accordé respectivement au jugement des supérieurs (ie le fait d'agir selon le droit canon, «par l'appel de l'évêque et l'impression du caractère sacramentel») et aux dispositions subjectives présentées par le candidat au sacerdoce («inspiration de la grâce prévenante»), *L'autobiographie...*, *op. cit.*, p. 15). Ils dessinent ainsi pour chacun l'espace des discours recevables sur la vocation, c'est-à-dire les ressources ou contraintes dont disposent les prétendants au statut d'homme ou de femme d'Église.

L'auteur, en quelque sorte, objective ainsi un état du champ religieux et de ses transformations. Cette objectivation passe par la description du fonctionnement de l'institution et des tensions qui la traversent, notamment dans ses relations avec d'autres univers sociaux (champ scientifique, champ politique...), donc par l'analyse de la relation que les agents entretiennent à l'orthodoxie. J. Maître décrit le point de vue des mystiques comme proprement «révolutionnaire», notamment parce qu'il constitue progressivement au sein de l'univers religieux une position dégagée des enjeux temporels qui mobilisent les autorités ecclésiastiques. Il montre ainsi que les prétendants à l'entrée dans le champ religieux risquent de voir leurs prétentions à la sainteté disqualifiées comme simulation, fabulation, ou bien illusion suscitée par le démon. Il montre encore que la psychiatrie, qui se constitue progressivement comme

discipline scientifique, tend à invalider les «voies extraordinaires» de la mystique en voyant en elles des «hystéries», «délires» ; c'est notamment Janet qui fait d'une mystique franciscaine soignée à la Salpêtrière «le personnage central de son œuvre psychiatrique». S'opère alors une redéfinition de l'ensemble des postures mystiques possibles, Thérèse de Lisieux proposant par exemple sa «petite voie», faite d'humilité, de désintéressement, d'un rapport intime à la divinité, à l'opposé des manifestations spectaculaires à usage public, révélations, visions, miracles, exhibition de stigmates.

Comme les ouvrages qui l'ont précédée, *L'orpheline de la Bénédicte* est construite de manière didactique. L'architecture du texte est explicite et l'introduction synthétise le point de vue de l'auteur et le déroulement de son exposé. Le texte est accompagné de notes relatives à la terminologie et aux rites religieux catholiques. Les concepts psychanalytiques sont également systématiquement définis et référencés (à Laplanche et Pontalis, Chemama, etc.). Il s'agit donc d'un usage maîtrisé et circonstancié des schèmes d'interprétation sur un matériau abondant et abondamment cité, et non pas de l'exhibition mondaine à usage distinctif, de règle dans les emprunts sauvages.

Dans une première partie («Socio-histoire et inconscient»), J. Maître contextualise le cas qu'il analyse. Il ne s'agit pas tant de décrire un «cadre» dans lequel s'inscriraient la biographie et les expériences mystiques de Thérèse, que de montrer comment les pulsions du sujet sont modelées par une socialisation et comment cette expérience s'inscrit au sein d'une filière historique féminine du catholicisme. Il s'agit aussi de mettre à jour la logique de la production collective du récit de vie de «la plus grande sainte de notre temps» (Pie X).

Thérèse Martin, par son origine familiale, est inscrite d'emblée dans le champ religieux, le Carmel n'étant à la limite qu'une extension de la famille. À l'opposé de l'idéal-type du reclus tel que le construit Goffman, on est en présence d'un individu déjà fortement pré-ajusté à la vie religieuse cloîtrée. L'expérience (heureuse ou malheureuse) des institutions totales, notamment religieuses, et les dispositions qui y sont associées font partie de l'héritage familial. La génération des grands-parents, d'origine paysanne de l'Ouest, est celle qui en fait la première expérience, à l'occasion des guerres révolutionnaires et napoléoniennes. Le grand-père paternel est «un officier imbu de discipline militaire» (p. 171), le grand-père maternel est gendarme. La génération des parents est celle qui investit l'institution religieuse, mais avec une vocation peu assurée. Son unique tante maternelle est religieuse. Son oncle maternel, pharmacien-droguiste puis rentier, est aussi un chroniqueur catholique antisémite. La tante (aînée de la famille) et la mère de Thérèse ont fait leurs études dans un couvent. Elle et son mari voulaient devenir religieux mais leurs demandes ne furent pas acceptées. Ils font alors le projet «de vivre leur mariage comme frère et sœur» ; rappelés à l'ordre par un ecclésiastique, ils produisent une progéniture nombreuse à consacrer à Dieu. «Telle fut la lancée sur laquelle la vie familiale s'établit en référence constante à un catholicisme fervent et rigoriste, qui se voulait désésexualisé» (p. 83).

À la génération de Thérèse, des deux filles de son oncle maternel, l'une est visitandine, l'autre mariée sans enfant. Seul le fils de sa tante paternelle aura une descendance. Sur neuf enfants Martin nés vivants (dont deux garçons), les cinq survivantes suivent leur scolarité auprès de religieuses conventuelles. Les aînées (Marie, Pauline, Léonie) sont pensionnaires chez les visitandines, confiées à leur tante maternelle, elle-même fortement marquée par la «froideur et le rigorisme de ses parents», «redoublant ainsi l'inscription de Thérèse (qui aura Pauline et Marie pour substitut maternel) dans l'histoire familiale». Les autres ont affaire aux bénédictines. Membres récents de la moyenne bourgeoisie conservatrice locale, légitimistes comme le reste de la famille, «les Martin mènent à Alençon une vie remarquablement fermée sur le cercle familial» (p. 86). Son père est horloger-bijoutier puis rentier. Sa mère, Zélie, a fait l'école de dentellières d'Alençon et emploie des ouvrières à domicile. Dans ses relations avec ses enfants, elle oscille entre une offre d'affection qu'elle n'a pas reçue de ses propres parents et un rôle d'entrepreneur, calculant, planifiant. La mère de Zélie est en effet décrite comme «rigide»

et «sévère», son père comme «bourru». Zélie a été mise très jeune en pension ; elle a été très tôt incitée à travailler, à faire des travaux d'aiguille plutôt qu'à jouer. Aussi Zélie veut-elle doter ses filles mais son obsession du travail «va de pair avec le sentiment de se tuer à la tâche» (p. 163). Elle déclare qu'elle croit «que ce serait folie à moi de laisser cette entreprise ayant cinq enfants à établir» (p. 158) et ne peut être décrite comme purement intéressée par l'accumulation des richesses : «Elle considère la prospérité comme une récompense envoyée par Dieu à ceux qui suivent ses commandements, par exemple le repos du dimanche» (p. 85-86). J. Maître reconstitue un univers de socialisation dans lequel la religion est omniprésente : on y lit *La Croix*, les seuls voyages sont des pèlerinages, nombre d'épisodes de la vie familiale se voient dotés d'une interprétation religieuse, etc. Thérèse est ainsi marquée dès son enfance par son appartenance au Carmel. Elle se voit attribuer son nom de religion, Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face, à neuf ans ; elle joue avec une poupée habillée en carmélite. Et finalement, elle entre au Carmel à quinze ans. Elle y côtoie trois de ses sœurs, la quatrième étant visitandine : «Il est notable que les lignées familiales (...) se soient épuisées dans le processus même de leur symbolisation religieuse» (p. 23).

Mais Thérèse s'inscrit aussi dans «une filière mystique dont elle hérite, centrée sur Jésus comme né d'une femme, avec les besoins d'un enfant et la tendresse d'une mère» (p. 20-21). Thérèse accède aussi à cette histoire de la mystique féminine catholique qui lui préexiste par ses lectures d'enfance et *via* la bibliothèque du Carmel (J. Maître utilise ici les éditions des ouvrages religieux dont Thérèse avait l'usage). Dans cette tradition, des textes sont commentés, reproduits : certains passages d'Isaïe, *Le cantique des cantiques*, des textes de mystiques célèbres. Thérèse dispose par exemple de carnets de notes amenés au Carmel par une de ses sœurs. Une terminologie et les images de l'expérience mystique (le sang, le cœur de Jésus, Jésus comme enfant, Jésus comme mère, etc.) sont transmises par leur intermédiaire. Elles constituent autant de moyens d'exprimer, de mettre en forme dans un langage tenu pour légitime, une expérience qui, en d'autres temps ou d'autres lieux, passerait pour folie ou possession. Ces images et ces mots sont associés à des figures «classiques» (depuis le XII<sup>e</sup> siècle) qui, pour certaines, ont codifié les étapes de l'expérience mystique (Jean de la Croix, Thérèse d'Avila, ...). Lorsque Thérèse entre au Carmel, elle accède à cette institution réformée au XVI<sup>e</sup> siècle à partir du couvent d'Avila sous la houlette de Thérèse de Jésus (Thérèse d'Avila). Thérèse de *L'Enfant-Jésus* fait sien cet héritage qui l'a faite. Virtuose de l'inspiration, créative symboliquement (par opposition aux mystiques répétitifs), elle interprète à sa manière les *topoi* de la tradition mystique, par exemple «l'émotion initiale devant une figuration du Christ sanglant» (p. 317-319).

J. Maître cherche à rendre compte de «l'articulation du «destin des pulsions» comme dit Freud avec leur modelage social et institutionnel» (p. 25). Il prend pour objet le travail de l'idéologie, définie comme «agencement de représentations, affects, valeurs et pratiques sociales qui a cours dans les limites d'un groupe et qui trouve sa légitimité à travers le lien social qui constitue ce groupe. Elle ne fonctionne effectivement que si elle joue dans une mesure suffisante deux rôles à la fois : celui de régulateur sur le plan collectif et celui d'objet investi subjectivement par les membres pris un à un» (note 1, p. 11). Ce faisant, l'auteur privilégie une approche clinique monographique. Il insiste à plusieurs reprises sur l'importance de l'attention flottante et de l'auto-analyse permettant de passer outre les résistances inconscientes («Table-ronde Psychanalyse et Sciences Sociales», *Politix*, 29, 1995, p. 220). Il soumet à une lecture analytique des données biographiques «singulières» : il s'agit pour lui de «saisir les écarts qui lui [Thérèse] sont propres dans les mots qu'elle emploie, la façon dont elle enchaîne, dont elle associe» (p. 21). Il dispose pour cela du récit de vie demandé à Thérèse, «discours à la première personne où le sujet se raconte», publié comme *bistoire d'une âme*. Les trois manuscrits successifs rédigés à la fin de sa vie (elle décède à 24 ans) dans lesquels elle s'adresse à trois de ses substituts maternels, s'inscrivent dans l'histoire familiale et celle du Carmel. Le premier texte («raconter son enfance») est produit à l'intention du «cercle de famille» composé des sœurs Martin cloîtrées, à la demande de la deuxième née (Pauline) qui est alors sa *Mère* Agnès, supérieure du couvent. Le second (raconter la

suite des épisodes «édifiants» de sa vie au Carmel) est rédigé à la demande de la prieure ayant précédé puis succédé à Pauline et à laquelle Thérèse est affectivement liée. Cette rédaction est un des instruments pédagogiques qu'utilise l'institution pour contrôler les dispositions des reclus. Par ces aveux produits à l'intention de ses supérieurs, la mystique doit rendre publique sa relation intime avec Dieu. Ce récit contribue à l'édification des carmélites, fonction qui est également attribuée aux petits dialogues et pièces de théâtre que Thérèse écrivait pour les novices dont elle était chargée et dont J. Maître montre que certains peuvent être vus comme autant de sociodrames mettant en scène et exorcisant les relations de pouvoir au sein de l'institution. Par delà l'espace restreint du Carmel, ce récit contribue enfin à sa renommée en préparant la circulaire nécrologique traditionnelle qui sera publiée à sa mort et largement diffusée aux amis, ecclésiastiques et autres Carmels. Le troisième texte, décrivant «un moment d'un itinéraire mystique», est écrit à la demande de la sœur aînée (Marie). Thérèse met en scène pour autrui les étapes de sa vie spirituelle : son intention est de «faire du bien aux âmes». Elle le rédige sous la forme de «confidences» faites à des proches dans un vocabulaire non technique, ce qui posera plus tard problème aux théologiens chargés de commenter les écrits de la Sainte. J. Maître montre ainsi combien Thérèse anticipait la canonisation : elle se considère rapidement comme «une carmélite parfaite». Elle est soutenue en cela par ses sœurs qui font de sa sanctification une entreprise familiale, investissant l'appareil ecclésiastique, rassemblant et expurgeant les écrits de Thérèse et les lettres de leur mère. Elle bénéficie aussi du travail de l'institution : le Carmel, en s'appuyant sur le succès éditorial que rencontre la publication des textes de la jeune cloîtrée, mobilise un ensemble de ressources économiques ainsi que ses relations dans l'univers ecclésiastique pour faire aboutir la *cause* de Thérèse (la requête est introduite en 1909, la béatification obtenue en 1923, la canonisation proclamée en 1925) et, en contrepartie, augmente son capital symbolique dans le champ religieux.

La deuxième partie de l'ouvrage («Elaboration psychanalytique et expérience mystique») est consacrée à la reconstruction de la problématique inconsciente du sujet telle qu'elle émerge à la lecture de son discours : *histoire d'une âme*, «poésie», pièces de théâtre et correspondance. Des quatre moments importants qui, aux yeux de Thérèse, jalonnent son itinéraire mystique, auxquels s'ajoutent les semaines qui précèdent sa mort rapportées par ses sœurs, transparaissent les «affects, angoisses, fantasmes et désirs» qu'elle investit dans l'idéologie religieuse. «On peut donc entendre quelque chose de son discours comme écho à un travail que Thérèse mène sur son inconscient. Elle est créative dans le champ de la mystique à la mesure de ce qu'elle apporte pour sa part comme sujet, dans la trame de son histoire la plus personnelle» (p. 44). Au centre de l'interprétation se placent la relation archaïque à la mère, la symbiose originelle mère-enfant. À travers le récit des crises successives, «la rédaction de l'histoire d'une âme fournit à Thérèse un des moyens d'élaborer psychiquement la perte de ses mères successives, sa propre place dans l'histoire familiale et une mise en mot de ses détresses originelles» (p. 146). Perte de sa mère, Zélie, qui l'avait placée un an chez une nourrice à la campagne à l'âge de deux mois et demi parce que, refusant le sein, elle dépérissait. Zélie qui décède d'un cancer du sein lorsque Thérèse a quatre ans. Perte des substituts maternels successifs également : sa nourrice, «la petite Rose», auprès de laquelle elle s'était rétablie ; Pauline qui se charge d'elle à la mort de la mère mais «l'abandonne» pour entrer au Carmel lorsque Thérèse a neuf ans. Celle-ci adresse d'ailleurs ses manuscrits à quelques unes de ses «mères» successives : Pauline, devenue prieure ; Marie, qui est aussi sa marraine, devenue sa mère adoptive au départ de Pauline. Enfin Mère Marie de Gonzague, supérieure du Carmel.

De cette perte des premiers objets ou de ces objets partiels investis libidinalement, émerge une figure majeure, celle de la nourrice. Elle n'est pas présente explicitement dans les textes de Thérèse, mais sa présence affleure, notamment dans les quelques rêves auxquels Thérèse fait allusion (référence aux blés, oiseaux et rivières de l'enfance) et dont elle s'étonne qu'ils ne soient pas «symboliques», c'est-à-dire religieux. Mais c'est surtout lors du dernier épisode, dans les semaines qui précèdent sa mort, que cette figure surgit dans le discours de Thérèse alors dans un état d'extrême détresse

organique et psychique. Elle ne se nourrit plus ou peu, elle déclare qu'elle n'arrive plus à croire en l'au-delà, qu'elle «marche vers le néant qui l'attend» et que s'imposent à elle «les pires réfutations» (de l'existence d'un au-delà). Cette menace d'effondrement «circulaire» auquel elle a été confrontée lors de tous les épisodes dramatiques de sa vie fait écho aux expériences précoces du nourrisson (J. Maître se réfère notamment à Winnicott) : ses détresses corporelles infantiles — problèmes digestifs —, ses détresses affectives — les séparations successives d'avec la mère et la nourrice —, qui n'ont pu être exprimées car «en deçà de l'acquisition du langage». Thérèse tente de symboliser par la parole «cette période chargée de détresses originelles» (p. 139) ; elle parle d'elle à la troisième personne comme d'un bébé («Bébé a soif»), elle emprunte des mots au patois du Perche, région d'origine de sa nourrice et s'adresse ainsi à sa sœur qui la soigne : «Vous n'êtes plus bobonne, vous êtes ma nourrice et vous soignez un bébé qui est à la mort» (sa sœur n'entendra pas la détresse de Thérèse et ne verra dans ses mots enfantins que l'expression de l'humour de sa cadette). J. Maître met l'accent sur les pulsions mortifères de la mère («On n'est pas sur la terre pour avoir un grand plaisir, ceux qui s'attendent à jouir ont bien tort et son fameusement déçus dans leurs espérances», p. 159) et met en évidence l'ambivalence des relations de Thérèse à celle-ci et ses substituts. Thérèse, cette «orpheline de la Bérésina» (surnom donné par le père, emprunté à une lecture d'enfance où une enfant tenue pour «orpheline» retrouve sa mère auparavant disparue dans les flots de la Bérésina) ne désire rien tant qu'être câlinée, embrassée, caressée dans les bras de ses «mères», ce qui suscite en elle l'angoisse d'être anéantie.

J. Maître met aussi l'accent sur un processus d'identification masculin à Jésus, son «roi», dont elle est la «reine» (termes qu'elle et son père utilisaient pour qualifier leurs relations) mais qui s'accompagne d'une féminisation de celui-ci. Processus qui renvoie aussi aux relations familiales où, sur le modèle du couple parental (le père est décrit comme dépressif, obsessionnel, rêveur ; il lit, pêche à la ligne... La mère est hyper-active, prend les décisions qui engagent le ménage), se reproduit une structure des relations par couples entre enfants, la deuxième née, plus jeune, plus «petite», prenant l'ascendant sur la première. Dans le cas de la relation de Thérèse avec Céline, cela se marque par exemple dans le fait que Thérèse, entrée avant elle au couvent, la convainc de ne pas se marier puis l'accueille comme novice au sein du Carmel. Relations familiales où Thérèse, benjamine de la famille, est la survivante de quatre morts, «les frères et sœurs qui sont au ciel», dont deux garçons que les parents auraient voulu prêtres et une fille, la première Thérèse.

Ainsi Jésus est vu comme un enfant, capricieux, dont Thérèse est le jouet, «la petite balle». Jésus est aussi une mère, dévouée, qui se sacrifie pour ses enfants, «l'instrument de réalisation des désirs des autres». Et Thérèse est comme son «bébé», porteuse des désirs tyranniques du nourrisson, se plaçant sur ses genoux, dans son sein, avec «un goût pour la posture de coupable pardonné». Mais surtout Jésus est une mère qui ne meurt pas, qui n'abandonne pas son enfant. Thérèse promeut ainsi des manières d'être infantiles et investit le champ religieux comme univers maternel. Chez elle, «la créativité mystique a joué largement dans le sens d'une légitimation du discours de l'enfant, offrant ainsi un chemin relativement plus libre à l'élaboration de ce qu'elle avait vécu dans ses premières années» (p. 365). «Sous l'abri du «sublime» institutionnalisé, le refoulé peut faire retour dans un discours très sexualisé, avec transfert des investissements sur des êtres surnaturels (situés dans l'au-delà) où des personnes surnaturalisées (par leur statut religieux)» (p. 364).

On le voit, l'ouvrage de J. Maître est riche de pistes à suivre pour analyser les formes d'investissement de soi dans une institution, leurs préformations par l'entourage familial et social, par les expériences vécues et aussi par l'institution elle-même, pour construire sociologiquement ce qu'est une vocation — sans doute, à lire J. Maître, un type d'adaptation anticipée au devenir probable — et ses effets sur l'individu et sur l'institution. En conclusion, on peut néanmoins poser deux questions que soulève cet ouvrage : celle des relations entre féminité, attitude mystique et politique et celle ensuite

des effets de censure analytique possibles que s'impose à lui-même l'auteur par la définition négative de l'objet de son travail.

La première question revient à s'interroger sur le caractère «révolutionnaire» de Thérèse. En effet, J. Maître décrit celle-ci et la tradition mystique à prédominance féminine dans laquelle elle s'inscrit comme «révolutionnaires» en ce sens qu'elles contribuent à transformer la représentation de la divinité : du Dieu justicier et du «Christ en majesté régnant sur le monde», à Jésus «comme enfant né d'une femme, promis à la souffrance et à la mort» et comme mère des hommes («Jésus notre mère»). L'expérience mystique comporte également une dimension subversive en ce sens qu'elle refuse de jouer le jeu dominant («qui prévaut globalement») dans le champ du catholicisme, soit la course aux honneurs et l'accès aux positions de pouvoir : «Les enjeux personnels du mystique se définissent volontiers par contraste avec une partie de ceux qui font courir beaucoup d'autres agents en compétition dans ce champ» (p. 44). Thérèse s'exclut de la compétition pour le pouvoir temporel et travaille à devenir sainte, de manière non spectaculaire. Pour ce faire, elle n'est pas seule : sa famille et le Carmel qui, d'une certaine façon ne font qu'un, y travaillent avec elle. Aux enjeux du pouvoir temporel, elle substitue une vertu supérieure dans l'univers religieux en la prenant au sérieux et elle la retourne contre l'institution.

On peut émettre une réserve sur ce caractère révolutionnaire de la position mystique héritée et transformée par Thérèse. Bien qu'elle soit très éloignée de la recherche de certains honneurs, liés à l'apparat de l'appareil ecclésiastique, l'enjeu est pour elle de se faire un nom, comme sainte, et ainsi de dépasser les limites que le caractère périssable du corps (comme disposition à agir et capital incorporé) fixe à l'accumulation de capital symbolique. Si elle contribue à l'élaboration (historique) d'une nouvelle position dans le champ religieux (et de ce fait à la transformation des enjeux propres au champ), elle le fait d'une manière qui apparaît spécifiquement «féminine», par son auto-exclusion de certains des enjeux dominants et qui peut être reconnue comme légitime par sa conformité à la position assignée et aux manières d'être propres aux femmes dans le champ religieux. En effet, elle magnifie des dispositions «classiquement» constituées comme féminines : en mettant l'accent sur la relation d'une mère à son enfant, en se situant dans le registre des affects plutôt que celui de la logique et l'argumentation (p. 42), en mettant en avant l'humilité de sa «petite voie», en récusant la lutte pour l'accès aux positions de pouvoir temporel (et en s'en excluant). Autrement dit, elle contribue — et l'institution avec elle en magnifiant et «utilisant» en quelque sorte ce rapport maternel et féminin à Dieu — à la consolidation des soubassements de l'institution catholique : renforcement des schèmes de perception du masculin et du féminin et ainsi de la distribution du pouvoir ecclésiastique qu'ils autorisent, participation à la production de la nature et de la destinée féminine et pas seulement dans le champ religieux comme en témoigne l'utilisation qui en sera faite sous Vichy, facilitée par le désintéret affirmé de Thérèse pour la politique et par le caractère réactionnaire des prises de position politiques familiales, y compris les siennes : «Les valeurs qui deviennent les attributs essentiels de Dieu (maternisé) sont d'abord celles qui glorifient la soumission de la femme aux impératifs machistes traditionnels : l'élevage des enfants, le dévouement poussé jusqu'au sacrifice de soi, l'abdication de l'autorité au profit de la sollicitude ; encore cette féminité reste-t-elle marquée par la vulnérabilité et l'avidité affective» (p. 373). Thérèse est «révolutionnaire» peut-être mais douce et à sa place ou plutôt à la place assignée aux femmes dans l'ordre des sexes au fondement de leur place dans l'ordre ecclésiastique. Se comprend mieux alors (outre les conditions énoncées par J. Maître) la rapidité avec laquelle elle a été canonisée, dans une période de rapides transformations morphologiques du champ religieux. Et sans doute pourrait-on trouver, dans les commentaires et les soutiens des agents de l'appareil ecclésiastique à la procédure de canonisation, des interprétations et des inflexions du discours de Thérèse allant dans le même sens. Tout comme on pourrait trouver dans la création et le développement au cours du XIXe siècle de congrégations féminines (notamment contemplatives, à la fin du XIXe siècle) en nombre très supérieur à celui des congrégations masculines, un des principes de constitution de cette place

faite aux femmes dans cet univers dominé par les hommes : si ce n'est une modification radicale du rapport de force, cette augmentation des congrégations féminines entraînerait du moins leur relative autonomisation dans un univers où les positions de pouvoir restent masculines (cf. Claude Langlois, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*. Paris, Cerf, 1984). Bref, on peut aussi lire le travail de J. Maître comme une objectivation de la façon dont l'institution «manipule les aspirations», c'est-à-dire travaille les pulsions investies dans l'institution pour les mettre à son service et se donner ainsi toutes les chances de «produire» les saintes qu'appelle un état du champ religieux : «En effet, le mystique prend à contre-champ le jeu qui régit le champ religieux, car il en subvertit les enjeux. La virtuosité mystique est pourtant présentée par l'Église comme légitimation du magistère et modèle pour les fidèles, à condition qu'elle s'inscrive dans une soumission exemplaire à la hiérarchie et à l'idéologie que celle-ci proclame» (p. 363).

La seconde question, celle des effets de censure possibles dans le travail d'analyse de l'auteur, tient à ce que J. Maître définit négativement son travail en affirmant qu'il ne fait pas prévaloir un point de vue psychiatrique : il ne s'agit pas d'établir l'étiologie ni de faire la nosographie des cas. Que Thérèse soit ou non «vraiment» malade n'est pas le problème de l'auteur. Or, c'est cependant un problème qui se pose aux mystiques du XIXe siècle, face à l'émergence de la science comme principe de légitimité dominant. Un travail possible serait de s'intéresser aux hagiographes successifs de Thérèse pour analyser comment ils ont intégré progressivement ces contraintes de légitimité. J. Maître en indique un des effets, à propos de la publication de la *Nouvelle édition du centenaire de l'édition critique des œuvres complètes (textes et dernières paroles) de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face*, valorisant la mise à disposition des documents originaux, «authentiques». Ce problème de la légitimité des postures mystiques et du champ des possibles objectifs s'offrant à l'individu conduit à une autre interrogation : quelles sont les autres formes légitimes d'expression du délire ? Quels sont les univers sociaux (politique, artistique...) et les conjonctures les plus propices à cette expression ? Ne retrouverait-on pas ici à l'œuvre un des principes d'autonomisation du champ religieux et de sa fermeture sur lui-même ? Ces questions suscitées par l'ouvrage ne veulent ici que souligner combien l'analyse de J. Maître sur Thérèse est un appel à l'imagination sociologique, imagination que l'auteur revendique à sa façon : «Pour ma part, du point de vue de la méthode, je ne me permets jamais d'écrire sur une personne vivante. On a par contre une liberté quand cette personne est devenue un personnage historique, on ne fait de mal à personne en divaguant sur les textes» (J. Maître, «Table ronde psychanalyse et sciences sociales» art. cit., p. 207).

**Christophe Gaubert**  
Cultures et sociétés urbaines

**ELLIS** (Jack D.), *The Physician-Legislators of France. Medicine and Politics in the Early Third Republic 1870-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, «Cambridge History of Medicine», 1990, 305 pages, annexes, bibliographie, glossaire, index.

**L'**ENQUÊTE de Jack D. Ellis traite des médecins qui sont entrés en politique à la fin du XIXe siècle pour finalement devenir parlementaires. Observer les interactions entre médecine et politique, comprendre les forces sociales qui gouvernent leur développement réciproque (p. 2), tel est plus précisément le dessein que s'assigne l'auteur. Cet ouvrage laisse entrevoir un minutieux portrait de groupe, celui des 358 médecins-législateurs qui opèrent dans l'arène parlementaire entre 1871 et 1914. Deux volets organisent la recherche : les trois premiers chapitres s'emploient à restituer l'anatomie de ce corps de praticiens afin de cerner les différents facteurs qui ont pu entraîner ses membres, par-delà l'exercice de la médecine, à s'engager dans la conquête de mandats électifs. Les chapitres suivants fraient la voie