

# Le naturalisme en quête de nouvelles voies culturelles: une étude de *La Terre*

Carole TRÉVISE  
Tulane University

## ABSTRACT

*We posit that Zola's La Terre has been misunderstood. Whereas the "Manifeste des cinq," considered the novel to be "trashy" and "pornographic," we note that it effects a reversal of values through its mockery of the sacredness of major iconic Christian moments (Jesus-Christ, the Nativity, the Eucharist), which it uses to propose a social alternative. Contrary to a number of studies which inscribe La Terre as part of a general movement toward unease, even fear, at the discovery in the nineteenth century of primitive and ancient urges, we take it upon ourselves to explore these important new motifs since they may have served as inspiration for a reactivation in cultural interest, which was losing ground, renewing at the same time a social communion that had become difficult due to a lack in coherent agency. The apparent disappearance of religious belief in the town of Rognes hides in reality a violent return to ancient religious motifs which belonged to a gloriously primitive era and the establishment of a new moral order and new propitiatory practices – sacrifice, in particular. In the hope of replacing failing institutions (law government, the Catholic Church), the novel renounces Christianity to make room for a more rural pagan cult, that of the Earth, and replaces God with Gaia, reinstating the rites connected to the goddess. The text also carries out, as an experiment, a religious transition, from the heavenly to the earthly, in order to resolve definitively an economic crisis, in the face of which the reigning authorities are powerless, and to propose another way of believing.*

Le bourg de Rognes est une terre "sans prêtre: plus de messe, plus rien, l'état sauvage."<sup>1</sup> En lieu et place du Dieu chrétien dont elle semble libérée, Rognes voit se dresser un nouvel objet de culte, celui de la Terre, qui mène une population entière au meurtre, à l'inceste et à une violence quasi indifférente. Cette transition du céleste au terrestre réactive d'anciens motifs religieux et met à jour des pratiques qui empruntent leurs rituels aux croyances des sociétés antiques et traditionnelles.<sup>2</sup> Le présent article se propose d'étudier cette transition ainsi que les rites qu'elle met en place aux fins de vérifier l'hypothèse selon laquelle la communauté de Rognes apparaît comme une alternative culturelle aux dogmes officiels.

---

<sup>1</sup> Émile Zola, *La Terre*, in *Les Rougon-Macquart. Histoire naturelle et sociale d'une famille sous le Second Empire*, vol. 4 (Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1966) 658. Toutes les références subséquentes renverront à ce roman et seront indiquées entre parenthèses.

<sup>2</sup> Notre approche nécessitant l'apport de l'anthropologie culturelle et religieuse, nous nous appuyons sur des études américaines et françaises qui visent à identifier et expliquer les croyances et les pratiques des sociétés traditionnelles anciennes, notamment celles des communautés et des nations sémitiques de Mésopotamie qui sont à l'origine des trois grandes religions positives et qui ont légué au monde moderne un certain nombre de motifs toujours actifs mais souvent non identifiés – dont nous semblons apercevoir la présence chez Zola.

La critique zolienne s'est déjà penchée sur un certain renversement des valeurs qui, dans les romans de Zola et du XIXe siècle en général, porte atteinte aux dogmes usuels du catholicisme au profit d'une volonté de développer une "réflexion sur l'ancien" et d'étudier ce qui relève dans les textes de la présence inquiétante de l'archaïque, du primitif ou du barbare. On pense ici à l'essai de Mihaela Marin qui se penche sur la *hantise de l'ancien* chez Zola dont certaines fictions, affirme-t-elle, réinvestissent la tragédie antique, la théâtralité cathartique et le masque, dans le *primitif* du monde paysan.<sup>3</sup> Cependant, là où Marin évoque une "hantise," nous pensons à une *alternative*. Si l'auteur en effet pose la question centrale de la résurgence de motifs antiques et pré-antiques qu'elle attribue à un phénomène de survivance inconsciente "d'une mentalité primitive ou d'une morphologie culturelle archaïque et antique,"<sup>4</sup> conclusion à laquelle nous adhérons, nous pensons toutefois qu'il ne s'agit pas, dans le roman zolien, de traduire la peur de cet inconscient culturel traditionnel mais bien de son exploration curieuse et salvatrice.

Le XIXe siècle en effet est une période de doute religieux<sup>5</sup> et il questionne continuellement les autorités dogmatiques en place.<sup>6</sup> C'est dans ce contexte délicat que *La Terre* dresse le portrait d'une société rurale qui échappe aux valeurs usuelles du christianisme et envisage une nouvelle cosmogonie, une autre façon de fonctionner qui réinvente la sphère sociale et judiciaire. À Rognes, on ne va pas à l'église, on ne fait pas pénitence et on n'est pas coupable. Les idoles chrétiennes sont pourtant bien là qui observent la foule des *infidèles* mais elles ne dictent plus les comportements et les modes de pensée. Plus que cela même, le texte use de motifs sacrés, la virginité, l'enfantement, la mort, le sang, et les piétinent tout à la fois pour moquer la sacralité établie des choses et des événements, et questionner la source et la légitimité des religions institutionnalisées. On assiste ainsi d'un bout à l'autre du roman à l'étalage de scènes empruntées à la littérature biblique que la fiction met au service d'un esprit sacrilège: la scène de la nativité voit la naissance d'un Jésus-Christ individualiste et grossier tandis que le rituel eucharistique devient la manifestation d'un capitalisme éhonté. Pour autant, il n'est pas question d'aboutir à un athéisme absolu. Le texte tente plutôt de tracer une nouvelle voie culturelle en posant une question centrale: sans religion, l'élan religieux survit-il? Et quelle validité revêtent les objets sacrés si la religion qui en a instauré les grands principes s'efface au profit de l'humain, du physique, de la matière et des instincts? Semblant répondre à ces questions tacites, la fiction dessine le profil d'une terre païenne qui tente de redéfinir ses objets et ses modes de croyance en donnant vie à une collectivité brute et autonome, sauvage et barbare. Les symboles chrétiens qui subsistent au sein de cette communauté opèrent une mutation et reviennent aux origines du religieux organisé: *La Terre* met de côté le christianisme, pour un certain temps du moins, et revient au sacré et au *primitif* qui en sont la source. Guy Robert a largement étudié le motif de l'*éternel retour* dans les œuvres de Zola, particulièrement dans *La Terre*, qu'il associe à la fécondité et à la nature fertile et toute puissante. Partant lui aussi de l'omniprésence des symboles dont il reconnaît "l'étonnante multiplicité," il

<sup>3</sup> Voir Mihaela Marin, *Le Livre enterré. Zola et la hantise de l'archaïque* (Grenoble: ELLUG, 2007).

<sup>4</sup> Marin 11.

<sup>5</sup> Voir à ce sujet notamment les études de Paul Hazard, *La Pensée européenne* (1946) et *La Crise de la conscience européenne* (1935) qui présentent de façon concise et thématique les défis culturels hérités du XVIIIe siècle.

<sup>6</sup> À la suite des philosophes du contrat et aux côtés de leurs disciples, la philosophie allemande contribue en France au développement d'une métaphysique du doute qui revendique la place centrale de la raison concernant les croyances religieuses, allant parfois jusqu'à un nihilisme dont *La Terre* évoque d'ailleurs la dangerosité. On pense au *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* d'Emmanuel Kant qui à l'aube du XIXe siècle (1793) réfléchit aux notions de bien et de mal et en remet en cause le profil jusque-là éminemment religieux, ou au texte de Friedrich Nietzsche qui dénonce la "niaiserie religieuse" (*Par-delà bien et mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir* (Paris: Garnier-Flammarion, [1886] 2000) 102.

constate la “petitesse de l’homme collé à la terre indifférente et nourricière, le retour éternel des mêmes cycles de mort et de vie, la calme puissance de la terre, indestructible matrice.”<sup>7</sup> La mainmise infinie et intouchable de la nature sur les cycles de la vie humaine se trouve dans notre travail comme secondée par le rite sacrificiel qui accélère peut-être la remise en route de préceptes ancestraux et *primitifs*. *La terre*, par la transformation de ses symboles, réactive les cycles de vie et de mort, et accède à une autre vérité religieuse. Ainsi poursuit Robert, “[l]a Terre est comme le lieu privilégié des symboles. Jamais peut-être autant que dans l’œuvre qui lui est consacrée, Zola n’anima un si riche cortège.”<sup>8</sup> Qu’il s’agisse d’un “retour inconscient ou d’un recours délibéré,”<sup>9</sup> le texte ne le dévoile pas. Pourtant, même si Marin affirme que “la question de l’archaïque et l’exploration programmée d’un tel concept n’ont jamais préoccupé le théoricien Zola,”<sup>10</sup> le support choisi de la fiction indique peut-être une volonté, frileuse encore, de procéder à un questionnement des grands dogmes. Chercher la source brutale et nue d’une foi qui s’effrite deviendrait alors une façon de réécrire les modes et les pratiques du croire. Le naturalisme se met ici en quête d’autres schémas qui refusent les directives religieuses usuelles. *La Terre* devient dans ce cadre le discours d’une alternative centrée sur une série de motifs sacrilèges qui reprennent une place légitime dans un ordre moral réinventé. Le sacrifice notamment change de statut: il prend place au cœur d’une organisation sacrée qui pratique la justice privée au détriment total des lois civiles.

La réception faite au texte de Zola ainsi que les raisons du scandale qui a suivi sont directement liées à un contexte problématique de questionnement du religieux, et leur véhémence justifie précisément l’ordre nouveau posé par le texte. Cette réception est un premier indicateur de son profil hautement sacrilège. L’outrageuse nouveauté des motifs présents dans le texte, les interdits et les tabous désacralisés, identifient précisément ce qui est renié et ce qui est proposé en alternative. On lit alors le renversement de motifs jusque-là intouchables pour signifier la fin d’une ère religieuse et le début d’une nouvelle, sacrilège, que le texte établit dès le début comme l’hypothèse scientifique qui préside à la mise en place du roman. Il ne s’agit pourtant pas de fouler au pied l’ordre établi et d’en salir toutes les choses sacrées à seule fin de générer le chaos: il est question d’en renouveler l’essence pour proposer peut-être un nouveau système qui remet dans les mains d’un peuple accédant ainsi à une certaine autonomie, l’efficacité du religieux. Il faut donc examiner cet aspect religieux du naturalisme qui défie des lois morales longtemps indiscutées dans le but d’interroger d’autres formes du croire, plus violentes, plus anciennes et dont on semble vouloir redécouvrir le sens perdu au XIXe siècle.

## Réception d’un texte méconnu et contexte religieux ambigu

Rappelons quelques faits utiles. En 1887, date de publication de *La Terre*, les nouvelles sciences sociales, l’anthropologie et la sociologie principalement, produisent une littérature qui marque l’apothéose d’un relativisme religieux hérité du XVIIIe siècle et notamment des grandes découvertes; on étudie l’autre et sa culture. L’individu européen comprend que son Dieu et ses objets de culte ne sont pas universels. Il se penche donc sur ces autres divinités que les récits de voyage, entre autres, ont portées à sa connaissance et il en vient à questionner la validité et la pertinence de ses propres croyances, pourtant établies comme vérités indiscutées. Le XVIIIe siècle produira ainsi

<sup>7</sup> Guy Robert, *La Terre d’Émile Zola. Étude historique et critique* (Paris: Les Belles Lettres, 1952) 471.

<sup>8</sup> Robert 472.

<sup>9</sup> Marin 12.

<sup>10</sup> Marin 15.

des textes comme *Les Lettres Persanes* ou *Micromégas*, textes parmi les plus connus, qui servent à illustrer un relativisme moral vigoureux. À sa suite, le XIXe siècle poursuit le processus de réflexion en explorant l'opposition entre religion institutionnalisée et religion libre, opposition déjà formulée par Rousseau au siècle précédent,<sup>11</sup> et qui amène une partie de l'élite intellectuelle à rejeter la première pour questionner la seconde. Le premier pas vers un certain sécularisme est franchi, que le naturalisme embrasse avec enthousiasme en faisant de l'homme brut livré à ses instincts et à ses propres règles morales, le héros de la fiction. Il constitue le produit direct de la montée de l'individualisme et des sciences sociales qui se penchent sur l'homme et son environnement. Le siècle semble alors en marche vers une disparition (très) progressive d'une foi religieuse aveugle et confiante, disparition inévitable peut-être, qui serait, pour ceux qui la désirent, une victoire pour l'intelligence humaine et un salut pour la raison.

Pourtant, au XXe siècle, quelques esprits décèlent dès les années 1930 un mouvement sous-jacent de persistance du religieux qui jette un premier éclairage sur le texte de Zola. Ainsi Benjamin Constant avait-il prévenu que "la question religieuse reviendrait au moment même où elle semblait écartée à jamais," cette résistance devant mener les penseurs à "statuer sur la meilleure forme que devra prendre ce sentiment religieux qui est toujours là, plus puissant que tout autre, et qui demande, autant que tout autre, à se manifester au-dehors."<sup>12</sup> Telle sera d'ailleurs, dans le domaine des sciences sociales, la perspective de René Girard qui déclare en 1972, que dans une société pourtant officiellement et passionnément séculaire "la tendance à effacer le sacré, à l'éliminer complètement, prépare le retour au sacré."<sup>13</sup> Alors, comment envisager ce *sentiment religieux qui est toujours là*? Quelles formes revêt-il et de quelle manière se manifeste-t-il? Quels sont les objets sacrés qui restent et ceux qui doivent être détruits? C'est à l'intersection de ces questionnements qu'il faut situer le texte de Zola. Le maintien d'un sentiment religieux, alors que l'élite qui détient le pouvoir intellectuel travaille à sa désinvestiture, nécessite le masque de la fiction. Aussi le roman *La Terre* doit-il être envisagé comme une contre-alternative travestie. Dire la persistance d'un certain religieux au moment même de sa mise à l'écart est tout à la fois audacieux, dangereux et clairvoyant peut-être: "l'époque où furent tracées les premières pages de *La Religion*, il fallait à un philosophe une sorte de courage, non certes pour subir les conséquences de sa propre méditation, mais pour venir proclamer, dans l'organisation de l'Homme, la puissance fondamentale et indestructible de la religion."<sup>14</sup> Ce sont ces éléments, cette *puissance indestructible de la religion*, qui se dessinent précisément sous la terre de Rognes. Si l'humain et ses basses tribulations, l'humain violent livré à lui-même, sans dieu ni père, est au cœur du texte, c'est pour mieux incarner un autre culte, celui d'une Terre païenne dont le narrateur réécrit une cosmogonie révélant la survie du religieux, d'un religieux, par-delà l'esprit sacrilège du texte.

On le sait, *La Terre* eut de nombreux détracteurs au moment de sa publication. Le Maître était allé trop loin, même pour certains disciples qui dénoncent la vulgarité du texte et accusent l'auteur de frayer avec une populace facile, avide d'horreur et de scènes crues. On lit ainsi dans *Le Figaro* du 18 août 1887:

<sup>11</sup> Voir sur ce point les incontournables textes de Jean-Jacques Rousseau, notamment le *Contrat Social* (1762 – Chapitres IV et VIII), et *L'Essai sur l'origine des langues* (1759-1760 – Chapitre X).

<sup>12</sup> Benjamin Constant, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements* (Paris: Chez Pichon et Didier, 1830) 24.

<sup>13</sup> René Girard. *La Violence et le sacré* (Paris: Hachette Pluriel, [1972] 2011) 480.

<sup>14</sup> Benjamin Constant, *Du polythéisme romain considéré dans ses rapports avec la religion grecque et de la religion chrétienne*, Préface, vol. 1 (Paris: Béchot Ainé, 1833) 64.

La note ordurière est exacerbée encore, descendue à des saletés si basses que, par instants, on se croirait devant un recueil de scatologie: le maître est descendu au fond de l'immondice [...] Les imbéciles achètent les *Rougon-Macquart* pour leur réputation de pornographie que la *vox populi* y a attachée.<sup>15</sup>

La fascination mêlée de répulsion, l'attraction et le dégoût, voilà ce que le texte a généré: un double mouvement, sublime s'il en est, qui repose sur la présence massive de motifs généralement intouchables dont le texte fait une surutilisation. Les règles tacites édictant dans le plus grand silence de la morale chrétienne la liste des choses que l'on peut dire et celles que l'on doit taire, sont bafouées: le goût pour une sexualité *pervertie*, la cruauté *sans scrupule* d'une communauté entière menant au meurtre désinvolte, les relations *contre-nature* à l'intérieur de la famille, les symboles religieux ouvertement manipulés et rendus *grotesques*. Tous ces motifs renvoient à un ensemble de comportements *hors-normes* qui disent bien la complète autonomie morale et sociale d'une communauté entière. Mihaela Marin explique en partie ce décalage entre les thèmes mis en scène par le roman et l'idéologie collective de son siècle de production, lorsqu'elle évoque une tension dans le roman zolien entre le discours scientifique, le déploiement de nouvelles catégories de pensées en accord avec la raison et l'intellect, et la présence de motifs *archaïques* déployés par la fiction. La *hantise* du primitif au XIXe siècle – nous pensons qu'il s'agit en réalité d'une quête désespérée des origines violentes d'une société policée et chrétienne –, ne pourrait ainsi s'exprimer *que* dans le roman: puisqu'il s'agit d'une résurgence inconsciente, contraire du moins à la bienséance idéologique en place au XIXe siècle, la fiction (et la production artistique en général) permet de dire ce que la raison ne peut se résoudre à formuler. La raison n'a d'autres options dès lors que de s'insurger. De fait, et nous voulons ici prolonger la réflexion de Marin, "Le Manifeste des Cinq" ne se contenterait que d'occuper la place qui doit être la sienne: celle de la raison contre les discours qui n'en relèvent pas – dichotomie qui reste toujours valide aujourd'hui en France alors que la raison scientifique reste la mesure de tout discours.

Zola parvient pourtant à résoudre le hiatus: ces motifs sont explorés dans le cadre de la mise en scène expérimentale d'une communauté parfaitement indépendante et isolée, un clan constitué de quelques familles étendues, qui ne répond qu'à ses propres règles. Des règles amoraux si l'on s'obstine à les observer à travers le filtre des codes religieux et sociaux modernes, chrétiens encore. La démarche des romans de Zola est bien scientifique: il entreprend avec *La Terre* une expérience. Il livre à une société désemparée par la lente dégradation de ses entités fédératrices (l'Église romaine et la monarchie) une alternative sur papier, un groupe social débarrassé des normes jusqu'alors en vigueur et de ses contraintes. La méthode expérimentale est parfaitement respectée. Rognes est un échantillon témoin visant à vérifier les prédictions théoriques posées par le texte dès son début: "sans prêtre: plus de messe, plus rien, l'état sauvage" (658). Il est désormais question, comme le christianisme l'entreprit autrefois, de procéder au renversement de valeurs héritées de l'ère morale et religieuse dont on s'est extrait afin d'établir un nouvel ordre religieux. Car il ne s'agit pas de vivre sans religion, mais de réinventer, sinon même réactiver, le système du croire. En ce sens, *La Terre* est un roman au profil religieux assez méconnu et s'inscrit dans le contexte ambigu du XIXe siècle dont la position face au religieux est hésitante.

---

<sup>15</sup> "Le Manifeste des cinq," *Le Figaro* 18 août 1887.

## Renversement grotesque des dogmes officiels et des icônes chrétiennes

Nous venons de le mentionner, *La Terre* est une expérience scientifique. Son schéma est donc conforme aux règles strictes de l'expérimentation: il pose une théorie préalable avant d'en mettre en place tous les paramètres d'exécution qui valideront ou non son bien-fondé. Le texte établit donc d'abord le cadre de son alternative: la dévotion collective de la communauté pour une autre entité que le dieu chrétien – la Terre. Le culte d'une terre matrice ouvre ainsi d'emblée le roman, une terre qui pourvoit mais punit tout à la fois, et que l'on aime et honore comme une femme: la "semence" des paysans de Rognes "fécondait la terre" (377) que l'on entretient "en femme qui tue et pour qui on assassine" (383). Le parallèle entre la dévotion des mâles de la communauté paysanne pour la terre et l'amour de la femme a été abordé en détail par Martine Cremers qui va jusqu'à associer ce sentiment culturel à une obsession pathologique de type sexuel, une "séduction fatale qui ressemble au désir de l'homme pour la femme, mais beaucoup plus puissant, puisque celui-ci témoigne à la terre une loyauté que la femme ne reçoit guère."<sup>16</sup> Cette terre, à laquelle on sacrifie effectivement sa vie et celle des autres, est explicitement décrite par le paysan comme "une mère commune qui lui avait donné sa vie, sa substance et où il retournerait" (451). Elle devient à travers les mots du narrateur la résurrection d'une Gaïa qui voit se succéder des générations de paysans. "D'abord, tout jeune, élevé en elle," (451) le travailleur de la terre fait d'elle "une femme bonne et fertile dont il excusait les caprices, même les trahisons, [...] et en arrivait à s'accuser de mâle impuissant" (452) quand, "plus tard, il avait succédé à son père" (452). La référence au mythe de Cronos ne peut être ignorée ici: le paysan naît de la terre/Gaïa à laquelle il sacrifie tout puis succède à son père, le mâle *impuissant*, l'Ouranos des temps modernes, pour monter à son tour sur le trône du culte. Cette idée est du reste tout à fait acquise par la critique zolienne: Lawrence E. Harvey et David Baguley notamment ont beaucoup contribué à la réflexion sur la représentation du mythe de Gaïa dans *La Terre*, et sur le caractère parodique, grotesque, de certains éléments de la narratologie qui font par exemple de Jésus-Christ le bouffon d'un roman devenu rabelaisien.<sup>17</sup> Dans notre perspective toutefois, ces éléments deviennent un contre-pouvoir culturel, une solution de rechange dont la viabilité est mise à l'épreuve par le roman. De fait, on constate partout dans *La Terre* l'absence du dieu chrétien. C'est bien d'un ordre nouveau dont il s'agit: le texte sème le terreau d'un paganisme contemporain au sein duquel Ouranos et Cronos se retrouvent paysans dévoués et enchaînés avec passion au culte de la Terre. Et autour de ce culte et de cette terre, un peuple autonome qui, comme son hôte organique, rejette la question du croire et y revient tout à la fois. Jésus-Christ et sa fille Olympe, parfaite illustration d'un paganisme réinventé qui prend la suite d'un christianisme à bout de souffle, sont parmi les premiers personnages à s'extraire de cette terre chahutée.

Hyacinthe, fils du Père Fouan, et frère de Buteau et Fanny, est au cœur de la transition effectuée par le texte et incarne les icônes sacrifiées sur l'autel du nouvel ordre. Surnommé "Jésus-Christ," il n'a rien du père (385) et constitue la figure chrétienne parfaite. Mais il est question de

<sup>16</sup> Martine Cremers, "Françoise dans *La Terre*: le sacrifice d'une victime désignée ou le triomphe de la divinité païenne," *L'Écriture du féminin chez Zola et dans la fiction naturaliste*, éd. Anna Gural-Migdal (Berne: Peter Lang, 2004) 345.

<sup>17</sup> Concernant l'exploration du mythe de Gaïa dans *La Terre*, voir Lawrence E. Harvey, "The Cycle Myth in *La Terre* of Zola," *Philological Quarterly* 38 (1959): 89-95. Pour une lecture du parodique et du grotesque, voir David Baguley, "Le Réalisme grotesque et mythique de *La Terre*," *Les Cahiers naturalistes* 61 (1987): 5-14, et *Naturalist Fiction. The Entropic Vision* (Cambridge, US: Cambridge University Press, 1990) 97-119.

renverser ces valeurs, de les salir même: c'est donc un "Christ ravagé, un Christ soulard, un violeur de fille" (380) auquel le texte donne vie. C'est un personnage central dont on entend la voix pour la première fois alors qu'il prend place dans une scène grotesque de la nativité. De ce symbole parfait s'il en est de la toute puissance chrétienne et de son irréprochabilité, le texte transforme le contenu en foulant au sol son imagerie usuelle. Lors d'une veillée, Jésus-Christ s'assoit dans "l'étable," "près des vaches" quand l'une d'elle "qui s'était mise debout, fientait; et l'on entendit le bruit doux et rythmique des bouses étalées" (427). Ce Christ vulgarisé et grossier au centre du tableau souillé de la Nativité dit à lui seul toute l'opprobre jetée sur l'institution dont il est le véhicule. Sa fille, surnommée *la Trouille*, poursuit cette peinture ravagée: son véritable nom, Olympe, contribue un peu plus à démanteler l'ordre chrétien. Puisque Jésus-Christ donne naissance à Olympe, c'est le paganisme qui devient fille de la chrétienté, non plus l'inverse. La Trouille est "en admiration continuelle devant lui, dans la terreur et la tendresse qu'il lui inspirait" (635). À eux deux, ils représentent la nouvelle hégémonie créée dans *La Terre*: une alliance sublime qui signifie le rejet et le renouveau du croire, la violence et la passion attachées à un religieux nécessairement ambivalent, le christianisme corrompu qui donne naissance à un paganisme réactivé. En pleine scène biblique saccagée, Jésus-Christ ne se lance-t-il pas dans le récit terrible et joyeux des "campagnes d'Afrique" et de la christianisation des sauvages, évoquant tour à tour les "oreilles de bédouins coupées et enfilées en chapelets" (425), les "bédouines [...] tamponnées dans tous les trous" (425-26) et la "grande cavale de femme, jaune comme un citron, qu'on avait fait courir toute nue, avec une pipe dans le derrière" (426)? Cette nativité sacrifiée sur l'autel du naturalisme énonce l'impuissance des institutions en place et c'est désormais, dit Jean, l'ère de "la raison du plus fort [...]": donne ta sueur, donne ton sang, tu n'es pas au bout de tes peines..." (429-30) – ère qui annonce sans appel le retour de la communauté à la loi du talion. Le paysan zolien exterminé par une crise économique, sociale et politique grave est enchaîné un peu plus chaque jour à la terre qui devient le seul élément d'ancrage, la source de toutes les croyances. À ce titre, elle est constamment honorée, au sens propre et au sens figuré. Déesse et prostituée (434), elle devient l'unique destinataire de tous les rituels traditionnels qui y sont naturellement liés – libations religieuses, rites sacrificiels, etc.

Après l'annonce du culte nouveau, après le renversement grotesque auquel est soumis Jésus-Christ et le retour à une justice privée de la loi du plus fort, le roman s'en prend au rituel eucharistique dont il fait un vulgaire jeu d'argent pour grands pêcheurs et piliers de bar. Alors que Jésus-Christ, soûl, sort perdant d'un jeu de carte, – un fait qui suffit à peindre le dénigrement des icônes chrétiennes –, il est pris de colère et invente un moyen de récupérer son gain:

Moi, je sais un jeu... Faut parier, hein! veux-tu?

Il avait sorti une poignée de pièces de cent sous, quinze à vingt, et il les planta en une seule pile devant lui.

- V'là ce que c'est... Mets-en autant.

Le vieux, intéressé, sortit sa bourse sans une parole, dressa une pile égale.

- Alors, moi, j'en prends une à ton tas, et regarde!

Il saisit la pièce, se la posa gravement sur la langue comme une hostie, puis, d'un coup de gosier, l'avala.

- À ton tour, prends à mon tas... Et celui qui en mange le plus à l'autre, les garde. V'là le jeu!

Les yeux écarquillés, le vieux accepta, fit disparaître une première pièce avec peine. Seulement, Jésus-Christ, tout en criant qu'il n'y avait pas besoin de se presser, gobait les

écus comme des pruneaux. Au cinquième, il y eut une rumeur dans le café, un cercle se fit, pétrifié d'admiration. Ah! le bougre, quelle gargamelle, pour se coller ainsi de la monnaie dans le gésier! Le vieux avalait sa quatrième pièce, lorsqu'il se renversa, la face violette, étouffant, râlant; et, un moment, on le crut mort. Jésus-Christ s'était levé, très à l'aise, l'air goguenard: il en avait pour son compte dix dans l'estomac, c'était toujours trente francs de gain qu'il emportait. (517)

L'hostie changée en monnaie sonnante et trébuchante qui repaît un Jésus-Christ cannibale et satisfait, dénaturant le rituel eucharistique, illustre parfaitement un christianisme corrompu dont l'icône même se rend coupable de trois péchés capitaux: la colère, la gourmandise et l'avarice. La scène dit toute la responsabilité d'un système capitaliste qui perd de vue les principes moraux et auquel la communauté de Rognes répond par la radicalisation: à corruption, corruption et demie. Dans la même perspective, on lit plus loin dans le texte la réponse de Jésus-Christ à son père, furieux qu'il ait emprunté sur sa terre: "J'ai emprunté dessus parce que c'est ma façon à moi d'y faire pousser des pièces de cent sous. Et puis on la vendra, on a bien vendu mon patron Jésus-Christ" (645). C'est bien la dénonciation d'un capitalisme toxique ayant totalement contaminé les grandes institutions morales, qui est formulée ici. À cette violence en répond donc une autre, et puisque le christianisme semble échouer, c'est à l'état sauvage qu'il faut retourner, aux icônes païennes qui en sont la source et avec lesquelles de nouveaux rituels, au centre desquels le sacrifice, assurent la communication.

### **Sacrifices et libations: rituels anciens réactivés**

Difficilement identifiable parce que leur violence, croit-on, a disparu avec *les sauvages*, la pratique du sacrifice est pourtant centrale dans le texte. Elle doit apporter une solution à la crise paysanne qui fait rage et pour laquelle les agents de régulation usuels – l'Église, le gouvernement, les lois – font défaut:

On a eu Louis XVIII, Charles X, Louis-Philippe. Ça marchait toujours, on mangeait, on ne pouvait pas se plaindre... Et voici Napoléon III aujourd'hui, et ça n'allait pas encore trop mal jusqu'à l'année dernière... [...] C'est quelque chose de mauvais qui commence, une crise comme ils disent [...]. (433-35)

Le sang de rate avait décimé les troupeaux de la Beauce. Tout marchait de mal en pis, c'était la ruine, la faillite de la terre, depuis que la baisse des grains s'accroissait de mois en mois. (451)

En réponse, le paysan met en place un système de résolution du conflit qui substitue le sacrifice du bouc émissaire aux entités judiciaires officielles, recourant ainsi à un système de justice privée (annoncé par Jean) qui s'articule autour de la vengeance et du sacrifice expiatoire. Se déroulant en plusieurs phases et répondant à des étapes très précises, dont on retrouve l'exposé dans les études de Tylor, Smith, Frazer, Hubert et Mauss, ou encore Eliade et Girard,<sup>18</sup> c'est sur, par et

---

<sup>18</sup> Sur la question du sacrifice dans les communautés traditionnelles et les civilisations anciennes, on invite le lecteur à lire, entre autres, les ouvrages suivants qui sont des références sur le sujet au XIXe siècle (et aujourd'hui encore): Sir Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom* (1871); William Robertson Smith, *Religions of the Semites. The Fundamental Institutions* (1889);



pour la terre que s’accomplissent les rituels sacrificiels de résolution. Le *nouvel âge d’or* est à prendre au sens propre: les paysans attendent de ces rites qu’ils fassent table rase et signalent l’avènement d’une nouvelle humanité (païenne, créée par Cronos) dont ils seront les premiers individus. On rappellera ici la *Théogonie* d’Hésiode au sujet de la race d’or: “Les Hommes n’étaient pas à proprement parler humains [...] mais étaient semés. Les saisons étaient inexistantes, ils vivaient dans un printemps éternel. La nature était d’ailleurs bienfaitrice (mère nourricière) et leur fournissait tout sans aucun effort.”<sup>19</sup> La crise s’aggrave avec la grêle puis la sécheresse, achevant de ruiner les récoltes et laissant les paysans révoltés et blêmes suite au fléau; on pense alors que tout est “fichu, un désastre” (462). C’est le moment précis de l’avènement du nouveau culte alors que La Grande proclame la rupture définitive avec le dieu chrétien: “Sacré cochon, là-haut! Tu ne peux donc pas nous foutre la paix?” (462). On sait que, analysées dans les nombreuses études anthropologiques qui sont publiées en cette seconde moitié du XIXe siècle, les libations (par l’eau notamment) constituent l’étape préalable au sacrifice. On lit ainsi dans le texte, alors qu’une pluie épaisse s’abat soudainement sur la campagne:

C’était un grand murmure, un bruit de gorge universel, où il y avait du bien-être. Tout absorbait, se trempait, tout reverdissait dans l’averse. Le blé reprenait une santé de jeunesse, ferme et droit, portant haut l’épi, qui allait se gonfler, énorme, crevant de farine. Et lui, comme la terre, comme le blé, buvait par tous ses pores, détendu, rafraîchi, guéri [...]. (535)

Et tous, en bas devant la fenêtre, épanouis dans une sorte d’extase religieuse, regardaient ruisseler la pluie tiède, lente, sans fin, comme s’ils avaient vu, sous cette eau bienfaisante, pousser les grands blés verts. (538)

Plus loin, on n’entend à nouveau que “le ruissellement de cette eau bienfaisante” (610). S’il est certes inutile de rappeler le caractère sacré et la fonction libatoire attachés aux liquides (l’eau et le sang) dans les systèmes religieux traditionnels qui nous ont légué toute leur symbolique, on soulignera néanmoins que l’eau, dans les pratiques des clan-totems et des communautés traditionnelles, est d’abord le lieu d’habitation des divinités qui en assurent le caractère sacré. Dans l’une des études les plus importantes sur les pratiques sacrificielles – étude qui, notons-le, paraît deux ans seulement après la publication de *La Terre* – William Robertson Smith explique le phénomène:

Where all ground watered by fountains and streams, without the aid of man’s hand was regarded as the Baal’s land, a certain sanctity could hardly fail to be ascribed to every source of living water; and where the divine activity was looked upon as mainly displaying itself in the quickening of the soil, the waters which gave fertility to the land, and so life to its inhabitants, would appear to be the direct embodiment of divine energies.<sup>20</sup>

---

Sir James Frazer, *The Golden Bough: A Study of Magic and Religion* (1890); et bien sûr l’étude de Henri Hubert et Marcel Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899).

<sup>19</sup> Hésiode, *Théogonie. Les Travaux et les jours. Le Bouclier*, trad. Paul Mazon (Paris: Les Belles Lettres, [1928] 2014) 242.

<sup>20</sup> William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites. The Fundamental Institutions*, 3rd edition (New York: The Macmillan Company, [1889] 1927) 169.

De là, l'idée que l'eau sacrée qui donne vie permet également de purifier celui ou celle qui entre en son contact. À Rognes, l'eau nettoie le sol morcelé et exsangue qui finit ainsi de souffrir sous la coupe d'un capitalisme dévorant et amoral,<sup>21</sup> et qui renaît, revivifié. Robertson Smith évoque également le principe selon lequel "washing and purifications play a great part [...] and were performed with living water, which was as such sacred in some degree"<sup>22</sup> (184), et pour Eliade,

[...] l'eau absorbe le mal grâce à sa puissance d'assimilation et de désintégration de toutes les formes. La purification par l'eau possède les mêmes propriétés; dans l'eau, tout se dissout, toute "forme" est désintégrée; toute l'histoire est abolie: rien de ce qui a existé auparavant ne subsiste après une immersion dans l'eau, aucun profil, aucun signe, aucun événement. La dissolution des formes vaut retour à l'origine, condition d'une nouvelle création.<sup>23</sup>

De même, dans l'étude de Hubert et Mauss, l'eau est un élément essentiel dans la pratique du sacrifice, où son utilisation est presque systématique. Nous ne citerons qu'un exemple qui résume bien son statut et son pouvoir: "[...] pour porter à ces dernières limites cette religiosité déjà si haute, trois séries de rites sont nécessaires. On fait boire de l'eau à la bête [sacrificielle, ndlr], car l'eau est divine."<sup>24</sup> Le texte de Zola conserve donc toute la symbolique ancienne de purification et de renaissance attribuée à l'eau, toujours sacrée.

Les étapes de résolution de la crise sont ainsi respectées et le texte en suit l'organisation stricte: rejet et désacralisation des idoles et des symboles religieux qui ont précédé, mise en place d'un nouveau culte, période de libation et, finalement, retour à une justice privée qui résulte du refus d'un système judiciaire public déficient: "Maintenant, il en était à la justice, à cette triple justice du roi, de l'évêque et du seigneur, qui écartelait le pauvre monde" (430) et "Quand on n'a plus rien, il n'y a pas de justice" (728). Dans ce contexte de retour à un système religieux, moral et judiciaire ancien, c'est naturellement le sacrifice qui devient le moyen de régulation des conflits, comme cela a toujours été le cas dans les communautés traditionnelles dont Rognes fait désormais partie. Tout est en place: Rognes ne croyant plus au diable (658), les habitants sont donc tout à fait libérés du bon vouloir d'un Dieu punitif: le sort de la communauté est entre ses seules mains.

<sup>21</sup> La politique de morcellement des terres cultivées est une question d'importance et contribue à générer la crise économique et politique. Elle est également étroitement liée à la crise religieuse: détruisant l'espace organisé, le *cosmos*, elle plonge l'homme dans un *chaos* spatial dans lequel il ne sait pas fonctionner. Mircea Eliade explique ces notions de cosmos/chaos dans *Le Sacré et le profane* et en tire l'idée principale que l'espace n'est pas homogène pour l'homme religieux; l'espace sacré, sanctifié par un rite presque toujours sacrificiel, devient un cosmos tandis que l'espace resté profane est un chaos. De fait, le paysan doit réorganiser son espace suite au morcellement des terres et fait du sacrifice l'agent qui réhabilite le sacré, le cosmos. Il est d'ailleurs intéressant de trouver au XIXe siècle cette distinction appliquée à la pensée de Jean Honcey qui en 1891 dans la *Revue bleue* publie un article dénonçant le vide cultuel laissé par les "défricheurs des lumières": "l'impitoyable génération des défricheurs qui a précédé n'a pas connu ce que nous souffrons par eux et pour eux. Quand nous sommes venus à notre tour, après les déboiseurs obstinés, la terre était nue, sèche et sans eau... Dans la forêt des croyances, la faux des négateurs avait tout abattu; le paradis qu'ils nous préparaient, c'était le désert. [...] Lorsque l'instinct religieux ne peut suivre son cours normal, écrit l'autre, il s'accumule longtemps dans les cœurs, y bouillonne, fermente et s'épanche tout à coup en des voies détournées et inattendues. C'est ainsi qu'on a vu des savants se jeter dans le spiritisme [...]" Jean Honcey, "Le réveil de l'idée religieuse," *Revue bleue* 3 janvier 1891.

<sup>22</sup> Smith 184.

<sup>23</sup> Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane* (Paris: Folio Gallimard, 1988) 169.

<sup>24</sup> Henri Hubert et Marcel Mauss, *Mélanges d'histoire des religions. De quelques résultats de la sociologie religieuse; Le sacrifice; L'origine des pouvoirs magiques; La représentation du temps* (Paris: Librairie Félix Alcan, [1899] 1929) 29.

On assiste ainsi dans le premier tiers du roman à une série de morts qui, au regard du cadre posé par ce nouvel ordre, doivent être réexaminées et envisagées comme faisant partie d'un système de rituels sacrificiels.

L'on compterait, parmi ces derniers, la mort de Palmyre, sœur d'Hilarion. Dès le début du roman, Palmyre est un personnage sans existence propre, vouée à la survie de son frère qui la bat et la viole alors même qu' "elle travaillait donc pour lui, à se *tuer* [...]" (412; c'est nous qui soulignons). Son portrait ne laisse aucune place au doute quant à sa fonction dans le texte et son rôle dans l'ordre religieux nouvellement établi: "Et, le visage couleur de cendre, mangée ainsi qu'un vieux sou, vieille de soixante ans à trente-cinq, elle achevait de laisser boire sa vie au brûlant soleil, dans cet effort désespéré de la bête de somme qui va choir et mourir" (569). Personnage d'ores et déjà résigné à sa propre mort, Palmyre joue le rôle d'une *bête de somme*, d'un animal sacrifié à la Terre qui réclame son dû:

Elle serrait, dans ses bras défaillants, contre sa poitrine plate, une dernière gerbe, qu'elle s'efforçait de lier. Mais elle jeta un nouveau cri d'agonie, plus déchiré, d'une détresse affreuse; et, lâchant tout, tournant sur elle-même, elle s'abattit dans le blé, foudroyée par le soleil qui la chauffait depuis douze heures. [...] Elle était allongée là, la face au ciel, les bras en croix, comme crucifiée sur cette terre qui l'avait usée si vite à son dur labeur, et qui la tuait. (575)

Palmyre, *crucifiée*, est la victime volontaire d'un rituel sacrificiel agraire: "elle était si réduite à rien, qu'elle n'y était qu'une loque, sans chair, sans sexe, exhalant son dernier petit souffle dans la fécondité grasse des moissons" (575). Les rituels sacrificiels célébrant les moissons et plus généralement l'événement des saisons agricoles sont légion dans les communautés traditionnelles, notamment dans les civilisations sémites de Mésopotamie dont la ville de Palmyre, précisément, fait partie. Robertson Smith écrit à ce sujet: "The most important functions of ancient worship were reserved for public occasions, when the whole community was stirred by a common emotion, and among agricultural nations the stated occasions of sacrifice were the natural seasons of festivity, at harvest and vintage."<sup>25</sup> De plus, on connaît le statut particulier de Palmyre: c'est la seule cité de Syrie centrale qui vit aux côtés des nations romaines sans être romanisée. À son image, la communauté de Rognes vit, indépendante, dans un siècle chrétien auquel elle n'appartient plus. Après le sacrifice, "Palmyre est emmenée et une grande sérénité tomba, il n'y eut plus, très haut, qu'un chant d'alouettes" (577). Le sacrifice, et le festin sacrificiel qui normalement le suit, clôt la saison des récoltes, comme c'est le cas dans le texte de Zola avec ce chant d'alouette signifiant la fin des moissons. On pense ici aux *Idylles* de Théocrite qui fait mention du chant de l'alouette pendant les récoltes: "Moissonneurs, mettez-vous à l'ouvrage quand l'alouette s'éveille; finissez quand elle dort [...]."<sup>26</sup> L'alouette chante, la saison se termine par de grosses récoltes, le sacrifice a abouti.

Les autres morts, celles de Françoise et du Père Fouan surtout, participent de ces *ruisseaux de sang* qui nourrissent la terre et activent sa fertilité: "[...] les terres incultes, envahies par les ronces, et du sang, des ruisseaux de sang, pour qu'elles puissent redonner du pain aux hommes qui naîtront après nous!" (770). Tout se passe comme si les morts de *La Terre* donnaient au sol le sang qui lui est dû pour perpétuer le cycle de la vie agricole et permettre la naissance de cette nouvelle humanité de l'âge d'or. Jean, seul personnage peut-être qui conserve la morale chrétienne

<sup>25</sup> Robertson Smith 261.

<sup>26</sup> Théocrite, *Bucoliques grecs*, 3<sup>e</sup> édition, vol. 1 (Paris: Les Belles Lettres, 1946) 203.

dans laquelle il est né, quitte Rognes à la fin du roman, choisissant de s'éloigner de cette terre "où les familles se buvaient le sang" (796). Or ce sang, c'est ce qui forme la communauté elle-même, ce qui soude ses membres autour d'un même lien indestructible lié à ses croyances et à la fraternité.<sup>27</sup> On l'a vu, Rognes étant une communauté indépendante, autonome et isolée, ce qui resserre le tissu social est donc interne, propre à des rites indépendants ancrés dans le sang. On retrouve chez Robertson Smith cette idée de "blood covenant" des communautés traditionnelles qui "ha[ve] survived into modern times."<sup>28</sup> L'auteur insiste: le sang doit être nécessairement partagé par tous les membres du clan ou répandu sur l'autel sacrificiel – qui est à l'origine un endroit dans la nature où réside la divinité. À Rognes, la divinité, c'est la Terre: c'est donc sur elle, pour elle et par elle que l'on meurt. D'ailleurs conclut le texte, "ces païens, ils faisaient exprès de mourir" (801).

C'est ainsi que Rognes est à la fin du texte une terre qui a achevé sa transition vers un nouveau système de croyances, "un pays gagné par l'irréligion" (755) qui a "cessé de croire aux curés" (769) et dont les habitants sont des enfants de sauvages. Le prêtre même ne peut que signaler la rupture définitive avec l'Église romaine en déclarant: "Vous allez vivre sans prêtres, comme des bêtes," tandis qu'ils l'écoutent "curieusement, avec la parfaite indifférence, au fond, de gens pratiques qui ne craignaient plus son dieu de colère et de châtiment" (597). Pourquoi trembler en effet et "s'aplatir, acheter le pardon, puisque l'idée du diable les faisait rire désormais, et qu'ils avaient cessé de croire le vent, la grêle, le tonnerre, aux mains d'un maître vengeur?" (597). Le nouveau curé, qui arrive là, "triste comme s'il portait le bon dieu en terre" (664), comprendra vite que les habitants de Rognes sont perdus à sa cause. C'est à propos, car si les habitants de Rognes se désintéressent du Christianisme, la raison, comme le souligne Martine Cremers, en est double. Non seulement le dieu chrétien, "trop inaccessible,"<sup>29</sup> n'"inspire pas"<sup>30</sup> les paysans, mais ces derniers, surtout, "comprennent les choses de manière essentiellement concrète: la terre, ils la voient, ils peuvent la toucher, elle produit: elle témoigne d'une expérience à la fois tangible et durable" (347). L'expérience décrite par Cremers est celle du sentiment religieux à l'origine de la religion organisée, celle de l'*ancien* et du *primitif*, celle du sacré en somme qui signale la source des grandes icônes déchues. Il y a lieu, comme le fait Cremers, de se référer à Eliade. Dans *Le Sacré et le profane* d'abord, où il semble adopter, pour parler du sacré, la même perspective que celle de Rudolf Otto<sup>31</sup> au début du XXe siècle, l'historien des religions déclare que

le sacré est le réel par excellence, à la fois puissance, efficence, source de vie et de fécondité. Le désir de l'homme religieux de vivre dans le sacré équivaut, en fait, à son désir de se situer dans la réalité objective, de ne pas se laisser paralyser par la relativité sans fin des expériences purement subjectives, de vivre dans un monde réel et efficient, et non pas dans une illusion.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Chez Robertson Smith, la notion de "circle of brethen" est essentielle au bon fonctionnement religieux et social des communautés traditionnelles et fonde le principe d'un lien de fraternité indestructible entre les membres du clan, à partir du moment où ils partagent le festin sacrificiel et où, par extension, ils se sont assis à la même table. Robertson Smith en dégage l'idée que l'hospitalité réputée de certaines sociétés modernes méditerranéennes est un reliquat de cette "fraternité" établie par le repas partagé.

<sup>28</sup> Robertson Smith 317.

<sup>29</sup> Cremers 346.

<sup>30</sup> Cremers 347.

<sup>31</sup> Voir à ce propos son célèbre ouvrage, *Le Sacré* (1917).

<sup>32</sup> Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane* (Paris: Gallimard, [1957] 1965) 29.

C'est bien là d'une expérience *tangible* et concrète qu'il est question: les paysans de Rognes en ont terminé avec l'illusion des religions organisées, où tout n'est que dogme et allégorie. Il s'agit désormais de (re)mettre la main sur la pratique religieuse et, autant que possible, de reprendre le contrôle du *croire* via le travail fertile de la terre. Le sacré est bien cette expérience féconde décrite à la fois par Robert et par Cremers, qui marque, comme le notait Pitirim Sorokin<sup>33</sup> au début du XXe siècle, l'épuisement des grands motifs générateurs de culture propres à une ère religieuse spécifique, et le passage vers une autre, plus pratique, plus pragmatique, plus *réelle*. Dans *La Nostalgie des origines*, Mircea Eliade déclarera ensuite que la quête scientifique et artistique de l'*Ancien* est révélée par "un intérêt croissant pour les formes orientales et archaïques de la religion" et qu'au XIXe siècle, "toute l'historiographie occidentale était obsédée par la recherche des origines":

On pourrait dire que la recherche anxieuse des origines de la vie et de l'esprit, la fascination exercée par les "mystères de la nature," ce besoin de pénétrer et de déchiffrer les structures internes de la matière – que toutes ces aspirations et ces impulsions dénotent une sorte de nostalgie du primordial, de la matrice, originelle universelle. La matière, la substance, représentent l'*origine absolue*, le commencement de toutes choses: cosmos, vie, esprit.<sup>34</sup>

C'est bien, dans *La Terre*, à cette recherche anxieuse que semble renvoyer l'hypothèse de départ formulée par le texte, à savoir la constitution d'un culte nouveau capable de résoudre la crise via la mise en place de pratiques rituelles anciennes entérinant la mort du dieu chrétien: "Des morts, des semences, et le pain poussait de la terre." (811). On sacrifie à la Terre qui nous le rend bien, selon le principe ancien du sacrifice propitiatoire. Qu'il s'agisse d'une régression ou au contraire d'une avancée constructive dans l'histoire religieuse et sociale de la communauté, et par extension, de la société, le roman ne se prononce pas. Fidèle à la démarche de départ qui consiste en une expérimentation, l'usurier Rochefontaine déclare ainsi dans un double discours: "[...] vous êtes un impatient, parce que vous exigez de la science des résultats immédiats, complets, parce que vous vous découragez des tâtonnements nécessaires, jusqu'à douter des vérités acquises et à tomber dans la négation de tout!" (679). Il ne s'agit donc pas de tout nier en bloc mais de chercher des solutions à la crise sociale et économique. *La Terre* est ainsi une tentative: la proposition d'une alternative religieuse qui refuse le nihilisme vers lequel la société semble se diriger et qui recourt à d'autres schèmes de la foi dans l'espoir de maintenir l'existence d'un agent cohésif.

---

<sup>33</sup> Voir notamment sur cette question *Social and Cultural Dynamics. A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law, and Social Relationships* (1937) et *The Crisis of our age* (1941).

<sup>34</sup> Mircea Eliade, *La Nostalgie des origines* (Paris: Gallimard, [1971] 1991) 77-80.