Hérétiques, déviants, bricoleurs

Peut-on être un bon croyant?

Jean-Pierre Albert

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/25025>

DOI : 10.4000/lhomme.25025

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2005

Pagination : 75-95

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Jean-Pierre Albert, « Hérétiques, déviants, bricoleurs », *L'Homme* [En ligne], 173 | 2005, mis en ligne le 01 janvier 2007, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/25025> ; DOI : 10.4000/lhomme.25025

Hérétiques, déviants, bricoleurs

Peut-on être un bon croyant ?

Jean-Pierre Albert

QU'ILS LE VEUILLENT OU NON, les historiens et les anthropologues recourent dans leurs analyses à des hypothèses psychologiques, et le soupçon qu'elles ne dépassent pas toujours la psychologie commune n'est pas une nouveauté¹. La crainte légitime de sombrer dans l'anachronisme ou l'ethnocentrisme conduit peut-être certains à nourrir l'illusion que, dès lors qu'ils ne prétendent pas recourir à des explications psychologiques, ils sont dispensés de toute compétence en la matière ou capables de produire des analyses qui se situent au-delà de tout droit de regard de la psychologie sur leurs objets d'étude. D'autres tentent de restituer les théories locales de la personne, ou encore de se livrer à une sorte de phénoménologie historique (ou culturelle) des expériences de la subjectivité : projet qui serait légitime s'il ne revenait souvent, en vérité, aux perspectives du culturalisme et du relativisme les plus radicaux et ne renvoyait la psychologie aux oubliettes.

L'exigence de doter les sciences sociales de la psychologie qu'elles méritent (pour pasticher une formule de Bachelard) se manifeste depuis une trentaine d'année d'une manière plus incisive que jamais avec les développements de la psychologie cognitive et son application aux objets traditionnels de l'anthropologie : les savoirs de la nature, le symbolisme, le religieux. On ne peut dire que la réaction de l'anthropologie française à ces appels à la vigilance ait été des plus positives : il n'est qu'à lire dans une récente livraison de *L'Homme* le traitement réservé au livre de Pascal Boyer *Et l'homme créa les*

1. Voir, outre Sperber (1974, 1982, 1996) et Boyer (1997, 2001), Bloch 1995, qui écrit : « tous les ethnographes puisent, consciemment ou à leur insu, dans des théories psychologiques générales dès lors qu'ils cherchent à nous faire comprendre comment les gens qu'ils étudient voient le monde ou quelles sont les motivations de leurs actes. Ces théories ne peuvent, et ne doivent donc pas, être soustraites à un examen critique, et tout spécialement à celui des disciplines spécialisées dans l'étude de la connaissance » (1995 : 48).

dieux pour mesurer l'ampleur d'une résistance qui confine à la fin de non-recevoir (Dupré 2002). Mon propos n'est pas de voler au secours de l'auteur de cet ouvrage ou de Dan Sperber et quelques autres ; ils ont de meilleurs arguments que les miens pour se défendre, s'ils le souhaitent, à partir de leur propre registre de compétence. Je voudrais seulement manifester que je les ai lus, sans adhérer à la totalité de leurs prises de positions mais avec au moins cette sympathie de principe qui me semble être la règle dans l'approche de la pensée des autres, et qui permet tout simplement d'être sensible à ce qu'ils nous disent de neuf et de stimulant.

Comment expliquer cette situation d'ignorance ou de rejet ? On hésite, disent certains, à adopter sans possibilité d'examen critique des résultats issus de disciplines qu'on ne maîtrise pas. Est-ce toujours le cas ? Les ethnologues ont accepté la critique par les sciences biologiques de l'idée de race humaine sans devenir pour autant des spécialistes de la génétique des populations. Je ne demande donc pas aux historiens et anthropologues de se convertir aux sciences cognitives, pas plus que je ne l'ai moi-même fait. La démarche que je suggère, et que je vais ici mettre en œuvre, est beaucoup plus modeste : il s'agit d'intégrer consciemment à sa boîte à outils d'analyse des propositions inspirées de la psychologie cognitive et de mesurer leurs conséquences sur le traitement d'un objet empirique. La formulation dépourvue de toute technicité que j'en propose doit être conçue comme une sorte de compromis, acceptable dans les deux champs disciplinaires. Ces propositions doivent, avant tout, se montrer opératoires. Les cognitivistes passent en effet souvent, parmi les ethnologues, pour des pourvoyeurs de métathéories, dont on peut aller jusqu'à saluer l'exigence épistémologique, mais qui n'ont que peu d'incidences sur l'analyse d'un objet particulier. Je voudrais apporter ici la preuve du contraire en abordant un problème à la fois anthropologique et historique, celui des déviations religieuses dans l'Europe médiévale, à la lumière d'options théoriques explicitement assumées : une hypothèse alternative à ce que Pascal Boyer (1997 : 37) appelle la « transmission culturelle exhaustive » ; l'idée que les représentations religieuses comportent à la fois des énoncés « contre-intuitifs »² et des éléments conformes à nos attentes ordinaires, celles-ci ne relevant pas intégralement d'un modelage culturel. J'appellerai « sens commun » les manifestations de ces attentes et les raisonnements qui leur sont associés³.

2. J'adopte la formulation de Boyer (1997). Le concept est déjà à l'œuvre dans Sperber (1974, 1979, 1982) et peut être rapproché de celui d'anomalie taxinomique (ou plus largement cognitive) élaboré par Douglas (1981) et Leach (1980). J'ai moi-même souvent utilisé ce concept dans mes travaux (voir par ex. Albert 1997).

3. J'ai conscience que cette notion de « sens commun » appauvrit considérablement les travaux des cognitivistes à la fois sur les savoirs naïfs (physique, psychologie, zoologie...) et sur les mécanismes inférentiels. Elle suffit toutefois à mon propos dans la mesure où je n'ai pas besoin d'une discrimination précise entre ce qui relève de capacités innées et ce qui relève de l'apprentissage.

Une étude de cas : les déviants religieux face à l'Inquisition

77

Les réflexions qui suivent ne prétendent pas rendre compte de toutes les formes de déviations religieuses désignées par l'Église comme des hérésies. Elles reposent sur le constat d'un phénomène récurrent dans les sources inquisitoriales du Moyen Âge et du début des Temps modernes : l'existence de théologiens amateurs, de francs-tireurs ou francs-penseurs qui innovent en matière religieuse, découpent à leur gré dans le dogme ce qu'ils jugent croyable, et n'entrent en définitive dans le cadre d'aucune hérésie identifiée. Leur destin n'en est pas nécessairement meilleur pour autant : le mieux connu sans doute de ces dissidents inclassables, le meunier Menocchio étudié par Carlo Ginzburg (1980), finit ses jours sur un bûcher, peu après Giordano Bruno. D'autres, plus heureux, dont j'ai trouvé la trace dans le *Registre d'inquisition* de Jacques Fournier⁴ s'en tirèrent à meilleur compte – quelques mois d'incarcération, le port de croix de feutre jaune sur leur habit... Les uns comme les autres, cependant, entrent explicitement dans la rubrique de l'hérésie et sont condamnés à ce titre.

Que leur reproche-t-on au juste ? Aude, épouse de Guillaume Fauré, de Merviel, près de Pamiers, « était suspecte d'hérésie, et même fortement, à raison de certains mots et déclarations proférés, disait-on, contre la foi catholique » (I, 31). En l'occurrence, elle a avoué à ses voisines son incapacité de croire en la présence réelle. La même formule revient, à quelques mots près, pour accuser Pierre Sabatier, de Varilhes. Sa faute, pourtant, relève plus de la rodomontade burlesque que de la profession de foi : « Avez-vous dit qu'il vaudrait autant aux gens qui sont dans les affres de l'agonie qu'on leur mette la chandelle bénite dans l'anus, plutôt que dans la bouche, comme on le fait présentement ? », lui demande Jacques Fournier (I, 49). Simple broutille, dira-t-on. Pierre, il est vrai, a aggravé son cas en accusant les prêtres de célébrer la messe uniquement « pour avoir des offrandes » (I, 51), prise de position plus anticléricale qu'hérétique, mais c'est pourtant ce dernier chef d'accusation qui lui vaut de comparaître devant l'Inquisition le 23 octobre 1318...

Ils sont ainsi une dizaine dans le *Registre* de Jacques Fournier, ni vaudois ni cathares, saisis, pourrait-on dire, par des filets qui ne leur étaient guère destinés⁵. À la différence des « vrais » hérétiques, ils semblent parfois être

4. *Le Registre d'inquisition de Jacques Fournier*, édition et traduction de Jean Duvernoy 1978. Les références apparaîtront dans le texte réduites au numéro du volume et à la page. Dans son *Montaillou*, E. Le Roy Ladurie appelle « déviants » ces croyants hétérodoxes, pour les distinguer des cathares et des vaudois.

5. On trouve également de l'invention théologique chez les prévenus influencés par le catharisme, mais je n'en ferai pas état ici, pour éviter de longs débats sur la part de l'apprentissage explicite dans la genèse de leurs idées : il est difficile de savoir ce qu'était au juste la doctrine des cathares pyrénéens au début du XIV^e siècle.

les premiers à penser qu'ils sont là par erreur, victimes innocentes de la malveillance de leur dénonciateur ou des malentendus suscités par leur hâblerie. Le lecteur d'aujourd'hui est néanmoins surpris de voir le sérieux avec lequel leurs errements, souvent insignifiants à ses yeux, sont traités. Et cela d'autant plus s'il compare ce lointain passé à l'état présent du catholicisme. On peut de nos jours se déclarer bon catholique tout en niant l'existence de l'enfer ou du purgatoire. Selon plusieurs sondages convergents, au moins 20 % des catholiques croiraient à la transmigration des âmes, et non plus à l'ultime résurrection de la chair. D'autres encore marient christianisme et yoga, retraites dans les couvents et technique bouddhiste de méditation : c'est là ce que les sociologues des religions appellent le « bricolage » des croyances, un trait caractéristique de l'état actuel de la plupart des grandes traditions religieuses⁶.

Nos petits déviants ariégeois du XIV^e siècle et le meunier frioulan du XVI^e ne ressemblent-ils pas davantage à ces croyants contemporains qu'aux hérétiques avérés – vaudois, cathares, luthériens – que l'Inquisition cherchait à reconnaître en eux ? Une chose les rapproche : les uns comme les autres s'en remettent à leur propre jugement pour forger leurs convictions religieuses. « Ces opinions que j'ai eues, je les ai tirées de mon cerveau », s'exclame Menocchio, et il souligne à plusieurs reprises les dangereuses capacités créatrices de son « cerveau subtil » (Ginzburg 1980 : 63). On pourrait ne voir là qu'une prudente esquive des questions de l'inquisiteur, toujours en quête des comparses des prévenus pour remonter les filières de la déviance. Mais rien n'interdit de les croire, surtout lorsque cette autonomie intellectuelle se retrouve dans les arguments très personnels qu'ils développent. La grande différence, du passé médiéval au présent, c'est que bricolage et libre examen sont aujourd'hui tenus par l'institution, sinon pour légitimes, du moins pour inévitables, alors que l'Église du Moyen Âge revendiquait encore le monopole de la vérité religieuse. Hors de la stricte adhésion à sa dogmatique, elle ne pouvait et ne voulait identifier que de l'hérésie.

Il reste que, pour l'inquisiteur du XIV^e siècle comme pour l'historien contemporain, la notion d'hérésie ne se réduit pas à celle de déviation ou d'erreur doctrinale : il faut encore une persévérance dans l'erreur. L'hérésie a en outre une dimension sociale : elle est une doctrine partagée, dont la diffusion est organisée, la doctrine d'un groupe qui, en marquant sa différence sur le plan religieux, remet en cause (de façon délibérée ou par sa seule existence) le pouvoir de l'Église. Si nos déviants passés et présents s'écartent de ce modèle, c'est surtout en ce que leur prise de position est

6. Sur ce dossier, voir par exemple Hervieu-Léger 1999 et 2001.

purement individuelle : elle ne leur a pas été explicitement apprise et, semble-t-il, eux-mêmes ne se livrent guère au prosélytisme. Or, s'agissant du passé, c'est précisément ce point qui semble contesté, tant par les inquisiteurs que par les historiens : la déviation religieuse doit être transmise, renvoyer de l'hérétique à l'hérésiarque, du moins porter la signature de la pensée d'un groupe. C'est cela que je voudrais ici discuter en étudiant dans la perspective dessinée plus haut ces déviants inclassables, Menocchio et ses précurseurs pyrénéens.

Pour comprendre comment certains peuvent se voir reprocher leurs « erreurs » en matière de religion, il faut d'abord se demander ce que l'Église attend des simples fidèles quant à leur connaissance des vérités de la foi. On imagine sans peine que le christianisme ne s'enseigne pas de la même façon que les mathématiques : autant, comme l'avait noté Descartes dans son *Discours de la méthode*, celles-ci peuvent et doivent être reconstruites par le sujet rationnel pour qu'il se les approprie réellement, autant celui-là comporte des propositions qui résistent à tout effort de la raison pour les déduire et contredisent nos attentes intuitives. Quelle peut être l'attitude cognitive d'un sujet face à des énoncés qui, pour certains d'entre eux, les mystères, sont explicitement situés au-delà des frontières de l'humaine compréhension ? Faute de pouvoir évaluer par lui-même la vérité de tels énoncés, sa première ressource est de faire confiance à ceux qui sont supposés en savoir plus que lui. Nul ne lui demandera des comptes à condition qu'il se conforme à ces trois règles implicites :

- être capable de répéter exactement l'énoncé des articles de foi (et en effet, le credo ou les rubriques de catéchisme sont à savoir par cœur) ;
- face à un énoncé qu'il comprend mal, avoir la conviction que sa bonne interprétation est vraie⁷ (cette clause fonde le respect des textes : un non-sens littéral n'aurait pas droit à beaucoup d'égards s'il n'était crédité a priori d'une vérité secrète) ;
- admettre que les détenteurs de la bonne interprétation appartiennent à l'Église catholique.

Dans un contexte d'Inquisition, la stricte application de ces règles de prudence doit suffire à mettre à l'abri de bien des désagréments. Leur principale conséquence, à supposer qu'il soit possible de les suivre, est l'abstention de toute paraphrase et tout commentaire public des articles de foi. Réciter ou se taire : ces deux façons de se comporter ont sans doute été, bien souvent dans l'histoire, celles des fidèles supposés orthodoxes. Mais cela ne correspond ni aux attentes explicites de l'Église, ni aux mécanismes

7. Telle est, selon Sperber (1982 : 75), la conviction qui nous permet de manipuler des énoncés dont nous ne sommes pas certains de maîtriser le sens.

psychologiques d'apprentissage les plus probables. L'Église, en effet, récuse le fidéisme, la foi aveugle. Elle a la prétention de convaincre, elle argumente aussi loin que possible jusque dans le registre des mystères, proposant au moins des analogies à vocation pédagogique⁸. En somme, les vérités religieuses les plus inaccessibles sont toujours accompagnées d'une glose qui les rend en quelque façon familières, qui offre au moins du grain à moudre à nos attentes spontanées de compréhension. C'est en cela que la transmission religieuse rejoint les modalités ordinaires de l'apprentissage : mis à part le cas (très marginal) du « par cœur », le cerveau humain, pour reprendre l'image de Pascal Boyer (1997 : 8), ne fonctionne pas comme une photocopieuse. Dans le cas des apprentissages littéraires, du reste, il y a gros à parier qu'une large part du message se perd, faute des paraphrases qui seules pourraient en fixer le sens. Toute transmission culturelle est donc, essentiellement, ré-appropriation des contenus, reconstruction comportant une part plus ou moins large de modifications involontaires. Apprendre, c'est toujours réinventer à partir de ce que l'on sait déjà, à partir aussi des attentes d'un « sens commun » qui filtre les messages, remplit leurs vides, corrige les éventuelles anomalies.

Cela vaut aussi bien des énoncés religieux. À leur propos, ce qui complique les choses est l'existence de motifs résistant, comme on l'a dit, à nos efforts de rationalisation (ou de normalisation). Mais l'hypothèse la plus probable est que les énoncés dont le sens est mal fixé suscitent un nombre indéfini de gloses, d'essais successifs de compréhension. Il est vraisemblable que, dans une sorte de négociation intime avec lui-même, chaque croyant se dote de sa version des articles de foi, fournisse à leur propos ses propres arguments, écarte aussi ce qui heurte trop vivement certaines connaissances qu'il admet par ailleurs. Imaginer qu'il pourrait en être autrement reviendrait à supposer chez les croyants une totale incapacité de réflexion, ou bien une aptitude à s'approprier à l'identique les arguments transmis : deux hypothèses également dépourvues de toute vraisemblance psychologique.

Rapportées aux attentes d'orthodoxie de l'Église, les remarques qui précèdent permettent maintenant de mieux voir le problème. Si son exigence est celle d'une stricte conformité, l'Église demande l'impossible : les croyants ne peuvent pas ne pas reconstruire, chacun, une version personnelle, plus ou moins lacunaire, plus ou moins distordue, de la doctrine chrétienne. Dans l'exemple des Pyrénées ariégeoises du XIV^e siècle, ces dérives sont d'autant plus probables que le recours à l'écrit, une des

8. Voir, par exemple, la batterie d'analogies destinées à clarifier la Trinité : le triangle, les trois grandes facultés de l'âme, etc.

meilleures voies de stabilisation des contenus transmis (Sperber 1996 : 43), n'occupe qu'une place marginale. La seule chose que l'Église peut obtenir, c'est que ces versions (et les doutes ou questions que parfois elles expriment) ne fassent l'objet d'aucune expression publique. Dans les faits, il est hautement probable qu'une large part des problèmes d'appropriation restent tacites et non résolus. De même que le questionnement socratique révèle les contradictions cachées dans les convictions ordinaires, de même il arrive que l'inquisiteur pose aux présumés hérétiques, afin d'évaluer l'ampleur de leur déviance, des questions qu'ils ne se sont manifestement jamais posées et qui les laissent sans voix ou suscitent des rationalisations *ad hoc*. Mais le fait le plus significatif n'est pas que les interrogatoires révèlent une pluralité de convictions plus ou moins flottantes et plus ou moins argumentées. Ce qu'il faut aussi comprendre, c'est pourquoi les bouches se sont ouvertes, pourquoi les spéculations intimes de chacun sont apparues dans l'espace public – un espace public artificiellement élargi, il est vrai, par l'obligation de dénoncer les suspects. Cela suppose une situation historique dans laquelle le monopole de la vérité de l'Église catholique (sa prétention de détenir la seule bonne interprétation des énoncés religieux) est remis en question. Dans le cas de Menocchio, Carlo Ginzburg souligne ainsi que les conditions de possibilité du personnage sont l'invention de l'imprimerie et la Réforme (Ginzburg 1980 : 20) : apport des ressources du libre examen et du droit présumé de le pratiquer. Les choses sont moins nettes pour les Pyrénées ariégeoises du XIV^e siècle. On y rencontre cependant une situation de pluralité religieuse, avec le catharisme et, dans une moindre mesure, le valdéisme. En outre, un fort mouvement de révolte contre l'Église a vu le jour, du fait, entre autres choses, de la contestation des dîmes et carnalages (prélèvements sur les productions animales). L'anticléricalisme, joint à l'argument plébéien usuel de l'avarice des prêtres, est ainsi le terreau de leur délégitimation en matière de foi. Qu'en est-il des ressources intellectuelles mises en œuvre dans la contestation de la doctrine ? Peu de livres, ici, peu d'informations sur des options dogmatiques alternatives : il semble bien que la plupart des prévenus dont il sera question n'aient pas été influencés directement par le catharisme. Je suggère que la principale ressource de la contestation religieuse (et donc de la production d'énoncés tenus pour hérétiques) est le sens commun – un sens commun que l'on trouve également à l'œuvre dans les innovations théologiques de Menocchio.

Les primitifs de la théologie

82

La catégorie de l'hérésie, telle qu'elle est maniée dans le *Registre* de Jacques Fournier, recouvre des situations très différentes. Son usage le moins problématique concerne les mouvements dissidents organisés, comme le valdéisme. On pourrait dire que, dans ce cas, le prévenu, l'inquisiteur et, sur un autre plan, l'historien, s'accordent sur ce qui est en jeu. Raymond de Sainte-Foy, le diacre vaudois interrogé par Jacques Fournier en 1318, laisse vite paraître sa véritable identité religieuse et l'assume sur le mode de la profession de foi (I, 53-122). Les interrogatoires tournent à la controverse théologique, les protagonistes ayant recours aux mêmes techniques argumentatives – au premier chef la référence aux Écritures. Je serais tenté de dire que nous avons affaire là à un *hérétique compétent*, bien à même de conforter l'inquisiteur (et l'historien) dans l'image qu'il se fait de ce rôle. Il n'y a pas de problème : Raymond a été instruit d'une hérésie répertoriée, il l'a transmise à son tour, il est capable d'en définir le contenu dogmatique et est convaincu de sa vérité. Le modèle de la transmission culturelle exhaustive, en dépit de son inadéquation de principe, peut donc être appliqué à son cas sans trop déformer la réalité parce que le valdéisme, comme l'Église romaine, dispose d'une « institution de conformité »⁹ qui contrôle et valide la transmission des savoirs – n'oublions pas que Raymond est diacre.

À l'autre extrémité du spectre, il faut situer la figure de l'hérétique malgré lui. Entendons par là, dans la suite des hypothèses formulées ci-dessus, n'importe quel croyant qui a eu le malheur de penser tout haut, et dont la version intime de la doctrine est jugée déviante. Ce cas de figure, dans le *Registre* de Pamiers, peut être illustré par l'exemple de ceux qui considèrent comme non peccamineux de coucher avec une prostituée dès lors qu'on la paye et défendent ce point de vue jusque devant Jacques Fournier. On peut aussi songer au cas, cité par Bartolomé Bennassar, de prévenus accusés de fornication qui se justifiaient devant leurs juges en s'appuyant sur une histoire burlesque qu'ils croyaient de bonne foi tirée des Évangiles : au cours du voyage sur la Terre du Christ et des apôtres (thème usuel de la littérature orale), saint Pierre est surpris par Jésus en train de forniquer avec une servante d'auberge ; affirmant alors qu'il « multiplie », conformément au précepte biblique, il est approuvé par Jésus¹⁰.

9. Sur le rôle régulateur des institutions dans la transmission des représentations, cf. Sperber 1996, chap. I.

10. Bennassar 1979 : 334. Ce récit, précise l'auteur, se retrouve une douzaine de fois dans les archives de l'inquisition de Tolède.

Entre ces deux extrêmes, nous avons toute la gamme des prises de position hétérodoxes revendiquées avec plus ou moins de morgue, et généralement associées à un solide anticléricalisme. C'est ainsi que Pierre Sabatier, déjà cité, conjugue critique du ritualisme (autant mettre les cierges bénits dans le cul des morts) et dénonciation de l'avarice du clergé. En fait, sa position n'est guère dogmatique, et il apporte sans réticences toutes les corrections qui lui feront retrouver le droit chemin : ses doutes sur la vertu salvatrice du cierge ne concernaient que les personnes mortes impénitentes, il ne visait dans les offices que ce qu'il tenait pour des fastes secondaires destinés à justifier la demande d'offrandes, et non le credo et les paroles de la consécration... S'il est seulement condamné au port des croix, c'est que Jacques Fournier ne voit pas en lui un dissident bien dangereux : il lui manque, de toute évidence, la persévérance dans l'erreur qui signale le vrai hérétique.

Plus proche de l'hérésie revendiquée, mais résolument atypique, est le personnage de Raimond Delaire, dit Bour, de Tignac. Il professe, s'agissant de l'incarnation, que « Dieu a été fait *foten e coardan* [en foutant et en donnant de la queue] ». « Et ce disant il frappait d'une main sur l'autre », précise devant la cour l'un des destinataires de ces propos scandaleux. Mais, plus qu'un simple blasphémateur, Raimond s'avère un dissident raisonneur, doté d'un véritable esprit de système. Il développe en effet un immoralisme radical fondé sur une conception matérialiste du monde : l'âme n'est rien d'autre que le sang, Dieu rien d'autre que l'univers matériel. En conséquence, dit-il, « je crus aussi de ce fait que l'âme humaine, après la mort du corps, n'a ni bien ni mal, et qu'il n'y a ni enfer dans l'autre monde, ni paradis pour récompenser ou punir les âmes humaines » (II, 628). Et, tout aussi logiquement (si l'on admet du moins que la quête du salut est le seul fondement possible de la morale), Raimond conclut : « Du fait de cette croyance, je crus aussi que je ne pécherais pas, quoi que je fisse, de même que l'animal ne pêche pas, et que je ne tirerais de mérite d'aucune bonne œuvre » (*ibid.*). Ces convictions ne l'empêchent pas de faire des aumônes et d'aller à la messe « pour être réputé homme de bien par [son] curé et les voisins », mais il y est assez attaché pour les avoir, semble-t-il, diffusées dans son entourage sans grande prudence.

Comment des prises de position aussi hétérodoxes ont-elles pu voir le jour ? S'agissant du lien entre l'âme, la vie et le sang, c'est là un ensemble de représentations partagées par d'autres prévenus ariégeois. Guillemette, par exemple, du village d'Ornolac. À la question de Jacques Fournier : « Pourquoi croyiez-vous que l'âme humaine n'était que du sang du vivant de l'homme, et qu'elle mourait avec le corps ? », elle répond : « Je le croyais premièrement parce que je voyais que quand tout le sang est sorti d'un

être vivant, il meurt. Je le croyais deuxièmement parce que je ne voyais rien sortir du corps des hommes qui mouraient, si ce n'est du vent ». Sur ces deux points, elle a fait des observations précises : celle d'une oie qui, une fois décapitée, s'est agitée tant qu'elle avait du sang ; celle d'un nouveau-né agonisant, dont elle a guetté le dernier souffle pour voir si autre chose que de l'air sortirait de sa bouche... En bonne logique, Guillemette associe à son refus de l'immortalité de l'âme l'inexistence des peines et récompenses de l'autre monde. Et, puisque rien de l'homme ne survit et que tout n'est que matière, elle récuse aussi l'ultime résurrection de la chair : « Comme je voyais le corps humain se putréfier, je croyais qu'il ne pourrait jamais revivre » (I, 257). « Avez-vous eu quelqu'un pour vous apprendre cela, l'avez-vous appris à quelqu'un ? », lui demande alors l'évêque, peut-être impressionné par la cohérence du discours de la suspecte. « Non, répond-elle. J'y ai réfléchi et j'y ai cru de moi-même. »

La genèse des idées de Bour de Tignac est plus complexe, mais tout aussi intéressante pour notre propos. Si l'on en croit sa déposition, il aurait appris d'un autre que « Dieu et la Vierge Marie n'étaient rien d'autre que ce monde visible ». La formule est, en elle-même, tout à fait étonnante : à l'évidence, Raimond et son interlocuteur élèvent Marie au statut de divinité, ce qui traduit une méconnaissance grave de la théologie catholique. Mais cela ne les empêche pas de développer une argumentation métaphysique cohérente, fondée sur l'idée que tout ce qui existe est matériel : idée similaire à celle qui conduit à prêter à l'âme un support sensible, sang ou souffle. C'est du reste sur ce point que Raimond poursuit spontanément ses aveux. Il a entendu dire à un certain Guillaume qu'une mule « avait une aussi bonne âme qu'un homme » (II, 687). Et, poursuit-il, « de cette croyance je déduisis de moi-même que mon âme et celle des autres hommes n'était que du sang, car, le sang tiré ou mortifié, l'homme meurt. » Si je comprends bien son raisonnement, Raimond conclut de la similitude des âmes animales et humaines l'idée qu'elles ne sont ni de nature spirituelle, ni immortelles. Or l'énoncé de Guillaume pourrait bien avoir une signification opposée : ne faut-il pas y reconnaître une formulation de l'idée cathare de transmigration des âmes ? Dans ses déductions personnelles, Raimond s'éloigne donc autant de l'orthodoxie catholique que du catharisme !

On comprend peut-être mieux la singularité de ses convictions si on les rapporte à sa situation conjugale. Du vivant de son épouse, en effet, il a fait de la sœur de celle-ci sa concubine. Aux yeux de l'Église, il est donc à la fois adultère et incestueux. Or c'est justement sur le terrain des péchés de chair que Raimond développe avec le plus de détail les conséquences de son immoralisme :

« Je ne pensais pas qu'on pêchât, même connaissant charnellement sa mère, sa fille ou sa sœur, ou encore une cousine germaine, bien que ce fût une action honteuse. Mais pour les cousines du second degré et autres femmes, si on les connaissait charnellement, je ne croyais pas que ce fût un péché ou une action honteuse, me rangeant à cette croyance à cause du proverbe commun dans le pays de Sabartès : "A cosina secunda, Tot le li afonia" [à cousine seconde, enfonce-le lui tout] [...]. J'ai cru que l'homme pêche aussi peu en connaissant charnellement une femme qui lui est étrangère qu'en connaissant sa propre épouse, car j'estimais qu'il n'y avait en cela pas de péché » (II, 628).

Faut-il lire dans les audaces intellectuelles de Raimond un simple plaider *pro domo* ? Les motivations personnelles de sa déviance ne doivent cependant pas nous faire oublier les ressources qu'il utilise pour construire ses convictions. Sur ce plan encore, son cas est assez singulier. À deux reprises en effet, il dit avoir accepté l'enseignement d'un autre parce que cet homme était plus âgé que lui. Ensuite, comme on vient de le voir, il cite en fait d'autorité un proverbe. Nous sommes bien loin de la figure d'hérétique compétent que nous offrait l'autre Raymond, le diacre vaudois entrevu tout à l'heure. Son cas est cependant considéré comme grave par Jacques Fournier, puisqu'il est condamné au mur strict, c'est-à-dire à l'une des peines les plus sévères. Il est vrai que la liste des « hérésies » de Bour de Tignac est particulièrement longue ; l'instruction finale que lui donne l'évêque, reprenant chacune de ses erreurs, n'est pas loin de réunir tous les articles du credo : notre hérétique a aussi nié la création, la rédemption, la résurrection du Christ, la valeur des sacrements... Pour avancer dans l'analyse, il importe de confronter cette liste à celle des propositions hérétiques qui reviennent le plus souvent dans les textes.

Les matières à hérésie

Matérialité de l'âme, négation de la conception virginale de Jésus, doutes sur la présence réelle... Un premier ensemble de propos hérétiques touche au registre des savoirs empiriques. Jésus a été fait « *foten e coardan* », dit Raymond Delaire « comme sont communément engendrés et faits tous les hommes ». Menocchio lui fait écho deux siècles plus tard : il ne peut croire à la virginité de Marie « parce que tant d'hommes sont venus au monde, et aucun n'est né d'une vierge » (Ginzburg 1980 : 73).

Les dogmes chrétiens remettent en cause les savoirs les mieux établis. Bien entendu, c'est en cela qu'ils font signe vers des réalités dépassant les simples témoignages de la raison et de l'expérience¹¹. Mais, pour les croire,

11. Il est du reste à noter que la définition catholique de l'hérésie vise seulement les doctrines s'opposant à la vérité révélée, c'est-à-dire située au-delà des compétences de l'humaine raison (voir l'article « Hérésie » du *Dictionnaire de théologie catholique*) : en d'autres termes, des énoncés contre-intuitifs.

il faut leur reconnaître (à eux ou à ceux qui les diffusent) une autorité d'une autre nature : celle, en fait, de l'institution. Dès lors que celle-ci voit son prestige ébranlé, l'énoncé des mystères sacrés ne risque-t-il pas de devenir, simplement, un discours peu crédible ? Nul besoin, pour prendre ses distances, d'invoquer une contre-tradition : le sens commun suffit. Du moins vient-il, à défaut de nourrir une critique en règle de la doctrine, suggérer des corrections qui rendent les mystères un peu plus familiers.

Un exemple typique de ce processus nous est offert par les variations sur le thème de la création. La version officielle, celle d'une création *ex nihilo*, heurte le bon sens. On lui préfère donc l'idée d'un dieu ordonnateur du chaos : telle est la position de Menocchio, et je ne suis pas certain qu'il faille voir dans l'image des origines du monde qu'il propose, celle d'un fromage qui prend et engendre ensuite des vers, autre chose qu'une référence à l'expérience commune¹². D'autres, au XIV^e siècle, adoptaient l'hypothèse, difficile à penser mais somme toute plus raisonnable, de l'éternité du monde, comme le tailleur de pierres Arnaud de Savinhan (I, 205).

Ce qui vaut dans le registre des savoirs empiriques (ou, si l'on préfère, celui de la raison spéculative) se produit également au niveau des questions éthiques, de la raison pratique. Même s'il est difficile de lui donner un contenu précis et univoque, il existe un ensemble de principes moraux largement partagé dans notre tradition culturelle et utilisé dans l'évaluation morale quotidienne des actes et des intentions. Ces principes, dans la mesure où ils contribuent à construire les idées du bien et du mal et celle de justice sont également impliqués dans ce que l'on pourrait appeler la « théologie commune ». « Si quelqu'un a péché, c'est lui qui doit faire pénitence », affirme par exemple Menocchio (Ginzburg 1980 : 46), et cette maxime, admise aussi bien par l'Église dans les affaires ordinaires, lui suffit pour nier la rédemption : le châtement des uns ne saurait compenser le péché des autres. De même, il est possible de tirer un certain nombre de conséquences de l'idée que Dieu est à la fois juste et infiniment bon : un dieu doté de ces vertus peut-il vouloir la damnation éternelle des pécheurs ? condamnera-t-il les justes qui ne sont pas chrétiens ? À ces questions, il existe bien entendu des réponses orthodoxes. Mais les plus évidentes et, pourquoi pas, les plus sensées, sont hérétiques aux yeux des clercs médiévaux.

Ainsi en va-t-il de l'égalité des religions (au moins des religions du Livre). Menocchio, s'inspirant peut-être de l'apologue des trois anneaux de Boccace ou de sa lecture du *Voyage* de Jean de Mandeville, affirme :

12. Cette hypothèse explicative est envisagée par Carlo Ginzburg (1980 : 98), qui conclut sans argument sérieux qu'elle n'explique rien et lui préfère l'idée que Menocchio « évoquait, sans le savoir, des mythes très anciens et lointains » (*ibid.*).

« La majesté de Dieu a donné l'Esprit-Saint à tous : aux chrétiens, aux hérétiques, aux Turcs, aux juifs, il les aime tous et tous se sauvent d'une manière ou d'une autre » (Ginzburg 1980 : 43). Une même contestation de l'adage « Hors de l'Église, point de salut » apparaissait déjà chez Guillaume Fort, de Montailhou : « Je ne croyais pas que les hommes ne pussent se sauver que dans la foi des hérétiques, mais qu'ils pouvaient être sauvés aussi bien dans la foi que garde l'Église romaine que dans celle des hérétiques » (II, 441).

Une deuxième conséquence possible de la thèse de l'absolue bonté de Dieu est l'idée que tous les êtres, y compris les démons, seront finalement sauvés. Cette proposition, éventuellement tempérée, apparaît dans plusieurs interrogatoires. Arnaud Gélis, le messager des âmes, la couple logiquement à la précédente, offrant un bel exemple de déduction théologique dans ce dialogue avec Jacques Fournier :

« Si vous ne croyez pas que les âmes de certains hommes seront finalement damnées, à quoi bon l'enfer¹³ ?

— Dans l'enfer il y a les démons. Depuis que le Christ en a enlevé les âmes des saints, aucune âme d'homme n'est entrée en enfer, ni n'y entrera dans l'avenir. Seuls les démons seront tourmentés en enfer, parce que je ne crois pas qu'aucun homme ayant la foi chrétienne et le saint baptême soit damné. Même les juifs, les Sarrasins et les hérétiques, pourvu qu'ils implorent la miséricorde de Dieu, Dieu aura pitié d'eux et leur donnera le paradis.

— Qui vous a appris cela ?

— Je l'ai entendu dans les prêches, et je le crois de moi-même à cause de la grande miséricorde de Dieu » (I, 164).

Arnaud, qui est sacristain, fréquente en effet beaucoup les églises et a entendu bien des prêches. Aucun, sans nul doute, ne défendait la thèse qu'il en a tirée, mais c'est vraisemblablement en toute bonne foi qu'il peut affirmer s'inspirer de leur enseignement. Les deux raisons qu'il donne de sa croyance – apprentissage et réflexion personnelle – illustrent en effet à merveille l'hypothèse ici défendue sur la transmission religieuse.

S'agissant du problème du mal, un domaine aujourd'hui encore des plus féconds dans la théologie commune, le *Registre* de Jacques Fournier est particulièrement riche dans la mesure où certaines dépositions manifestent des traces de sa solution dualiste, adoptée par les cathares : le dieu mauvais est le créateur du monde matériel, et cela explique ses imperfections. Mais cette thèse apparaît le plus souvent aménagée d'une manière qui, je crois, relève plus du bricolage que d'une évolution doctrinale du

13. Arnaud Gélis développe une vision de l'au-delà en net décalage avec la relativement nouvelle orthodoxie (cf. la question du purgatoire). C'est ce qui motive les questions qui lui sont posées. Sur ce dossier, lire Fournié 1997, en particulier les chapitres XI-XIII.

catharisme tardif. La plupart des prévenus distinguent en effet entre les bonnes créatures, œuvres de Dieu, et les mauvaises, œuvres du diable. Le dieu bon n'a pu créer, pour citer Grazide, de Montailhou, « les loups, les mouches, les lézards et autres choses nuisibles à l'homme » (I, 301). Ce dualisme tempéré n'est-il pas plus convaincant que la solution strictement dualiste du problème du mal, qui conduirait à déclarer mauvaises tant de choses intuitivement bonnes ? Quant à la solution catholique, elle est pour le moins obscure. On imagine sans peine la difficulté à convaincre un paysan de la vérité de cet énoncé, enseigné à Bernard Franque par Jacques Fournier lui-même : « Les grêles, les foudres et les tempêtes et généralement toutes choses semblables viennent du dieu bon » (I, 394). La « rectification » populaire de telles propositions par la théorie des « créations dualistes » avait assurément de meilleures chances d'être comprise, mémorisée et diffusée. C'est d'ailleurs elle que l'on retrouve, jusqu'à l'aube du ^{xx} siècle, dans les récits d'origine des animaux et des plantes recueillis en Europe, sur des terres chrétiennes exemptées depuis longtemps des échos du catharisme ou du bogomilisme¹⁴.

Je pourrais citer encore nombre d'exemples de conflits entre les attentes du sens commun et les dogmes, ou de difficultés à conceptualiser les notions théologiques qui induisent des problèmes insolubles – par exemple les débats récurrents sur la forme, la dimension, la localisation des âmes. J'espère que ce qui précède suffira à ma démonstration : c'est en essayant de penser par soi-même (ou pour soi-même) que l'on peut devenir sceptique ou « hérétique », sans avoir besoin de l'enseignement d'un tiers. À cet égard, la confrontation des « hérésies » de Menocchio avec celles des montagnards pyrénéens du ^{xiv} siècle renforce les conclusions de Carlo Ginzburg quant aux limites de l'influence des idées des Réformés sur le vieux meunier. La plupart d'entre elles, en effet, ont des attestations antérieures ou s'éloignent pareillement des idées des catholiques et de celles des protestants. On notera néanmoins qu'elles rejoignent les grands registres de l'hérésie depuis ses origines : questions de christologie, incertitudes quant aux modalités de la rédemption, problème du mal, débats sur l'efficacité des rites et des sacrements... Cela était prévisible car c'est en ces matières que les arguments d'autorité ont par nécessité le dernier mot : une voix autorisée peut seule énoncer le contenu exact de la révélation et mettre fin aux controverses. Une des ressources de l'innovation religieuse est par conséquent d'invoquer contre un dogme d'autres contenus révélés, découverts dans des textes supposés anciens et inspirés ou bien

14. C'est pourtant en référence à l'idée de survivances des anciennes hérésies dualistes que ce dossier a souvent été abordé. Pour une mise au point, voir Albert-Llorca 1991.

dictés à l'occasion de visions privées ou autres rapports privilégiés avec le Ciel. Or, comme le remarque Carlo Ginzburg (1980 : 63), Menocchio « ne se vantait pas d'avoir eu des révélations ou des illuminations particulières. Dans ses discours, il mettait, au contraire, au premier plan son propre raisonnement. Cela suffit à le distinguer des prophètes, des visionnaires, des prédicateurs itinérants [...]. » La même remarque vaut pour les prévenus du *Registre d'inquisition* de Pamiers qui ont été cités¹⁵. Nous avons affaire avec eux, me semble-t-il, à un autre mode d'innovation religieuse, dont le principal ressort est la *rationalisation* des articles de foi les plus incompréhensibles. Mais ce processus doit s'entendre de deux manières : à un premier niveau, il traduit simplement la négociation intime de chacun avec le dogme, sa façon de s'approprier à travers ses propres mots, ses propres métaphores pédagogiques, le contenu de la révélation ; à un second niveau, la version personnelle ainsi produite est explicitement opposée à la version officielle. Dans les deux cas il s'agit à la fois de croire et de comprendre. Toute la question est de savoir si la version crue et comprise sera identifiée à celle de l'Église : il peut y avoir toute sorte de raisons, bonnes et mauvaises, de faire valoir une différence¹⁶.

Formes et ressources de la dissidence

L'introduction dans mon analyse des hypothèses psychologiques présentées au début de ce travail conduit donc à l'idée que, en dehors de toute influence d'une hérésie instituée, chaque fidèle instruit de la seule doctrine officielle dispose des moyens de produire sa version du christianisme. Une version qui s'éloignera plus ou moins de l'orthodoxie, et à laquelle sera donnée une plus ou moins grande publicité. Quant aux contenus de la croyance, il s'agit là d'une situation générale, qui découle des modalités de la transmission culturelle ; quant à l'attitude des individus par rapport à ces croyances, la probabilité d'une dissidence revendiquée est fonction des contextes historiques, une remise en cause de l'autorité de l'Église apparaissant comme la condition indispensable de la prétention au libre examen. Cela veut dire que certaines des ressources de la dissidence ou de l'innovation sont toujours et partout disponibles : celles qui relèvent du

15. La principale exception serait Arnaud Gélis, qui attribue à l'enseignement des morts qu'il rencontre dans ses visions une bonne partie de ses propositions hérétiques sur le destin de l'âme dans l'autre monde. Mais il ne s'agit pas là, à mes yeux, d'une source véritablement prophétique, le rôle d'Arnaud Gélis étant simplement celui, traditionnel, de l'armier (nom du messager des âmes en Languedoc), et non celui d'un leader charismatique.

16. On peut ainsi considérer comme un symptôme pathologique l'incapacité de croire en la présence réelle d'Aude Fauré (voir Albert 2003). La grande source extra-théorique de déviance reste toutefois l'anticléricalisme.

sens commun et, probablement aussi, la connaissance de quelques énoncés religieux alternatifs (au minimum l'information que d'autres croient autrement, ou croient autre chose¹⁷).

La dissidence revendiquée, quant à elle, semble plus directement liée à des évaluations de l'autorité de l'Église et de son clergé qui débordent le seul registre de la compétence théologique. Si l'on réserve le nom d'hérésie à la rencontre d'une différence doctrinale et d'un rejet de l'autorité de l'Église, il y a de bonnes chances pour que les mouvements ainsi conçus s'alimentent d'abord des conflits liés à la présence de l'Église en tant qu'institution, lieu de pouvoir, agent économique¹⁸. On comprend alors que l'hérésie concerne le plus souvent des groupes sociaux dont les membres sont confrontés aux prétentions du clergé ou des élites qu'il soutient. Quant à l'innovation doctrinale, elle dispose de ressources suffisantes dans les individus : inutile donc de toujours chercher – avec les inquisiteurs – l'hérésiarque derrière l'hérétique, ou l'influence d'une doctrine explicite et transmise là où la contestation du dogme se comprend aussi bien sans cela.

C'est sur ce point que mon analyse s'écarte de celles, voisines par ailleurs, d'Emmanuel Le Roy Ladurie et de Carlo Ginzburg. L'un et l'autre, en effet, ne se résolvent pas à considérer les innovations et les raisonnements des dissidents comme de pures créations individuelles. Ils préfèrent y voir l'influence de « mentalités folkloriques, relativement "achrétiennes", voire préchrétiennes¹⁹ », ou encore d'un « courant autonome de radicalisme paysan », « une religion paysanne, rétive aux dogmes et aux cérémonies, liée aux rythmes de la nature, profondément préchrétienne », voire enfin du « matérialisme élémentaire, instinctif, de générations et de générations de paysans » (Ginzburg 1980 : 56, 161, 103). Carlo Ginzburg, il est vrai, n'est peut-être pas très éloigné de mes propositions lorsqu'il parle du « matérialisme instinctif » des paysans. Comme on l'a vu, Menocchio lui-même, en dépit de sa capacité d'entrer dans des débats théologiques relativement techniques, fait reposer la plupart de ses innovations et critiques du dogme catholique sur des principes de bon sens, tant au niveau des savoirs de la nature qu'au plan moral. Il rejoint en

17. Ainsi Bernard Franque (I, 383) se contente-t-il d'affirmer qu'Évangiles et Épîtres « se comprennent aussi autrement » : il n'a pas besoin d'en dire plus pour que ses propos produisent leur effet subversif.

18. Pour une lecture des enjeux socio-économiques des hérésies et des mouvements millénaristes, cf. Le Goff 1968 ; Cohn 1983.

19. Le Roy Ladurie 1975 : 590. M. Fournié note quant à elle que ce qui n'étaient pour d'autres historiens que des « élucubrations personnelles » sans conséquences chez les « inclassables » mérite l'attention de l'historien, mais c'est pour chercher aussitôt, au-delà des hérésies identifiées, « un fond commun éventuel d'idées sur l'au-delà » (1997 : 378).

cela bon nombre de déviants plus modestes ici évoqués, dont les convictions « matérialistes », s'agissant de la nature de Dieu ou de celle de l'âme, semblent acquises par défaut, par une confiance dans les certitudes de l'expérience quotidienne jointe à une ignorance des registres argumentatifs très spécifiques de la philosophie ou la théologie. On les voit aussi invoquer l'autorité coutumière des proverbes, celle que confère l'âge... Bref, autant de ressources et d'attitudes cognitives qui, quoique peu satisfaisantes dans le registre de la pensée théorique, n'en font pas moins, sans nul doute, des villageois compétents. Plusieurs de ces principes relèvent d'une tradition culturelle (en vérité assez peu spécifique), d'autres se confondent avec l'aptitude à raisonner que l'on peut reconnaître à tout homme sans risque (me semble-t-il) d'anachronisme ou d'ethnocentrisme²⁰. Les paysans de l'Ariège du XIV^e siècle n'étaient pas, pour la plupart, des théologiens compétents. Ils ne l'étaient pas parce qu'ils s'en tenaient au registre de la pensée ordinaire et évaluaient la religion à son aune. Cette attitude n'est-elle pas au fondement d'une possible *incroyance*, trop souvent refusée aux époques lointaines ? Si l'on récapitule en effet les chefs d'accusation des déviants, on s'aperçoit que *la négation du dogme catholique* y a plus de place que la *croyance alternative*. Or la négation du dogme revient presque toujours à lui substituer une certitude du sens commun : Marie a cessé d'être vierge en mettant au monde un enfant, le pain eucharistique reste du pain en dépit des paroles du prêtre, les cadavres se dissolvent et ne redeviendront jamais un corps vivant...

Cette démarche critique n'est pas à l'œuvre dans toutes les formes de déviation ou d'innovation religieuse. Ce qui a été défini ici est un modèle de « l'hérésie par rationalisation » (avec une tendance au scepticisme). Pour confirmer cette esquisse de typologie, il faudrait confronter ce premier type à celui, évoqué au passage, d'une « hérésie par révélation » qui devrait, quant à elle, offrir de nouveaux articles de foi. Cet autre type, dans l'espace chrétien au moins, semble requérir des acteurs plus qualifiés, plus familiers des ressources de l'orthodoxie – principalement les textes sacrés²¹. Mais les archives recèlent aussi quelques figures de prophètes populaires, bien à même eux aussi de faire saisir le contraste entre les deux styles. Tel ce soi-disant héritier de la couronne d'Espagne, apparu dans le royaume de Valence en 1521, et dont Yves-Marie Bercé (1990 : 321) résume ainsi l'enseignement :

20. Pour prendre un seul exemple, il est évident que la thèse de l'infini bonté de Dieu est culturelle, de même que les représentations concernant l'enfer. Ce qui ne l'est pas, c'est le lien logique établi entre la bonté de Dieu et l'impossibilité de châtiments éternels.

21. Les hérésiarques médiévaux, on le sait, sont presque toujours des clercs en rupture de ban.

« Il avait reçu, disait-il, des révélations des prophètes Elie et Enoch à lui apparus alors qu'il gardait les vaches. Il expliquait ainsi que le jour le plus saint de la semaine était le vendredi, que, dans la crèche à côté du bœuf et de l'âne, il y avait aussi une mule qui mangeait la paille de l'enfant Jésus et que depuis, ces animaux étaient restés stériles. Il enseignait que Dieu était l'union de quatre personnes, la quatrième étant le Saint Sacrement, et qu'il y avait quatre temps de Dieu, la Création, le Déluge, le règne de Valence, c'est-à-dire le présent, et le règne de Jérusalem, c'est-à-dire l'avenir. »

Étonnant mélange de compétence et d'incompétence théologique ! Notre prophète sait se placer sous le patronage d'Elie et Enoch, figures des plus banales dans la littérature apocalyptique. Sa division de l'histoire en âges successifs est peut-être un lointain écho du joachimisme. À côté de cela, il cite un récit étiologique sur la stérilité de la mule présent dans toute la littérature orale européenne, il fait de l'hostie une personne divine à part entière... De fait, les pauvres ressources de sa création religieuse ne sont sans doute pas très éloignées de celles des dissidents ariégeois. Mais il y a entre eux plusieurs différences : dans les modes de construction de la légitimité des discours et sans doute aussi dans ses intentions. Le registre prophétique va de pair avec une posture assumée d'innovation religieuse. Plus modestes en apparence, les Menocchio ou Pierre Sabatier semblent simplement revendiquer d'avoir raison parfois, eux aussi, fût-ce contre le prêtre ; d'être reconnus comme des sujets doués de raison. N'y a-t-il pas là les racines d'une subversion autrement plus fondamentale que celle de l'hérésie ?

Quelques mots pour conclure. Cette étude n'a pas la prétention de révolutionner l'hérésiology, elle veut simplement attirer l'attention des spécialistes du domaine sur les changements de perspective qu'induit le rejet de la théorie de la « transmission culturelle exhaustive » dans le traitement de questions classiques, comme celle du degré de christianisation des populations médiévales. Les historiens, lorsqu'ils l'abordent, ont souvent tendance à la ramener à celle de l'encadrement religieux et de la pastorale, le degré d'orthodoxie des croyances étant supposé varier en fonction de l'ampleur et la qualité de la prédication et de l'assiduité des simples gens aux offices. Les déviations – entre autres choses ce que l'on désigne comme des « superstitions » – seraient au contraire la marque d'un déficit d'enseignement religieux, laissant le champ libre aux « survivances du paganisme » ou aux dérives hétérodoxes. Quant aux hérésies constituées, elles sont pensées, sur le même modèle, comme des entreprises de diffusions de croyances concurrentes de l'Église romaine. Tout se passe donc comme si, en matière de religion, les personnes étaient toujours passives, simples réceptacles d'énoncés forcément venus de l'extérieur. N'est-ce pas là une implication directe de la théorie implicite du « cerveau-photocopieuse »,

jointe à l'idée relativiste ou historiciste de la totale altérité de ces « siècles croyants » ? Les analyses développées ici suggèrent une autre formulation des problèmes, avec quelques bénéfices, je l'espère, pour notre aptitude à rendre compte de l'état réel de la chrétienté au Moyen Âge²².

Concernant les lecteurs anthropologues ou sociologues des religions, mon étude se voulait une sorte de « défense et illustration » d'un programme de recherche inspiré des sciences cognitives, programme en vérité modeste et peu technique, dans l'interprétation de certains des phénomènes auxquels ils sont souvent confrontés : par exemple le « bricolage » des croyances qui, s'il doit être rapporté à des conditions sociales et historiques particulières, a aussi une face cognitive invitant, au minimum, à exporter la notion au-delà des rives du présent ; ou encore la question de la croyance, sans doute moins assujettie que l'on a tendance à le penser aux influences inconscientes de la « culture » – la démarche ici mise en œuvre est en vérité une esquisse en acte de révision critique de cette notion ; ou enfin les formes spécifiques de légitimation des énoncés décrivant des entités ou des phénomènes surnaturels. En tout état de cause, l'attention portée aux résultats des sciences cognitives n'implique pas l'abandon d'autres ressources théoriques, à condition (et cette condition, j'en conviens, n'est pas très facile à remplir²³) qu'elles ne les contredisent pas. Une formule d'attente ou de compromis a été ici mise en œuvre : le recours à des notions synthétiques comme celle de « sens commun » qui, dans l'usage qui en est fait, visent à transcrire sans les trahir ces résultats tout en les rendant manipulables dans le domaine étudié. Cette option a de bonnes chances de m'exposer à des critiques venues des deux côtés que j'essaie de réunir. J'en assume le risque, avec l'espoir que mes tentatives, balbutiantes et expérimentales, fassent au moins la preuve de leur portée heuristique.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : christianisme/*Christianity* – hérésie/*heresy* – anthropologie cognitive/*cognitive anthropology* – sens commun/*common sense*.

22. Il devient ainsi possible, me semble-t-il, de dépasser l'alternative, qui a tout l'air d'un faux problème, entre la thèse de Jean Delumeau (1985) d'un Moyen Âge très peu christianisé et celle, plus habituelle (et que j'ai moi-même défendue avec conviction), d'un « Moyen Âge chrétien » (dans ma version : marqué par une totale continuité entre les représentations religieuses et les autres).

23. J'ai par exemple utilisé ici l'hypothèse d'un lien entre autorité morale des personnes et autorité de l'aspect contre-intuitif de leur discours qui, tout en empruntant la notion de « contre-intuitif » aux sciences cognitives, va sans doute au-delà de ce qui peut-être affirmé dans une perspective strictement cognitiviste. La notion m'aide à penser, à préciser la catégorie globale de « discours autorisé », et c'est pour moi l'essentiel. Je ne vois dans mon propos aucune incompatibilité avec l'usage qu'en fait P. Boyer, mais il se peut que je me trompe...

Albert, Jean-Pierre

1997 *Le Sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le mode chrétien*. Paris, Aubier.

2003 « Croire et ne pas croire. Les voies de l'hétérodoxie dans le *Registre d'inquisition* de Jacques Fournier », *Heresis* 39 : 91-106.

Albert-Llorca, Marlène

1991 *L'Ordre des choses. Les récits d'origine des animaux et des plantes en Europe*. Paris, Éditions du CTHS.

Bennassar, Bartolomé

1979 *L'Inquisition espagnole, XV^e-XIX^e siècle*. Paris, Hachette.

Bercé, Yves-Marie

1990 *Le Roi caché. Sauveurs et imposteurs : mythes politiques populaires dans l'Europe moderne*. Paris, Fayard.

Bloch, Maurice

1995 « Le cognitif et l'ethnographique », *Gradhiva* 17 : 45-54.

Boyer, Pascal

1997 *La Religion comme phénomène naturel*. Paris, Bayard Éditions.

2001 *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*. Paris, Robert Laffont.

Cohn, Norman

1983 *Les Fanatiques de l'apocalypse. Millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Âge*. Paris, Payot.

Delumeau, Jean

1985 *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris, PUF [3^e ed.].

Douglas, Mary

1981 *De la souillure*. Paris, Maspéro.

Dupré, Marie-Claude

2002 « La transcendance de la courgette, ou les dieux nécessaires », *L'Homme* 163 : 235-244.

Duvernoy, Jean (ed. et trad.)

1978 *Le Registre d'inquisition de Jacques Fournier*. Paris- La Haye, Mouton, 1978 [3 vol.].

Fournié, Michelle

1997 *Le Ciel peut-il attendre ? Le culte du purgatoire dans le Midi de la France (1320 environ-1520 environ)*. Paris, Éditions du Cerf.

Ginzburg, Carlo

1980 *Le Fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siècle*. Paris, Flammarion.

Hervieu-Léger, Danièle

1999 *Le Pèlerin et le Converti*. Paris, Flammarion.

2001 *La Religion en miette ou la question des sectes*. Paris, Calmann-Lévy.

Leach, Edmund

1980 « Cheveux, poils, magie », in *L'Unité de l'homme et autres essais*. Paris, Gallimard.

Le Goff, Jacques, ed.

1968 *Hérésie et société*. Paris-La Haye, Mouton.

Le Roy Ladurie, Emmanuel

1975 *Montaillou, village occitan, de 1294 à 1324*. Paris, Gallimard.

Sperber, Dan

1974 *Le Symbolisme en général*. Paris, Hermann.

1979 « La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle ? », in Michel Izard & Pierre Smith, eds, *La Fonction symbolique*. Paris, Gallimard : 17-42.

1982 *Le Savoir des anthropologues*. Paris, Hermann.

1996 *La Contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*. Paris, Odile Jacob.

Jean-Pierre Albert, *Hérétiques, déviants, bricoleurs. Peut-on être un bon croyant?* — On se propose d'explorer, sur un exemple, les conséquences de l'adoption d'hypothèses issues de la psychologie cognitive sur le traitement d'une question historique. À partir du *Registre d'inquisition* de Jacques Fournier et de quelques autres cas (par ex. celui du meunier Menocchio étudié par Carlo Ginzburg), on s'interroge ainsi sur la nature des déviations ou « hérésies » identifiées par les inquisiteurs : relèvent-elles toujours de constructions religieuses systématisées ou faut-il y voir simplement des protestations du sens commun contre des dogmes fragilisés par la perte de crédit de leurs défenseurs officiels ? Sont analysées à la fois les modalités de l'inévitable « bricolage » théologique que suppose la réception des énoncés religieux et les conditions de l'émergence d'une prise de parole publique sur ces questions. Cela permet de poser en des termes nouveaux les questions de l'innovation religieuse et d'une possible incroyance à des époques où on la considère souvent impossible.

Jean-Pierre Albert, *Heretics, Deviants, and Bricoleurs: Were There True Believers?* — An example is explored of the consequences of adopting hypotheses from cognitive psychology about a question in history. Using Jacques Fournier's *Registre d'inquisition* (Registry of the Inquisition) and a few other cases (such as the miller Menocchio studied by Carlo Ginzburg), questions are raised about the deviations or heresies identified by Inquisitors. Did they always correspond to systematized religious constructs? Or should they simply be seen as common sense's protests against dogmas that were imperiled because their official advocates had lost credibility? The variations in the inevitable theological bricolage implied by the acceptance of religious claims are analyzed as well as the conditions for taking a public stance on these claims. New questions thus arise about religious innovation and about a possible "disbelief" during an age when it was usually deemed impossible.