

LE « DECONSTRUCTIONNISME » ET LES ETUDES CATHARES

Michel Roquebert

« Je n'exclus pas l'hypothèse que, sous peu, quelque historien ou politologue révisionniste, postmoderniste ou déconstructionniste, vienne nous expliquer que le fascisme n'a jamais existé. »
Emilio Gentile, *Fascismo, storia e interpretazione*

Les études cathares ont vu se développer, ces dernières années, une méthode et des propositions de travail propres à bouleverser en profondeur, à la fois les repères et la finalité des recherches en cours sur les hérésies médiévales, tout particulièrement sur le catharisme occitan, mais aussi sur le concept même d'hérésie. Un rapide examen critique de la démarche et des conclusions de cette nouvelle histoire doit nécessairement commencer par la définition de son maître mot, la déconstruction. On le trouve sous la plume de Michel Lauwers, dans sa contribution à une rencontre organisée à Nice en janvier 1996, et dont les actes ont été publiés en 1998 dans un volume dirigé par Monique Zerner. *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*. Le mot de déconstruction avait été repris par Robert Moore dans la postface qu'il avait donnée à ce même ouvrage.

Prenant pour thème le culte des défunts et la négation, par les hérétiques, de la nécessité des suffrages pour les morts, Michel Lauwers se livre, selon ses propres termes, « à une sorte de déconstruction des textes anti-hérétiques relatifs au culte des défunts », afin de tenter ensuite « à l'inverse, de reconstituer l'entreprise de travestissement menée par les polémistes¹ ». Les présupposés d'un tel travail sont clairs : ce que la polémique anti-hérétiques nous dit de la position des hérétiques sur le culte des morts n'est pas forcément le reflet fidèle de la réalité. Et ce pour une raison assez simple : « Le discours polémique relatif à l'efficacité des suffrages pour les morts fut l'occasion de réaffirmer en la renouvelant, de réactiver la doctrine de l'Eglise² ». On peut faire la même remarque à propos du rejet, par les hérétiques, du baptême et du mariage. Rejeter le baptême, le mariage et les suffrages pour les morts, implique en effet « un refus de l'intervention ecclésiastique dans bien des actes sociaux³ ». Imaginer et mettre en scène, par l'écrit, des gens dont on assure qu'ils prônent ce triple refus, afin de les dénoncer et de les combattre, n'est-ce pas la façon la plus efficace, pour l'Eglise, d'exposer sa propre doctrine, de la justifier, et par conséquent de légitimer son intervention dans ces actes sociaux que sont la naissance, le mariage et la mort, autrement dit sa nécessaire participation à la société ? Elargissant son observation à l'ensemble des composants de ce que nous nommons hérésie, Michel Lauwers peut aboutir à une conclusion d'une portée générale : « Ce que fut « l'hérésie » : le produit d'un discours de l'Eglise qui ne rend pas explicitement compte de la nature de la contestation, et qui revêt toutes les

¹ *Inventer l'hérésie ? [Infra IH]*, p. 158.

² *Ibid.*, p. 186.

³ *Ibid.*, p. 178.

apparences d'un exposé de doctrine chrétienne sur fond de *disputatio* »⁴. Bref, on se trouverait devant une sorte de dialogue académique, où l'intervention d'adversaires fictifs permet de développer un solide argumentaire. Jean-Louis Biget va dans le même sens quand il écrit que « le discours sur l'hérésie participe d'une rhétorique de combat qui travestit la réalité »⁵.

Une seconde observation vient renforcer nos doutes. C'est la synchronie qu'on peut déceler entre, d'une part, le développement de l'hérésie du XI^e au XIII^e siècle - variations doctrinales mais aussi extension géographique - et, d'autre part, l'évolution même de l'Eglise romaine. Une évolution qui se manifeste à bien des niveaux. Celui, d'abord, des outils intellectuels. Dominique logna-Prat rappelle comment Heinrich Fichtenau a relevé, dans un ouvrage paru en 1992, un parallélisme certain entre l'essor de l'hérésie dont paraît témoigner la littérature antihérétique, et le processus de rationalisation contemporain des débuts de la scolastique⁶. Autrement dit, plus le débat théologique prend de force et d'ampleur à l'intérieur même de l'Eglise, plus l'hérésie semble, à la fois, se structurer doctrinalement et s'étendre. Un identique parallélisme se révèle au plan institutionnel. L'unité religieuse de la société chrétienne se trouvant menacée par l'émergence, ça et là, de groupes contestataires qui retournent contre l'Eglise l'Evangile, l'Eglise défend cette unité « par des affirmations doctrinales vigoureuses et par un effort considérable pour isoler les dissidents de la communauté. Le discours des clercs fait alors surgir l'hérésie »⁷. Et plus l'Eglise romaine travaille à imposer un pouvoir unifié et centralisé, plus l'hérésie est globalisée par le discours clérical, jusqu'à ce qu'apparaissent, vers 1200, chez Alain de Lille, la notion d'« hérésie générale » et chez Innocent III l'image des « petits renards » aux têtes diverses mais attachés par leurs queues. En fédérant ainsi fictivement toutes les manifestations de dissidence religieuse en une sorte de puissante contre-Eglise montant à l'assaut de la chrétienté, Rome créait l'occasion et se donnait les moyens de définir sa propre identité et d'asseoir son propre pouvoir. De surcroit, plus elle surévaluait la menace, plus elle avait de chances de mobiliser le peuple chrétien. Il importait peu que la description du danger exprimât ou non la réalité de la situation. L'essentiel était de diaboliser l'hérésie. Il est même probable, note Michel Lauwers, que plus le discours de l'Eglise se construisait et s'affirmait, moins il rendait compte de la nature comme de l'état réel de ce qu'il appelait hérésie⁸.

Monique Zerner paraît bien résumer tout cela, quand elle dit que la construction tant doctrinale qu'historiographique de l'hérésie résulte des stratégies ecclésiastiques à l'œuvre dès la fin du XI^e siècle⁹. On vient de voir ces stratégies se déployer à divers niveaux, le doctrinal et l'institutionnel. C'est d'elles que l'hérésie est née, s'est développée puis structurée, comme par réfraction, au fil du propre développement du discours clérical qui faisait semblant d'en rendre compte. Faut-il dès lors considérer qu'elle n'a jamais eu d'existence hors de ce même discours ? Jean-Louis Biget n'est pas loin de le penser : « L'hérésie n'existe pas comme un phénomène indépendant, séparé de l'orthodoxie, et c'est une erreur de la considérer comme telle, en conformité avec l'image qu'en donnent les clercs médiévaux [...]. Elle résulte d'un processus de définition et d'exclusion conduit par les clercs Ceux-ci

⁴ *Ibid.*, p. 181.

⁵ J.-L. Biget, IH, p. 245

⁶ D. logna-Prat, IH, p. 105

⁷ J.-L. Biget, IH, p. 227

⁸ M. Lauwers, IH, p. 180, note 71

⁹ M. Zerner, IH, p. 8.

construisent l'objet de leur condamnation et constituent cet artefact en système autonome et clos, venu d'un lointain ailleurs anéantir le christianisme¹⁰ ». La même expression d'artefact se retrouve chez Monique Zerner¹¹.

Un artefact étant un phénomène ou une structure artificiels qui n'ont pas d'existence propre et dont l'apparition est liée à la méthode utilisée pour les produire, l'hérésie ainsi définie est donc en dernier ressort une construction ecclésiastique, un pur effet du discours clérical - entendons par là à la fois canons conciliaires, textes polémiques et littérature inquisitoriale, bref, tout écrit provenant de l'Eglise. « Construction discursive », dit Monique Zerner, et « particulièrement équivoque » parce qu'elle n'est pas le reflet direct de la vérité¹². « Construction idéelle¹³ », « construction idéologique arbitraire¹⁴ », « image qui n'a que peu de fondements réels¹⁵ », dit de son côté Jean-Louis Biget, qui étudie avec précision le rôle, au XII^e siècle, des Cisterciens et des Prémontrés, véritables « constructeurs intellectuels de l'hérésie¹⁶ ». Julien Théry pose également que « l'hérésie n'a de réalité que comme pure production des juges¹⁷ », mais, plus radical que J.-L. Biget, pour qui il importe « de ne pas sombrer dans l'hypercritique¹⁸ », il prend, quoiqu'il paraisse s'en défendre, une position tout à fait extrême : « Ce n'est pas développer un nominalisme excessif que de souligner, en ce qui concerne « l'hérésie », les effets du mot comme moyen d'implantation de la chose¹⁹ ». La référence furtive qu'il fait à ce propos à Michel Foucault va d'ailleurs nous permettre de remonter aisément aux sources du nominalisme déconstructionniste²⁰.

Si l'hérésie est pure construction ecclésiastique, pur produit d'un discours clérical qui, pour les raisons qu'on a dites, a largement travesti la vérité, que peut-on savoir de sa réalité, et comment peut-on le savoir, dans la mesure justement, où l'on ne peut rien dire d'elle en dehors de ce que nous en dit le discours clérical ? Depuis sept siècles, on n'a décrit l'hérésie, sa doctrine, son implantation, son organisation, qu'au moyen des écrits de ses adversaires. La recherche historique concernant l'hérésie ne doit et ne peut dès lors consister qu'à démonter le mécanisme grâce auquel l'Eglise nous a donné de celle-ci une image travestie, autrement dit à « déconstruire » le discours clérical lui-même. « La déconstruction de l'hérésie comme production ecclésiastique est désormais un impératif », écrit Julien Théry²¹. La démarche est à ses yeux particulièrement nécessaire à l'égard des procédures

¹⁰ J.-L. Biget, *Heresis*, n°36/37 [*Infra H 36/57*], p. 30.

¹¹ M. Zerner, *L'histoire du catharisme en discussion* (Nice 2001) [*Infra HDC*], p. 16.

¹² M. Zerner, IH, p. 10.

¹³ J.-L. Biget, « Hérésie, politique et société en Languedoc, vers 1120-1320 », dans *Le Pays cathare*, Jacques Berlioz dir. (Paris, Seuil/Points Histoire, 2000), p. 23.

¹⁴ J.-L. Biget, IH, p. 253

¹⁵ J.-L. Biget, « Images du « catharisme ». Examen critique », dans *Bulletin de la Société des Sciences, Arts et Belles-Lettres du Tarn*, [*Infra : SST*], n° IV (année 2001), p. 231.

¹⁶ J.-L. Biget, IH, p. 235.

¹⁷ J. Théry, « L'hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc », dans H 36/37, p. 105

¹⁸ J.-L. Biget, SST, p. 231.

¹⁹ J. Théry, H 36/37, p. 105

²⁰ « Le modèle dégagé par les travaux de Foucault peut être d'une grande utilité pour préciser les enjeux du premier ensemble de recherches dont la nécessité s'impose dès lors qu'on comprend que l'histoire de l'hérésie est celle d'une construction ecclésiastique en relation problématique avec les dissidences réelles » (J. Théry, H 36/37, p. 107).

²¹ *Ibid.*, p. 107

inquisitoriales ; « Face aux procès-verbaux de l’Inquisition, retenons-nous, autant que possible, de reconstruire trop facilement des récits. Attachons-nous plutôt à déconstruire les récits trompeurs offerts par les registres inquisitoriaux, qui suscitent bien vite l’enthousiasme « dès qu’ils sont un peu vivants et font oublier aussitôt leurs conditions de production.²² » Mais « déconstruire le discours clérical » permettra-t-il, comme le pense pour sa part Jean-Louis Biget, de « parvenir à une juste appréciation de la dissidence »²³ ?

Voici donc, appliquée à un champ historique donné, qu’on pourrait globalement appeler, pour simplifier, les « études cathares », une méthode de recherche, ou, mieux, une technique de travail, qui va avoir un certain nombre de résultats que nous allons examiner. Disons tout de suite que ces résultats peuvent se ramener à une série de propositions négatives, à savoir qu’il n’y a jamais eu de doctrine cathare dogmatiquement formulée, qu’il n’y a jamais eu d’Eglise cathare organisée et hiérarchisée, qu’il n’y a jamais eu aucun lien entre le catharisme et le bogomilisme balkanique ; plus généralement : il n’y a jamais eu d’hérésie en soi.

Or, loin d’être des conclusions de la recherche, ces propositions sont en fait de purs postulats, à partir desquels le discours déconstructionniste se développe par la mise en œuvre de deux procédures étroitement solidaires : l’invalidation du témoignage, et la disqualification de la preuve.

L’origine des postulats déconstructionniste

Dire que l’hérésie n’a pas d’existence en soi, qu’elle n’est que l’effet du discours clérical, relève certes en partie de la dérive hypercritique contre laquelle Henri-Irénée Marrou mettait en garde il y a cinquante ans, en rappelant cette affectation que Stendhal aime à prêter à ses personnages : « Je suppose toujours que la personne qui me parle veut me tromper »²⁴. Il s’agit cependant de bien plus que d’un excès de prudence, qui n’est jamais blâmable ; et même de bien plus que d’un scepticisme radicalisé. Il s’agit d’une position de principe.

Faut-il, tellement est évident le renversement complet de la perspective, prononcer le mot de « révisionnisme » ? Mais toute l’Histoire est un perpétuel révisionnisme ! Les études cathares ont connu ces cinquante dernières années une révision absolument fondamentale en abandonnant l’idée, pourtant bien ancrée dans l’historiographie depuis des siècles, que le catharisme était un néo-manichéisme, et en reconnaissant que les cathares étaient des chrétiens, qu’ils ne devaient rien à quoi que ce fût d’extérieur au christianisme. Le consensus qui semble s’être établi sur le caractère éminemment chrétien de l’hérésie cathare, sur le fait qu’il s’agit d’un phénomène endogène à la chrétienté, et non d’un corps étranger ou d’une quelconque greffe, est l’exemple même de la révision en profondeur d’une tradition historiographique qui paraissait d’autant plus solide qu’elle s’appuyait séculairement sur l’autorité du discours ecclésiastique. Une révision qui redonna d’ailleurs au catharisme son authenticité, celle d’un christianisme qui, dans sa déviance même, avait témoigné de l’ampleur des pulsions d’évangélisme qui avait secoué la chrétienté du XI^e au XII^e siècle. Mais le déconstructionniste ne relève pas de ce révisionnisme-là. Et son corollaire - l’idée d’invalider, de considérer comme « totalement caduque », « la plus large part de la production historique sur

²² *Ibid.*, p. 113

²³ J.-L. Biget, H 36/37, p. 40.

²⁴ H.-I. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, 1954, p. 93.

« l'hérésie » du Midi au Moyen Age²⁵ », - n'est pas né de l'évolution interne des études cathares, de la nécessité, à un certain stade d'avancement des recherches, de procéder à un certain nombre de remises en question. C'est tout à fait autre chose : le déconstructionnisme est l'introduction dans les études cathares de concepts et de méthodes tout à fait spécifiques.

Parler de « déconstruction » nous renvoie en effet inévitablement à la nébuleuse « postmoderne », au courant d'idées qui s'est développé dans les années 1970 -1980 dans le sillage du structuralisme. On connaît Michel Foucault, auquel se réfère, je l'ai dit, Julien Théry ; Jean-François Lyotard, qui, en 1979, emprunta le terme même de postmodernisme aux Américains ; Jacques Derrida, père de la « philosophie de la déconstruction » ; Gilles Deleuze, Jean Beaudrillard, et bien d'autres - tous, au demeurant, philosophes. Sans que l'on ait eu affaire, évidemment, à une pensée unifiée, pas plus que ne l'étaient à la fin des années 40 la phénoménologie et l'existentialisme, ce courant d'idées a produit à son tour, comme ces derniers, un incontestable effet de mode, et a nourri en partie la réflexion de toute une génération d'étudiants en philosophie - tout en suscitant, aussi, de vigoureuses réactions, notamment celles de l'Ecole de Francfort avec Jürgen Habermas.

Dès 1979, Jean-François Lyotard appelait « modernes » les sociétés qui, nées du rationalisme optimiste, globalisant et universalisant des Lumières, accumulaient du savoir et l'ancraient au moyen de grands récits historiques et scientifiques - des méta-récits - fondés sur des valeurs, une rhétorique et des dogmatismes dépassés. Il leur opposa la société qu'il nomma « post-moderne », dont la pensée se fonde au contraire sur le soupçon et sur le doute²⁶. Cette pensée récuse le réel comme existant en soi à titre de vérité fixe, totale et absolue, indépendamment du langage qui tente de l'appréhender et d'en rendre compte. Et comme aucun langage n'est innocent, on débouche sur une situation de « relativité généralisée » - usage sans doute abusif d'une notion qui vient évidemment de la physique. Jacques Derrida, après Michel Foucault, a poussé très loin la réflexion sur le langage, le texte, l'écriture. Mais la « déconstruction » derridienne - qui doit beaucoup à Nietzsche et à Heidegger est fondamentalement une démarche philosophique, qui vise à déceler les impasses et les contradictions du discours métaphysique. Pour Derrida, c'est le monde lui-même qui se donne comme un manuscrit indéchiffrable dont il serait absolument vain de chercher à dévoiler le sens universel.

Mais que peut signifier le concept philosophique de déconstruction appliqué à l'histoire ? En quoi, concrètement, est-il opératoire ? Et sur quoi se fonde-t-il ? Il se fonde sur un postulat ultra-nominaliste assez simpliste auquel on semble avoir ramené toute la démarche structuraliste, par ailleurs si féconde. A savoir : le mot fait la chose. Comme la « chose » hérésie ne nous est rendue perceptible que par le « mot » du discours antihérétique, il est tout à fait vain, et d'ailleurs impossible, de chercher à se représenter l'hérésie comme existant en dehors du discours qui la dénonce. Autrement dit, le texte antihérétique ne renvoie qu'à lui-même. On retrouve ici l'un des postulats fondamentaux du postmodernisme : il n'y a pas de signifiés, il n'y a que des signifiants. Seul le signifiant - en l'occurrence le texte antihérétique, c'est-à-dire le discours clérical - peut donc être objet d'étude. Et l'étudier consiste à le déconstruire, c'est-à-dire à démonter les mécanismes par lesquels il a pu donner l'illusion qu'il renvoyait à un signifié - l'hérésie en soi - et à expliciter les raisons sous-

²⁵ J.-L. Biget, SST, p. 231 ; voir également H 36, P- 33.

²⁶ J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Editions de Minuit, 1979.

jacentes. Autrement dit, à la question « que dit ce texte ? » on préfèrera celle-ci : « Qui dit cela, et pourquoi ? ».

Il n'y a jamais eu d'hérésie...

Il n'est pas surprenant que les résultats de la mise en œuvre de la méthode déconstructionniste soient, comme on l'a dit plus haut, des propositions négatives, et au premier chef celle-ci : il n'y a jamais eu d'hérésie médiévale, au sens du vaste mouvement de contestation de tout ou partie du dogme catholique et de l'autorité de l'Eglise romaine, tel que l'historiographie traditionnelle s'est plu à en décrire l'idéologie et à faire l'histoire de plus en plus fouillée de son surgissement, de son développement et de sa répression. Croire à une « hérésie générale », qu'on identifie le plus souvent au catharisme, c'est tomber dans le piège tendu par le discours des clercs médiévaux. Ce fut ce discours, nous l'avons vu, qui a produit de l'unité là où il n'y en avait pas, ni au plan doctrinal, ni au plan géographique. Ce fut lui qui, pour les besoins de la cause romaine, a fictivement fédéré les divers courants contestataires qui ont traversé la chrétienté médiévale. D'ailleurs, pour bien marquer la distance qu'il faut prendre par rapport à la vision globalisante que les historiens ont héritée des polémistes du Moyen Age, le discours déconstructionniste préfère souvent mettre le mot « hérésie » entre guillemets²⁷. Il en est de même, d'ailleurs, pour les mots « cathares » et « catharisme », d'autant plus inadéquats, eux, qu'ils ne correspondent à aucune dénomination historiquement attestée ailleurs qu'en Rhénanie vers le milieu du XII^e siècle, et surtout pas en ce qui concerne les hérétiques occitans. Jean-Louis Biget dénonce avec vigueur cette sorte de pancatharisme qui fausse complètement la réalité : en utilisant les mots catharisme et cathares, et en les appliquant « à presque tous les mouvements définis hérétiques entre 1000 et 1300, on crée un effet d'unité qui ignore la diversité des époques et des régions. [...] C'est constituer « le catharisme » en religion autonome et en contre-Eglise, c'est aussi épouser, sans prendre aucune distance, les vues formulées par les clercs du Moyen Age²⁸ ». Même position, mais radicalisée, chez Julien Théry : « Il faudra bien un jour renoncer à parler de « cathares » et de « catharisme » pour désigner les hérétiques et le contenu de leurs déviances. [...] En désignant ainsi presque toutes les hérésies des XI^e - XII^e siècles, on a pu construire le mythe d'une grande Eglise cathare, véritable institution pourvue d'une hiérarchie et d'un dogme²⁹ ».

Voilà qui appelle quelques brèves observations, qui sont, à mon avis, de simple bon sens. Il est parfaitement exact que le mot de cathare, aujourd'hui mis à toutes les sauces, et souvent de façon tout à fait ridicule, est, en soi, inadéquat dans l'usage généralisé qui en est fait. Il est exact aussi – Julien Théry le remarque et le déplore - qu'on l'emploie quand même, par commodité. On sait - enfin, l'historien sait de quoi il parle quand il le prononce ou l'écrit. Remettre en question son usage me paraît relever d'un purisme, d'un fondamentalisme sémantique un peu vain. Connait-on par exemple mot plus inadéquat que celui de gothique pour désigner tel style de l'architecture et de la peinture européennes, puis un âge, un moment de l'Europe occidentale elle-même - sans parler du roman « gothique » anglais de la fin du XVIII^e siècle ? Compte tenu que gothique fut à l'origine, comme sans doute les cathares

²⁷ Par ex. J.-L. Biget, H 36/37, p. 32, 41, 44, 45, 62 ; J. Théry, *ibid.*, p. 36, 105 ; M. Lauwers, IH, p. 181, 185, etc.

²⁸ J.-L. Biget, H 36/37, p. 32

²⁹ J. Théry, H 36/37, p. 81

d'Eckbert de Schönau, une dénomination fort péjorative... Qui songerait pourtant, aujourd'hui, à réclamer la suppression du mot gothique en histoire de l'art ?...

Moins anecdotique est le fait que le discours déconstructionniste se crispe sur la notion d'hérésie générale. Il est certes tout à fait légitime de se demander si Alain de Lille est ou non dans le vrai quand, vers 1200, il nous montre toutes les hérésies particulières convergeant vers l'hérésie au singulier, vers *l'heretica pravitas*, dont il fait la théorie comme s'il s'agissait d'un mouvement unifié à tous les niveaux, doctrinalement, institutionnellement, géographiquement. Reflète-t-il ou non la réalité de la situation ? Répondre est moins aisé qu'il y paraît. Si l'on estime qu'il prétend que l'hérésie générale existe comme on peut imaginer qu'existe alors telle ou telle secte hérétique particulière, il n'est certainement pas dans la vérité. Mais est-ce exactement ainsi qu'il faut le comprendre ? Ne pourrait-on pas faire aujourd'hui, par exemple, une théorie générale du gauchisme à travers le monde, alors que le gauchisme n'existe évidemment pas ? Qu'il n'y ait apparemment pas, sur la planète, un gauchisme unifié et centralisé, n'exclut nullement que le gauchisme soit une réalité, et qu'on puisse en parler. C'est certainement vrai, d'ailleurs, de toutes les idéologies en -isme. Robert Paxton a pu écrire *The Anatomy of Fascism*, alors qu'on ne trouve nulle part *le fascisme*, mais simplement des Etats, des régimes fascistes. Serait-il alors totalement absurde de se demander si, finalement, Alain de Lille n'a pas fait, plus que la théorie de l'hérésie générale, une théorie générale de l'hérésie ? Pilar Jiménez n'est pas loin de le penser, quand elle se demande s'il ne faudrait pas voir entre l'hérésie générale qu'il décrit et les hérésies particulières qui confluent vers elle, un rapport du type de celui qui unit (ou oppose ?) la substance, l'Un, aux accidents³⁰.

Je sais bien qu'il est un argument qui semble peser lourd dans le processus de déconstruction du discours clérical. C'est le caractère répétitif des griefs faits aux hérétiques. Jean-Louis Biget remarque avec raison que le discours sur l'hérésie « se résume pour le XII^e siècle au même catalogue constamment répété d'erreurs condamnables »³¹.

« Cette répétition mécanique », écrit-il encore, « semble indiquer que le discours des clercs ne s'applique pas à une réalité concrète, mais relève du schéma préconçu³² ». Que dire alors des procès-verbaux d'Inquisition du XIII^e siècle, où l'on voit les juges dévider littéralement, à longueur d'interrogatoires, la même et sempiternelle liste d'articles de foi, si standardisée, jusqu'en l'ordre dans lequel les articles sont exposés, qu'on peut naturellement croire à un formulaire préparé d'avance ? Bien sûr, qu'il s'agit d'un formulaire tout prêt ! Bien sûr, ce sont inlassablement les mêmes erreurs que de conciles en décretales et en manuels d'Inquisition on impute aux hérétiques ! Mais cela ne suffit pas pour affirmer qu'il s'agit d'une pure construction idéologique. Me pardonnera-t-on d'avoir encore recours à une comparaison ? Les comparaisons ne résolvent rien sur le fond, mais peut-être ont-elles quelque vertu pédagogique. Supposons qu'un quelconque Etat moderne fasse une guerre implacable aux chrétiens, que ses medias aient ordre de les combattre et sa police de les débusquer. Or à quoi reconnaîtra-t-on les chrétiens - indépendamment de tout signe ostensible d'appartenance, dont ils auront évidemment soin de s'abstenir -, si ce n'est à ce qu'ils adhèrent en leur âme et conscience à un certain nombre d'articles de foi, assez peu nombreux d'ailleurs,

³⁰ P. Jiménez, H 36/37, p. 10.

³¹ J.-L. Biget, IH, p. 254.

³² J.-L. Biget, H 36/37, p. 32

mais extrêmement précis ? Et comment procèdera-t-on en interrogeant les suspects, si ce n'est en les interrogeant sur ces mêmes articles ? Croyez-vous en Dieu ? Croyez-vous qu'il est le Père tout-puissant ? Croyez-vous qu'il est créateur du ciel et de la terre ? Croyez-vous que Jésus-Christ est son fils unique ? Croyez-vous que ce dernier a été conçu du Saint-Esprit ? Croyez-vous qu'il est né de la Vierge Marie ? Croyez-vous qu'il a souffert sous Ponce Pilate ? etc.

Mais c'est tout simplement le Credo !... Je veux seulement dire qu'en bonne logique, du caractère stéréotypé des croyances attribuées aux hérétiques, de l'uniformité du discours clérical, on ne peut pas formellement déduire qu'on est en présence d'une simple construction idéologique qui n'a aucun répondant dans la réalité. Le caractère stéréotypé des griefs faits aux hérétiques peut tout aussi bien provenir du fait qu'ils expriment peu ou prou une sorte de credo fondamental, pratiquement identique à lui-même, au moins tout au long du XIII^e siècle occitan.

... mais seulement des dissidences.

Récusant l'hérésie comme système unifié, cohérent et structuré s'opposant à l'Eglise, et ne voyant en un tel système qu'un illusoire effet du discours clérical, un édifice purement imaginaire, le processus déconstructionniste est naturellement amené à se méfier du mot hérésie lui-même, dans la mesure où, l'historiographie étant ce qu'elle est, il suggère l'idée d'une opposition, d'un contre-pouvoir, voire d'une contre-Eglise, menant de siècle en siècle d'incessants assauts contre le catholicisme romain, pour lui substituer une religion autre et peut-être aussi une institution autre. Une réserve, tout à fait justifiée, à l'égard de cette conception de l'hérésie, a conduit, on l'a dit plus haut, à mettre parfois le mot entre guillemets. Mais ce ne peut être là qu'une solution provisoire. Il faut bien en arriver à définir autrement que par un signe typographique ce qui depuis des générations fait l'objet de tant de recherches, de réflexions et de savants échanges. On choisit donc de plus en plus de substituer à hérésie le terme de dissidence, comme « concept-cadre ». L'expression est de Pilar Jiménez³³. Ce terme a pour lui d'être parfaitement neutre ; de ne renvoyer à rien d'organisé, d'institutionnalisé, mais plutôt à quelque chose de diffus, d'informel, et pour tout dire d'imprécis³⁴. Si neutre, d'ailleurs, qu'il peut désigner n'importe quelle manifestation d'opposition en n'importe quel domaine : un vassal qui refuse à son seigneur l'aide et le conseil, un autre qui opère un transfert d'hommage, un troisième qui quitte l'ost plus tôt que prévu, font acte de dissidence. Faut-il donc préciser, pour le domaine qui nous occupe, « dissidence religieuse » ? Mais on retombe alors sur la définition de l'hérésie, et point n'était besoin de changer de vocabulaire. « Dissidence » est par ailleurs un anachronisme : le mot semble n'être apparu qu'au XVI^e siècle, et je doute qu'il soit très opérant pour un temps et des hommes qui l'ignoraient. Aux XII^e et XIII^e siècles, on connaissait l'infidélité, la déloyauté, la traîtrise, la félonie, la trahison, la forfaiture, l'hérésie, mais certainement pas la « dissidence », concept neutre et objectif, sans explicite connotation péjorative.

Le discours déconstructionniste se développe, à partir de ses propres postulats, de trois façons, aussi ruineuses pour lui l'une que l'autre. Il est nécessairement amené, par sa logique propre, à ne pas prendre en compte

³³ P Jiménez, H 36/37, p. 12.

³⁴ Cf. Jacques Berlioz : « Ce concept très flou de « dissidence » qui tend (ou voudrait tendre) à s'imposer dans une nouvelle (ou disons future) historiographie de l'hérésie... » (H 36/37, p. 14).

les sources qui contredisent lesdits postulats, ce qui révèle un grave déficit documentaire. S'il essaie de les prendre en compte, ou bien il conduit à des impasses, ou bien - et cela montre qu'il déréalise la matière sur laquelle il travaille - il débouche, comme sans s'en apercevoir, sur des contradictions. Ce sont ces trois points que nous allons examiner.

I. LE DEFICIT DOCUMENTAIRE

1. Sur le nom de l'église cathare

Commençons par poser le problème du nom de l'Eglise cathare. Pour Julien Théry, les choses sont simples : « Danger pour l'Eglise médiévale, la banalité, l'absence de spécificité de la dissidence des bons hommes menace aujourd'hui le discours des historiens. Comment faire l'histoire de ce qui ne s'est pas donné de nom, de ce qui est resté pour une large part dans l'indécision ?³⁵ » Autrement dit, puisque le mot fait la chose, pas de mot, pas de chose. L'histoire de celle-ci est donc, *a fortiori*, impossible.

Or il est inexact de dire que l'Eglise cathare ne se nomme pas. C'est oublier le Rituel de Lyon : *Nos em vengut denant deu e denant vos e denant l'azordenamemt de santa gleisa*³⁶ ; *Vos devetz entendre que can esz denant la gleisa de Deu*³⁷... Le Rituel latin de Florence n'est pas en reste : *Quando venistis coram ecclesia Dei...* ; *Estis coram ecclesia Ibesu Christi*³⁸... Mêmes expressions dans le Rituel de Dublin, dont la première partie est même un substantiel traité d'ecclésiologie : *Aquesta gleisa de Dio, Aquesta sancta gleisa*³⁹.

Sainte Eglise, Eglise de Dieu, Eglise de Jésus-Christ... L'Eglise cathare n'a évidemment aucune raison de choisir, pour se nommer, des appellations qui la démarqueraient de l'Eglise romaine : convaincue qu'elle est la véritable Eglise, elle ne va pas s'affubler d'un nom qui pourrait donner à penser qu'elle est quelque chose d'autre. Ce qui fait croire qu'elle ne se nomme pas, c'est qu'elle se dit tout simplement l'Eglise. En fait, elle reprend à son compte la vieille typologie des deux Eglises - *Ecclesia Malignantium / Ecclesia Sanctorum* - mais elle en inverse évidemment le sens⁴⁰. L'Eglise des méchants, c'est l'autre. Ceux de la « bonne Eglise » sont dits, tout simplement, *li crestia* dans le Rituel de Lyon, *boni christiani* ou parfois *christiani* tout court dans celui de Florence... Ils n'ont pas besoin de se nommer autrement, car ils ne se conçoivent pas eux-mêmes autrement.

2. Sur les noms des hérétiques.

Voyons maintenant les noms par lesquels les hérétiques désignaient ceux d'entre eux qui avaient reçu le sacrement du *consolament*, par opposition aux simples croyants. On sait que c'étaient, pour les inquisiteurs, les *heretici perfecti*, les hérétiques accomplis, dont l'historiographie a fait abusivement les « parfaits », appellation dont n'ont jamais usé les cathares⁴¹. On rencontre parfois, dans les procédures inquisitoriales, la formule *amici Dei*, en général liée à celle de *boni*

³⁵ J. Théry, H 36/37, p. 117

³⁶ *Rituel provençal*, éd. Clédat, p. IX,

³⁷ *Ibid.*, p. XII.

³⁸ *Rituel cathare*, éd. Thouzellier, p. 227, 247.

³⁹ *Rituel de Dublin*, f° 1r°, 1v°, 2r°, 4v°.

⁴⁰ L.E. Bosworth, « *The two churches typology in medieval heresiology* », dans *Heresis*, 24, pp. 9-20.

⁴¹ Cf. M. Roquebert, *La religion cathare*, Toulouse, Loubatières, 1986, p. 15

homines. Julien Théry l'écarte, pour la raison suivante : « Outre qu'elle est trop rare dans la documentation », écrit-il, « l'expression d'amis de Dieu est moins pertinente que celle de simples bons hommes, en raison de son caractère spécifiquement religieux, pour être retenue afin de former une dénomination satisfaisante de l'hérésie »⁴². Or je ne vois pas ce qui empêcherait de penser exactement le contraire : « Même si elle est plus rare, l'expression d'amis de Dieu est plus pertinente que celle de simples bonshommes, en raison de son caractère spécifiquement religieux, pour être retenue afin de former une dénomination satisfaisante de l'hérésie ». Je pense même que cette option s'impose plus que l'autre, dans la mesure où, pour désigner des dissidents religieux, il est infiniment plus logique d'utiliser un nom qui a par lui-même une connotation religieuse, alors que bonshommes - et cela Julien Théry l'analyse fort bien - renvoie à un statut purement laïc, celui des bonshommes ou prud'hommes des justices communales. En fait, la principale raison du rejet de l'appellation amis de Dieu, c'est qu'elle renvoie inévitablement - à tort ou à raison - à son quasi synonyme slavon bogomil, alors que le discours déconstructionniste postule qu'il n'y a aucun rapport entre ce que l'on appelle, fût-ce abusivement, catharisme, et le bogomilisme balkanique.

Essayant alors de comprendre pourquoi les propagandistes de la dissidence étaient qualifiés de bonshommes par leurs adeptes, Julien Théry pense que leur conférer ce titre, c'était les investir d'autorité légitime. C'était en faire en quelque sorte des notables, des personnes particulièrement respectables, les égaux, en honorabilité, des juges communaux. Il n'en reste pas moins que les bonshommes de l'hérésie n'exerçaient pas la justice communale, et que tous les bonshommes juges communaux n'étaient pas hérétiques. C'est pourquoi je doute fort que bonshommes ait dans les deux cas le même sens. Sans compter que les *bonae feminae* qui apparaissent dans les mêmes sources inquisitoriales ne renvoient pas du tout, elles, à quelque statut laïc que ce soit.

Prenons la phrase-type qui, à de rares variantes près, revient sempiternellement dans les procès-verbaux de l'Inquisition : *Dixit quod credebat hereticos esse bonos homines, et veraces amicos Dei...* Il est évident qu'elle fait partie d'un formulaire préparé à l'avance, que la formule *boni homines* n'est pas une pure invention des inquisiteurs, qui l'ont trouvée dans le langage courant des croyants pour désigner les *heretici perfecti*. Elle ne figure d'ailleurs pas seulement dans les interrogatoires conduits par l'Inquisition, mais aussi dans le Rituel de Lyon : *la us dels bos homes aquel que es apres l'ancia*⁴³, « l'un des bonshommes, celui qui est après l'ancien ».

Julien Théry examine alors minutieusement quelle est la meilleure traduction française qu'on puisse donner de *boni homines* : est-ce bons hommes, bonshommes, Bonshommes, ou Bons-Hommes ? Bref, en un mot ou en deux, avec ou sans trait d'union, avec ou sans majuscule. Il opte pour la première formule, soit deux mots sans trait d'union ni majuscule, parce qu'elle n'a aucune spécificité, aucune connotation religieuse, et qu'elle provient du langage courant qui, je viens de le dire, sert à désigner des hommes investis d'une certaine autorité. Formule qui, par sa banalité même, s'accorde parfaitement avec le postulat déconstructionniste qui refuse toute notion d'Eglise cathare et même de hiérarchie au sein des communautés dissidentes. Elle se heurte cependant à un petit obstacle.

⁴² J. Théry, H 36/37, p. 89.

⁴³ Clédat, p. XI

Il s'agit, nous en sommes bien d'accord, d'une dénomination empruntée au vocabulaire laïc, mais qui, dans la bouche des témoins de l'Inquisition, comme sous la plume du rédacteur du *Rituel de Lyon*, désigne des hommes bien précis qui ne se confondent pas avec les *boni homines* communaux. Dénomination empruntée, répétons-le, parce qu'elle évoque naturellement autorité et respectabilité. Mais il convient d'écrire Bonshommes ou Bons-Hommes, voire bonshommes, mais assurément pas « bons hommes », expression qui se heurte à la grammaire française, qui ne permet pas d'écrire « ce sont des bons hommes » - comme le fait Julien Théry⁴⁴ - mais seulement « ce sont de bons hommes » - ce qui aurait un sens tout à fait différent - alors qu'on peut écrire ce sont des bonshommes, ou des Bonshommes ou des Bons-Hommes⁴⁵. On dit en français : « des » gosses sales, mais « de » sales gosses - ce qui n'a d'ailleurs pas le même sens.

Je conclurai pour ma part ce bref développement relatif aux *boni homines*, en notant que si, quand il s'agit des *heretici perfecti* comme des prud'hommes communaux, la formule désigne dans les deux cas des « hommes de bien », elle prend, quand elle désigne les parfaits, une coloration toute particulière. On sait par le registre de Jacques Fournier que « le bien », *lo be*, désigne familièrement, en milieu hérétique, la « bonne Eglise ». Les *boni homines*, les *bonae feminæ*, ce sont certes des « gens de bien » - mais ce sont aussi, et peut-être surtout, les hommes et les femmes de la bonne Eglise, les gens « du » bien.

3. Sur la hiérarchie de l'Eglise cathare

Sur la hiérarchie de l'Eglise cathare, le discours déconstructionniste témoigne d'un déficit documentaire identique à celui signalé plus haut à propos du nom de l'Eglise elle-même.

« Tout ce qu'on sait des structures de l'hérésie méridionale elle-même », écrit Jean-Louis Biget, « vient des inquisiteurs et doit être examiné avec une grande prudence »⁴⁶. De cet examen, Julien Théry conclut : « Les assez rares occurrences de termes hiérarchiques (comme « diacres » ou « évêques ») pour désigner un hérétique languedocien ne peuvent guère être alléguées, comme on le fait très fréquemment, pour supposer l'existence de structures propres à une église des bons hommes. [...] Il demeure vraisemblable que ces titres hiérarchiques correspondent soit à de simples marques de respect de la part des croyants dissidents, soit aux conceptions des juges sur l'organisation de l'hérésie en anti-église »⁴⁷. Ecartons tout de suite la thèse des « simples marques de respect » : on ne voit pas pourquoi, sur plusieurs centaines de parfaits connus grâce aux procès-verbaux de l'Inquisition languedocienne, dix-neuf seulement auraient eu le privilège, sur plus d'un siècle, d'être respectables à un point tel qu'on les aurait qualifiés d'évêques, tandis que quarante-neuf autres, un peu moins respectables sans doute, mais quand même plus que la masse des parfaits, auraient dû se contenter d'être appelés diacres⁴⁸. De toute façon, introduire des degrés de respectabilité revient bel et bien à constater une hiérarchie, et la thèse se détruit elle-même. En revanche, voir l'origine des titres hiérarchiques dans les conceptions des juges eux-mêmes nous ramène au discours déconstructionniste *stricto sensu* : les juges ont projeté sur la dissidence, comme

⁴⁴ J. Théry, H 36/37, p. 97 : « Si les dissidents étaient des bons hommes.... »

⁴⁵ Quand le nom est précédé d'une épithète, l'article partitif pluriel *des* est remplacé par *de*.

⁴⁶ J.-L. Biget, H 36/37, p. 42

⁴⁷ J. Théry, H 36/37, p. 109

⁴⁸ Listes nominatives dans J. Duvernoy, *L'histoire des cathares*, pp. 347-355.

fantasmes d'organisation, les titres hiérarchiques de l'Eglise catholique, parce que cette hiérarchie imaginaire conférait à la dissidence la redoutable dimension d'une contre-Eglise.

Or, il y a des données qui contredisent ce discours. Ce sont les titres hiérarchiques qui, tout en étant attestés par les sources, ne sont pas empruntés à la hiérarchie de l'Eglise romaine : ceux de fils et d'ancien. On connaît une bonne douzaine de fils - fils majeurs ou fils mineurs. On voit même certains personnages gravir les degrés de la hiérarchie, tels Guilhabert de Castres, fils majeur de l'évêque Gaucelin avant d'être évêque lui-même, Jean Cambiaire, fils - sous-entendu mineur - puis fils majeur de Guilhabert de Castres, Raymond Agulher, simple parfait vers 1204, diacre du Sabarthès vers 1216, nommé en 1226 fils majeur de l'évêque du Razès Benoit de Termes, à qui il succèdera quatre ou cinq ans plus tard. Quant à l'appellation d'ancien, - traduction littérale du presbytre de l'Eglise primitive - pour désigner celui qui dirige, pendant la paix, une « maison d'hérétiques », ou, dans la clandestinité, un groupe de parfaits, elle est attestée elle aussi par les sources inquisitoriales, en l'occurrence les sentences de Bernard Gui⁴⁹, mais aussi par le *Rituel de Lyon*⁵⁰, ce qui exclut formellement qu'elle soit une création du discours clérical.

Au total, si « l'Eglise cathare n'existe pas », si « elle est une projection fantasmatique des inquisiteurs ou des hérésiologues sur la dissidence⁵¹ », il reste à expliquer comment les inquisiteurs s'y sont pris pour en donner l'illusion. Il a fallu qu'ils dessinent eux-mêmes le maillage de cette prétendue Eglise, qu'ils procèdent à son découpage territorial en évêchés et en diaconés, puis qu'ils dressent des listes d'évêques et de diacres, qu'ils répartissent ceux-ci à la fois dans l'espace et dans le temps en veillant à demeurer cohérents et plausibles, enfin qu'ils se transmettent d'un tribunal à l'autre cet organigramme fictif afin que chaque inquisiteur en ventile les très nombreuses données dans les procès-verbaux d'interrogatoires qu'il serait appelé à dresser... Cela n'est pas raisonnablement concevable⁵². Prenons l'exemple du Lauragais : les enquêtes conservées permettent de voir et de comprendre, à travers plus de cinq mille interrogatoires, comment la résistance religieuse y fonctionna clandestinement au cours des dix années qui suivirent la création de l'Inquisition, puis comment elle commença à se déliter après la chute de Montségur en 1244, enfin comment elle s'éteignit dans les années 1270. Et cela diaconé par diaconé, où l'on peut identifier, parfois avec une grande précision, les parfaits qui s'y cachaient, les diacres qui les dirigeaient, et les réseaux croisés de complicités, correspondant d'assez près aux principaux lignages de la noblesse locale. Il n'est pas imaginable que ce soient les inquisiteurs qui aient eux-mêmes fabriqué ce vaste tableau, en prenant bien soin de nous dépeindre, par le truchement de confessions truquées, mais avec une remarquable méticulosité dans le souci du détail qui « fait vrai », la résistance religieuse à son apogée, puis à son déclin, et jusqu'à sa disparition, quand les deux derniers parfaits du Lauragais, Guillaume Prunel et Bernard de Tilhols, furent partis pour la Lombardie après le Carême de 1274, avec « un petit livre couvert de cuir noir » et soixante-cinq maraboutins en poche.

Enfin, comment ne pas citer ce passage d'une des deux courtes biographies qui servent de *razos*, d'introductions, à une poésie du troubadour Ramon Jordan, vicomte de Saint-Antonin ? *E fo dich per los ennemis de lui qu'el era morlz ; e la*

⁴⁹ *Bernardum Audoyni hereticum Ancianum* (Limborch, p. 68),

⁵⁰ L'Ancia (Clédat p. IX. XV, XXV),

⁵¹ Position de Jacques Chiffolleau dans HCD, p. 56.

⁵² Cf. Anne Brenon, dans HCD, pp. 83-84.

*novella venc a la domna (la vicomtesse de Penne) qu'el era mortz; et ela, de la tristesia e de la dolor gran qu'ella ac de la novella, si s'en anet ades e si se rendet en l'orden dels eretges*⁵³. Nous sommes là dans une littérature strictement profane qu'il est impossible d'assimiler à ce discours clérical qui, de toutes pièces, aurait artificiellement construit l'image d'une Eglise hérétique structurée. Il est clair que pour l'auteur de cette *razo*, l'hérésie n'était pas une simple affaire d'opinion : elle était bel et bien perçue comme un ordre religieux auquel on se donnait.

4. Sur la sociabilité cathare

Un mot, maintenant, sur la question de la sociabilité cathare. Charles Peytavie définit excellemment ce qu'il faut entendre par là : « Un ensemble de liens créés entre les croyants fondés avant tout sur le sentiment d'appartenir à une même communauté de foi et de culture »⁵⁴. Céline Vilandrau a étudié cette sociabilité d'après le registre de Geoffroy d'Ablis (1308-1309)⁵⁵. Elle conclut avec prudence : « Nous n'irons pas jusqu'à affirmer qu'il n'y a pas de « sociabilité cathare », mais nous ne pouvons que remarquer qu'elle nous semble bien difficile à mettre en lumière, imbriquée comme elle l'est dans d'autres sociabilités ». Ce pourrait donc être, dit-elle, une « sociabilité secondaire, greffée sur d'autres sociabilités ». Pour Jean-Louis Biget, la sociabilité se modèle sur des structures préexistantes, « "l'hérésie" ne crée donc pas une sociabilité spécifique »⁵⁶. Même idée chez Julien Théry, pour qui l'étude des sociabilités hérétiques - et il renvoie à Céline Vilandrau – « conclut à leur peu de spécificité »⁵⁷. Autrement dit, le fait d'adhérer à la dissidence que nous disons cathare ne tisse entre ceux qui y adhèrent aucun lien spécifique induit par leur adhésion. Les liens de sociabilité, en milieu hérétique, sont tout simplement les liens naturels d'appartenance, à la famille, à la parentèle, au groupe social, comme de dépendance à l'égard de tel ou tel autre groupe ou pouvoir.

Force est quand même de remarquer que Céline Vilandrau n'a pas étudié « les » sociabilités cathares tout au long des cent années de persécution inquisitoriale en Languedoc, mais ce que le Registre de Geoffroy d'Ablis pouvait nous apprendre sur elles. Autrement dit l'état de la société dissidente aux alentours de 1300 dans le haut comté de Foix, un point c'est tout. Toute extrapolation, toute globalisation, toute application automatique et sans contrôle des conclusions de Céline Vilandrau à l'ensemble de l'histoire de la dissidence méridionale depuis 1200 sont pour le moins hasardeuses. On ne peut pas ne pas tenir compte du facteur temps. On ne peut pas raisonnablement imaginer que la société qui adhérait à l'hérésie soit restée parfaitement stable tout au long du XIII^e siècle, quand on sait ce qu'il s'y est passé, de croisade en Inquisition. Sauf à travailler dans l'abstrait, sur des concepts *a priori*, et non sur la réalité effective. Car là encore, on pose un postulat auquel on attribue *a priori* valeur générale : « Il n'y a pas de sociabilité cathare ». Ce qui ne peut être affirmé qu'à condition de ne pas prendre en compte ce qui contredit le postulat déconstructionniste.

A savoir - je ne donne que quelques échantillons :

⁵³ Boutière et Schutz, *Biographies des troubadours*, p. 161

⁵⁴ Ch. Peytavie, dans *Heresis* n° 35, p. 144

⁵⁵ C. Vilandrau, dans *Heresis* n°34 (printemps 2001), pp. 35-66.

⁵⁶ J.-L. Biget, H 36/37, p. 62.

⁵⁷ J. Théry, *ibid.*, p. 82, note 17.

* qu'en Lauragais notamment, au moins à partir de 1234, se sont tissés des liens de solidarité qui traversaient les traditionnels clivages sociaux. Un exemple entre cent possibles : le bouvier Guillaume Garnier qui veille douze ans sur la parfaite Arnaud de Lamothe - vraisemblablement d'origine noble -, lui construit des cabanes, lui creuse des clusels, etc. ;

* que vers 1231, Bertrand Marty ayant été arrêté à Fanjeaux, les croyants du *castrum* se mobilisent pour le racheter contre rançon, et qu'une collecte est organisée à cette fin ;

* que vers 1233 la femme d'un habitant de Villepinte, Raymond Autier, ancienne parfaite réconciliée puis relapse, arrêtée à Roquefort dans la Montagne Noire, a été libérée par un soulèvement des femmes du village ;

* qu'en 1240 ou 1241 une cinquantaine d'hommes de Saint-Martin-Lalande, Labécède et Issel, constitués en véritable commando, ont attaqué l'abbaye de Saint-Papoul où était détenu le diacre hérétique Guillaume Vital, dans le but évident de le délivrer de vive force, après que leur projet de le racheter moyennant rançon eut échoué ;

* que vers 1240 des collectes de blé et d'argent furent organisées en Lauragais par des croyants, au profit de Montségur surpris par la disette ;

* que ces collectes peuvent très bien avoir été un véritable impôt de solidarité : un témoin dit qu'en Lauragais on percevait la « taille » pour les hérétiques⁵⁸...

Il y a de quoi écrire des pages et des pages sur le thème de ces liens tissés par le seul fait d'appartenir à l'hérésie. Il est d'ailleurs aisé de savoir dans le détail pourquoi et comment cette sociabilité, évidente et efficace jusqu'à la chute de Montségur, s'est peu à peu désagrégée au cours de la deuxième partie du XIII^e siècle⁵⁹.

5. Sur la doctrine

Il reste, évidemment, à parler de la religion cathare elle-même. Le discours déconstructionniste manifeste, à son égard, quelques nuances. Pour la position la plus radicale, « à partir d'un certain moment, il est possible que les « contestataires persécutés » aient eu tendance à s'organiser, à vivre et même à penser en partie en fonction des modèles transmis par leurs persécuteurs »⁶⁰. Ou encore : « Il n'y a pas de religion cathare à proprement parler, mais au bout d'un certain temps, à force d'être persécutés, les « cathares » ont partagé un certain nombre de fantasmes de leurs persécuteurs »⁶¹. Faut-il comprendre que c'est à force de s'entendre traiter de dualistes qu'ils le sont devenus? En fait, Jacques Chiffolleau, car c'est sa position que j'ai évoquée, pense moins à la doctrine elle-même qu'à l'organisation de la dissidence en pseudo-Eglise. On retrouve quand même le postulat fondamental du déconstructionnisme, à savoir que l'hérésie est un pur effet du discours clérical, quand Pilar Jiménez écrit que « ce sont les clercs qui nous présentent un corps de doctrine bien établi, dans des traités anti-hérétiques, des sermons, mais aussi des manuels d'Inquisition »⁶². C'est parfaitement exact. Les historiens, pendant des siècles, ont exposé les croyances et les pratiques des cathares en ne s'appuyant

⁵⁸ Toutes les références dans le volume 2 (*L'Inquisition*) de mon *Epopée cathare* (édition de 2001)

⁵⁹ Cf. *Collection Heresis*, n° 5, p. 190 et ss ; n° 6, p. 160 et ss.

⁶⁰ Position de J. Chiffolleau, résumée dans HCD, p. 55,

⁶¹ *Ibid.*, p. 56.

⁶² . P. Jiménez, H 36/37, p. 11

que sur des sources cléricales, puisque jusqu'en 1939 on n'en connaissait pas d'autres - à l'exception du *Rituel de Lyon*, qu'on crut d'ailleurs vaudois jusque vers 1850. Quant au *Rituel de Dublin*, connu pourtant depuis le XVII^e siècle, il ne fut pris en compte par les études cathares qu'avec Théo Venckeleer en 1960. Faire appel, comme Jean Guiraud et Jean-Marie Vidal, à partir de 1900, à d'autres écrits que la littérature polémique des XII^e et XIII^e siècles, à savoir aux registres d'Inquisition, ne modifiait pas pour autant le caractère fondamentalement clérical de la quasi-totalité des sources connues.

Est-il permis pour autant de refuser à la dissidence cathare tout corpus doctrinal interne, et tout exposé dogmatique lui appartenant en propre, et émanant de ses propres sources ? Peut-on parler avec Michel Lauwers du « discours perdu des hérétiques »⁶³ dont la reconstitution serait assurément vaine s'il avait totalement disparu. Or, les trois Rituels connus sont là pour nous présenter une liturgie sacramentelle qui se revendique comme chrétienne, mais qui n'est pas du tout alignée sur celle de l'Eglise romaine. La Glose du Pater du manuscrit de Dublin, remarquablement éditée et étudiée par Enrico Riparelli, est aux yeux de ce dernier « un exemple de haute culture théologique »⁶⁴, qui contient une christologie irréductible à celle de l'Eglise romaine. Et puis il y a les deux traités qui nous ont été conservés : l'anonyme, édité par Christine Thouzellier d'après le *Liber contra Manicheos* que le R. P. Dondaine a attribué à Durand de Huesca, et le *Liber de duobus principiis* trouvé à Florence. On peut toujours, bien sûr, récuser le premier, du fait qu'il ne nous est parvenu que par le truchement d'un polémiste catholique qui, du traité original, n'a recopié que ce qu'il a voulu et comme il l'a voulu. Mais on pourrait en dire autant du *Contre les chrétiens* de Celse, qui ne nous est connu que par Origène, et de bien d'autres écrits. Quant au *Liber de duobus principiis*, il couvre un tel éventail de questions, et avec une telle rigueur scolastique dans son argumentation pourtant si concise - on sait qu'il s'agit sans doute d'un résumé - qu'il paraît impossible de ne pas voir en lui, quoi qu'ait pu en dire Arno Borst, un ouvrage solide reflétant une pensée bien structurée. Au demeurant, quand Jean-Louis Biget expose, avec toute la rigueur et la clarté qu'on lui connaît, ce qu'il appelle lui-même « la doctrine cathare », tout comme les croyances et les pratiques de la dissidence dite « cathare », il ne manque pas de se référer aux écrits de cette même dissidence⁶⁵.

Evoquer ces quelques textes d'origine cathare ne signifie pas pour autant qu'ils se recouvrent absolument les uns les autres, qu'ils témoignent d'une pensée de bout en bout identique à elle-même. Certes, le *neient* du Nouveau Testament occitan de Lyon, renvoie au *nihil* du Traité anonyme, ceci à propos de Jn 1, 3, bien sûr. La traduction de Mt 6, 11 : *Dona a nos oi lo nostre pa que es sobre tota cosa*, renvoie au *pan sobresustancial* de la Glose de Dublin. Mais on sait bien que le catharisme n'en était pas moins fait de courants divers et que, de surcroit, il a évolué. Ces épaves de la religion perdue sont quand même suffisamment riches de contenu pour nous permettre de saisir à la fois les fondements essentiels, la cohérence et le développement de l'hérésie dualiste, sans faire aucunement appel aux sources polémiques ou inquisitoriales. Dénier aux « Ecritures cathares » chères à René Nelli le pouvoir de nous faire approcher du dedans le catharisme sans se référer à la

⁶³ M. Lauwers, IH, p. 184.

⁶⁴ E. Riparelli, « La Glose du Pater du manuscrit de Dublin », dans *Heresis* n° 34 (printemps/été 2001), p. 125.

⁶⁵ Par exemple dans *L'Histoire*, n° 182 (déc. 1994) p. 40, ou « Images du "catharisme". Examen critique », dans *Bulletin de la Société des Sciences, Arts et Belles-Lettres du Tarn*, n° LV année 2001

littérature de ses adversaires, ce serait négliger l'effort que fit la dissidence elle-même pour se théoriser. Je sais bien qu'on peut dire du traité anonyme qu'il est une pure construction due à celui qui prétend le réfuter. Ce serait tout à fait dans la logique du postulat déconstructionniste et de sa tactique de disqualification des écrits apparemment les plus sûrs : en rédigeant d'imaginaires traités hérétiques, à seule fin de les réfuter, l'Eglise précise et renforce sa propre doctrine. Il faut croire alors que l'auteur du *Contra Manicheos* a été quelque peu dépassé par sa propre entreprise, lorsque, dans son chapitre XIII, il expose, à propos du *nihil* de Jn 1,3, une conception hérétique à laquelle - sa tentative de réfutation le prouve - il n'a visiblement pas compris lui-même grand-chose...

Le *Liber de duobus principiis* semble en revanche, au même titre que les trois Rituels, à l'abri de toute contestation - le contraire serait d'une totale absurdité. Mais reconnaître le *Liber* comme un ouvrage hérétique, ou même parler plus généralement de « doctrine cathare », n'est pas pour autant, pour le discours déconstructionniste, créditer l'hérésie d'une quelconque autonomie intellectuelle : les idées et les croyances qu'elle véhicule n'ont au contraire, pour lui, aucune originalité, elles ont toutes leurs racines dans l'orthodoxie, et n'en sont en quelque sorte que l'exagération ou le dévoiement. Tout particulièrement le dualisme.

Jean-Louis Biget voit en lui « la radicalisation d'un dualisme latent dans le christianisme de l'époque romane »⁶⁶. Et de citer Georges Duby : « Manichéen, le Moyen Age du XI^e siècle l'est tout entier, spontanément ». Il faudrait cependant bien s'entendre sur les mots. Qu'une exaspération de l'opposition entre le bien et le mal conduise à voir le diable partout est une chose. Croire que c'est le diable qui a créé le monde visible en est une autre. L'idée qu'il y ait deux créations, l'une bonne par essence et l'autre par essence mauvaise et perverse, n'est pas l'exagération du sentiment que le monde est livré au mal. Le catholique romain sait bien que le monde est « de Dieu », principe et cause unique de tout ce qui est, invisible et visible, le Ciel et la Terre. Il sait bien que la création - il n'a même pas à dire la « création divine » ni la « bonne création », il ne peut dire que la création tout court, - a été pervertie par l'orgueil de Satan et par le péché originel. Mais une création pervertie n'est pas une création perverse. Le moine méprise le monde parce que, par la faute des hommes, le diable y règne en maître. L'hérétique le méprise parce qu'il est, dans son essence même, « du diable ».

Certes, le dualisme n'est pas le seul composant de l'hérésie. Il y a le docétisme. Où les hérétiques auraient-ils pu le trouver - j'exclus, pour ne pas compliquer mon propos, une filiation gnostique et même bogomile - sinon comme conséquence directe, immédiate, du dualisme ? Le fils de Dieu n'a pu s'incarner dans un corps matériel qui est en soi création diabolique. La continence, l'ascèse alimentaire, qui n'ont pas comme dans l'orthodoxie valeur simplement disciplinaire, découlent elles aussi du dualisme ontologique.

Et pourtant, pour le discours déconstructionniste, rien n'est moins certain que le dualisme cathare. Monique Zerner a en effet remarqué que ce n'est qu'à partir de l'*Opusculum contra hereticos* d'Ermengaud de Béziers, écrit aux environs de 1200, que la littérature polémique attaque de front les hérétiques sur le dualisme.

⁶⁶ J.-L. Biget, H 36/37, p. 48

Auparavant, il n'en était question que de façon tout à fait épisodique et superficielle. A un moment donné, donc, le discours clérical a décidé d'être clairement et farouchement anti-dualiste. Monique Zerner décèle même dans un *Opusculum* encore inédit conservé à Madrid la naissance exacte de cette orientation⁶⁷. Moyennant quoi elle peut parler de divers traités antérieurs comme « non contaminés par l'obsession dualiste »⁶⁸. Pour le discours déconstructionniste, en effet, cette orientation des écrits polémiques ne vient pas du tout du fait que l'hérésie aurait développé un dualisme de plus en plus affirmé, ou de mieux en mieux théorisé, donc de plus en plus visible et menaçant. Une nouvelle fois, les écrits ne renvoient qu'à eux-mêmes : la seule chose que nous pouvons constater, c'est que le discours clérical s'affirme de plus en plus anti-dualiste.

Il faut quand même essayer de comprendre pourquoi et, dans la logique du déconstructionnisme, sans avoir recours au contenu même de l'hérésie, puisque, nous assure-t-on, ce contenu est entièrement tributaire du discours clérical. Le schéma globalement proposé est donc assez simple : il y a des dissidents, c'est-à-dire des opposants à l'Eglise ; ils sont donc hérétiques ; puisqu'ils sont hérétiques, ils sont, en vertu d'une solide tradition polémique qui a ses racines chez saint Augustin, décrétés manichéens ; s'ils sont manichéens, c'est qu'ils sont dualistes⁶⁹. Bref le dualisme aurait été, au moins pour une large part, imposé à l'hérésie par le développement même du discours clérical dans le sens d'une véritable paranoïa - le mot est de Jean-Louis Biget⁷⁰.

Ce dernier hésite pourtant à ne voir dans le dualisme attribué à l'hérésie qu'un artefact de plus. Il y a bel et bien une dissidence dualiste, à ceci près cependant que son dualisme n'est pas sa marque la plus spécifique ; il n'en est pas, en tout cas, le dogme fondateur. Il n'est qu'un phénomène second, une sorte d'épiphenomène : « Il n'est pas à l'origine de la dissidence ; on doit le considérer comme la conséquence d'un paroxysme d'évangélisme »⁷¹. Comme la conséquence, aussi, du rejet absolu de l'institution ecclésiastique⁷², encore qu'il ait pu se nourrir aussi de la réflexion théologique engagée dans les écoles autour de Platon - dont le *Timée* était alors bien connu - d'Aristote et de saint Augustin⁷³, ce qui nous renvoie quand même, peu ou prou, à une origine endogène. Pour passer en effet « de la conception augustinienne des deux cités, différentes mais non opposées, la cité terrestre et celle de Dieu, à celle de deux univers et de deux principes créateurs, contradictoires mais cependant hiérarchisés », je pense qu'il ne suffit pas d'effectuer un simple glissement, comme le pense Jean-Louis Biget⁷⁴ ; il me semble qu'il faut opérer une profonde conversion.

De toute façon, il y a une donnée très précise qui empêche de voir dans l'hérésie un corpus dogmatique artificiel, né des fantasmes de l'Eglise romaine.

⁶⁷ M. Zerner, IH, p. 152

⁶⁸ *Ibid.*, p. 148

⁶⁹ J.-L. Biget, H 36/37, p. 43.

⁷⁰ J.-L. Biget, IH, p. 25.

⁷¹ J.-L. Biget, H. 36/37, p. 46

⁷² *Ibid.*, p. 55

⁷³ *Ibid.*, p. 52

⁷⁴ *Ibid.*, p. 57

Le dualisme, notamment, ne peut pas être conçu comme une fiction en quelque sorte réverbérée par l'anti-dualisme paranoïaque des clercs. La preuve, c'est que tous les hérétiques n'ont pas été accusés d'être dualistes, au premier chef les vaudois, pas plus que plus tard les béguins. Tous les opposants à l'Eglise n'ont pas été ramenés au même schéma ni coulés dans le même moule, ce qui aurait été inévitablement le cas si l'Eglise avait elle-même élaboré le schéma ou le moule. C'est donc qu'il y avait plusieurs hérésies ; qu'il y avait notamment, à côté de la vaudoisie, une autre hérésie, essentiellement caractérisée, celle-là, par son dualisme.

II. IMPASSES ET CONTRADICTIONS

La première impasse, nous l'avons déjà rencontrée : c'est celle du débat hérésie générale / hérésies particulières, qui découle directement du postulat déconstructionniste selon lequel l'hérésie n'est pas, en tant que telle, une donnée de fait : il n'y a jamais eu que des groupuscules plutôt informels de dissidents qui n'avaient les uns avec les autres que de vagues rapports au plan dogmatique, et aucun au plan institutionnel. Poser alors la notion d'hérésie générale comme un artefact du discours clérical, c'est, compte tenu de ce que j'ai dit plus haut, se lancer dans une sorte de nouvelle querelle des universaux - insoluble presque par définition.

1. La charte de Niquinta

Une deuxième impasse est naturellement celle dans laquelle certains historiens se sont engagés en soupçonnant la charte de Niquinta d'être un faux de son éditeur, l'érudit carcassonnais Guillaume Besse, qui l'a insérée en 1660 dans son *Histoire des ducs de Narbonne*. Soupçon tout à fait dans le droit fil, non point seulement d'un hyper-criticisme exacerbé, mais du refus de considérer l'hérésie comme une donnée de fait. Archétype en quelque sorte de la procédure déconstructionniste de disqualification de la preuve.

C'est bien d'une preuve, en effet, que beaucoup d'historiens croyaient disposer. Preuve, grâce à un document diplomatique - le seul et unique émanant de l'hérésie elle-même - qu'en 1167 il y avait bel et bien une Eglise cathare en voie de structuration, ou du moins un certain nombre de communautés cathares suffisamment organisées, les unes pour se présenter comme des évêchés déjà constitués - France, Albigeois, Lombardie -, les autres pour s'ériger à leur tour en évêchés : Toulousain, Carcassès, Agenais ; l'acte « prouvait » de surcroît que ces communautés entretenaient des relations et que, à défaut d'avoir un pouvoir centralisé et un « pape », elles s'étaient placées, ne fût-ce que le temps d'un « conciliabule », sous l'autorité d'un hérésiarque venu de Constantinople. Elle attestait enfin qu'il y avait alors, à la même époque, cinq églises hérétiques dans les Balkans : Romanie, Drogométie, Mélinguie, Bulgarie et Dalmatie.

Le premier, semble-t-il, Dom Vaissète avait manifesté un scepticisme discret : « On assure, sur l'autorité d'un monument qu'on prétend ancien...⁷⁵ », quitte à préciser ses doutes dans une note du volume suivant, en raison d'une erreur décelée

⁷⁵ *Histoire générale de Languedoc*, éd. de 1879, t. VI, p. 6

dans une date⁷⁶. « Au moins dans sa forme actuelle », précise pour sa part Auguste Molinier en 1879, « cet acte peut à bon droit passer pour suspect »⁷⁷. A partir de là, les historiens se sont divisés en tenants et adversaires de l'authenticité de la charte⁷⁸. Or, qu'après tant et tant d'articles publiés, un colloque et un ouvrage de 300 pages aient été récemment consacrés à la question, sans qu'on ait abouti à des conclusions qui puissent s'imposer, suffit à montrer qu'on ne sortira jamais du dilemme. La charte de Niquinta est-elle la copie d'un document authentique, ou un faux de 1660 ? Tous les arguments, dans un sens comme dans l'autre, semblent en effet avoir été épuisés.

Ce qu'il faut cependant remarquer, c'est l'acharnement que met le discours déconstructionniste à disqualifier la charte publiée par Guillaume Besse d'après, assure-t-il lui-même, un document que lui avait montré le prébendier du chapitre, Pierre de Caseneuve, mais dont - est-il utile de le rappeler ici ?- on n'a jamais retrouvé l'original. L'argumentation repose essentiellement sur la constatation que rien ne vient corroborer l'existence d'une Eglise cathare structurée en 1167 ; aux tenants de l'authenticité, qui font valoir qu'on a au moins des indices de l'extension de l'hérésie à cette époque, ne fût-ce que par le concile de Tours en 1163 - c'était la position de Dom Vaissète lui-même - le déconstructionnisme répond que ces indices sont nuls et non avenus, puisqu'ils proviennent tous du discours clérical. Le postulat nominaliste permet donc d'isoler complètement la charte de Niquinta, laquelle, dès lors, ne renvoie plus qu'à elle-même et à son auteur. A partir de là, la question que se pose l'historien est de savoir pourquoi Besse a composé un tel faux. Jean-Louis Biget cerne très bien la problématique : « C'est la situation de 1660 qui amène [Guillaume Besse] à transférer sur la période médiévale des problèmes qui sont ceux de son époque. Je pense qu'il faudrait reprendre l'histoire du protestantisme dans le Midi au XVII^e siècle. La révolte de Rohan est toute proche, elle s'est terminée autour de 1630... »⁷⁹. Monique Zerner pense même que la fausse charte aurait pu naître dans les milieux de l'Eglise réformée au temps des guerres de religion, puis être reprise et en quelque sorte réactualisée par Guillaume Besse dans un contexte différent, celui de son temps. Il est malheureusement impossible de tenter de résumer la très longue argumentation de M^{me} Zerner sans donner l'impression de la trahir. Elle repose sur les raisons mêmes qui ont poussé Guillaume Besse à écrire son *Histoire des ducs de Narbonne* : « S'intégrer au cercle des érudits dont la monarchie commençait à s'entourer »⁸⁰, d'où son très vaste savoir ; mais aussi « prouver que le titre de duc de Narbonne que l'archevêque avait parfois partagé avec les comtes de Toulouse lui revenait de droit depuis la croisade albigeoise »⁸¹. L'ouvrage de Besse est en effet dédié à François Fouquet, archevêque et duc de Narbonne, frère ainé du surintendant Nicolas Fouquet. A partir de là, Monique Zerner explique pourquoi Besse estima utile d'insérer dans ses preuves la Charte de Niquinta. Renvoyant en effet aux hérétiques et à 1167, elle renvoyait de ce fait à l'assassinat du vicomte de Béziers, « premier martyr des hérétiques », dont le fils, lésé dans ses droits par le comte de Toulouse, reçut alors du roi d'Aragon l'investiture du comté de Carcassonne et prit le titre de proconsul de Béziers, marque

⁷⁶ *Ibid.*, t. VII, p. 4.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Historiographie de la question par M. Zerner, dans HCD, pp. 27-36

⁷⁹ J.-L. Biget, HCD, p. 62.

⁸⁰ M. Zerner, HCD, p. 206.

⁸¹ *Ibid.*

qu'il ne reconnaissait plus le Comte de Toulouse comme duc de Narbonne⁸². En retour, Monique Zerner décèle dans le texte de la charte une série d'indices renvoyant bel et bien à une forgerie de 1660 : les « conseils » hérétiques, par exemple, évoquent les « conseils presbytériaux » de l'Eglise Réformée jusqu'à la mention *Aranensis* que les historiens ont depuis longtemps corrigée en *Agenensis*, qui, maintenue comme telle, pourrait s'expliquer par le contexte de 1660 : « On peut se demander si l'intérêt de Besse pour le Val d'Aran n'est pas lié à celui, tout nouveau, pour la frontière pyrénéenne, dans le contexte de la paix des Pyrénées qui a motivé la venue de la Cour à Toulouse et que Mazarin signe en novembre 1659 »⁸³.

Or, voici que l'Institut de recherche et d'histoire des textes assure, par la voix de Jacques Dalarun et celle de Denis Muzerelle, que la charte de Niquinta donne l'impression d'être « un document homogène, contemporain des événements relatés et dû à un même rédacteur »⁸⁴. Il faut donc abandonner la piste du faux de 1660 : « Il n'est plus possible », admet finalement Monique Zerner, « de soutenir que Besse a inventé tout le contenu de la charte de Niquinta, comme j'en avais fait l'hypothèse »⁸⁵.

Les adversaires de l'authenticité ne vont pas pour autant s'aligner sur la position de ses partisans. D'accord, la charte est un document médiéval. Mais elle est un faux des environs de 1223, année - une fois la date rectifiée, pour des raisons qu'il n'y a pas lieu d'exposer ici - de la prétendue copie du document émanant du concile de 1167, copie effectuée par Pierre Pollan, lequel est présenté dans les sources inquisitoriales comme évêque hérétique du Carcassès. Jean-Louis Biget s'est longuement attaché, sinon à démontrer que la charte a été élaborée dans les années 1220 -1226, du moins à « établir qu'il s'agissait là d'une possibilité qu'on ne saurait totalement éluder »⁸⁶.

La question est donc maintenant de savoir qui a fait ou fait faire un tel faux, et pourquoi. On pourrait penser que l'Eglise cathare se trouvant alors en pleine réorganisation du fait de la reconquête occitane sur les croisés, amorcée en 1216 et victorieuse en 1224, il apparut nécessaire à ses dignitaires de fixer la frontière entre les évêchés hérétiques de Carcassonne et de Toulouse. L'un d'eux pourrait donc avoir eu l'idée de fabriquer un document propre à légaliser en quelque sorte rétrospectivement la partition du territoire selon telles ou telles modalités. Mais voilà qui confèrerait à l'Eglise cathare un statut, une organisation, que le discours déconstructionniste lui dénie. C'est en parfait accord avec le postulat nominaliste que Jean-Louis Biget suit alors une autre piste : celle d'un faux catholique, et sans doute même cistercien, servant d'*excitatorium*, c'est-à-dire destiné à relancer la croisade en donnant de l'hérésie l'image d'une contre-Eglise puissante et unifiée placée sous l'autorité d'un antipape balkanique, tout comme le fit de son côté le légat cistercien Conrad de Porto avec la fameuse lettre qu'il adressa en juin 1223 aux prélats du royaume. Jean-Louis Biget pense même que l'évêque de Toulouse Foulque, cistercien lui aussi, pourrait très bien avoir été l'auteur du faux, mais que celui-ci n'aurait finalement pas servi et qu'en se réinstallant sur son siège en 1229, grâce à la croisade royale et au traité de Paris, il l'aurait rapporté à Toulouse, où Pierre de

⁸² HCD, pp.38-39.

⁸³ HCD, pp. 42-43.

⁸⁴ HCD, p. 199.

⁸⁵ M. Zerner, HCD, p. 250.

⁸⁶ J.-L. Biget, HCD, pp. 105-133,

Caseneuve l'aurait peut-être retrouvé quatre siècles plus tard dans les archives du chapitre et communiqué à Guillaume Besse. Il n'est pas jusqu'à la mention de Saint-Félix comme lieu du concile hérétique qui ne s'accorde avec la thèse d'une supercherie cléricale : Saint-Félix avait été légué au comte de Foix par son seigneur en 1215, repris par Raymond VII en 1220, et finalement remis par ce dernier au comte de Foix en 1226. Présenter Saint-Félix comme l'antique et principal foyer de l'hérésie ne pouvait qu'aider le chapitre de Toulouse à étendre ses possessions en le faisant passer sous sa directe. « Entre 1223 et 1229 », conclut Jean-Louis Biget, « la notice de Saint-Félix s'inscrit bien dans la ligne de la construction de l'hérésie »⁸⁷.

L'accumulation de tant d'hypothèses qui sont autant d'échafaudages savants et, on vient de le voir, parfois très complexes, dont chacun exclut formellement tous les autres - si bien qu'ils s'annulent⁸⁸ - devrait donner à réfléchir. Le déconstructionnisme s'est ici égaré dans un inextricable maquis. Et ce n'est pas sans malice que Giovanni Merlo, tout en reconnaissant que si Besse est l'auteur de la charte, il faut saluer en lui un faussaire absolument génial, rappelle quand même que, hypothèse pour hypothèse, « il est également possible que le document soit authentique »⁸⁹.

2. *Contradictions*

Il semble, enfin, que le discours déconstructionniste, non content de s'engager dans des impasses, débouche inévitablement sur des contradictions. Et cela parce qu'il navigue continuellement entre ses propres postulats et une réalité que lesdits postulats ont déréalisée, mais qui résiste fortement dès que l'on veut parler du contenu de l'objet même du discours : l'hérésie.

Je m'explique, en prenant un exemple bien précis. On sait qu'on n'a jamais trouvé trace d'hérésie en Gascogne, sauf dans l'Agenais. En tout cas pas au sud de la Garonne. Benoit Cursente a cependant très remarquablement exposé et commenté une affaire de révolte communale contre l'abbaye de Saint-Sever, en 1208⁹⁰. Il établit avec finesse qu'en d'autres lieux, dans un autre contexte, l'affaire aurait vraisemblablement encouru une accusation d'hérésie. Or, le légat du pape qui vint la régler prit le parti de l'absolution, peut-être, suggère Benoit Cursente, pour ne pas jeter de l'huile sur le feu au moment où une crise avait éclaté entre Innocent III et le roi d'Angleterre, suzerain, on le sait, de la Gascogne, à propos de la consécration de l'archevêque de Cantorbury, dénoncée par le roi. « En la circonstance », conclut-il, « pour que l'hérésie n'existant pas, il s'était avéré nécessaire et suffisant de ne point la nommer », Jean-Louis Biget élargit la proposition à toute la Gascogne : « Dès lors que les clercs avaient choisi de ne pas englober les comtes gascons dans les régions qu'ils jugeaient contaminées par « la dépravation hérétique », [la Gascogne] échappait à toute détermination de ce genre, peu importait la réalité effective »⁹¹. C'est le corollaire du postulat fondamental du déconstructionnisme : si l'hérésie est un effet du discours clérical, l'absence d'hérésie l'est aussi. Cela va de soi. Or, quelques pages plus loin, dans le même article, Jean-Louis Biget, semblant désactiver, un instant, le postulat déconstructionniste, essaie d'expliquer en quelque

⁸⁷ J.-L. Biget, HCD, p. 49

⁸⁸ J. Dalarun, HCD, p. 65

⁸⁹ HCD, p. 71

⁹⁰ B. Cursente, « Une affaire de non-hérésie en Gascogne, en l'année 1208 », dans IH, pp. 257-262.

⁹¹ J.-L. Biget, H 36/37, p. 37

sorte de l'intérieur l'exception gasconne : « La politique rigoureuse du roi d'Angleterre envers l'hérésie explique peut-être en partie l'absence de celle-ci dans l'Aquitaine, dont il est le duc [...] et son inexistence en Gascogne, région satellite de sa domination »⁹².

Autrement dit, l'inexistence de l'hérésie en Gascogne est présentée d'abord comme l'effet apparent du discours clérical, qui a choisi de ne pas parler d'hérésie à propos de ce pays, quelle que soit, sur le terrain, la réalité. Plus loin, la même inexistence de l'hérésie en Gascogne est vue comme l'effet possible de la politique du roi d'Angleterre, ce qui implique au minimum que cette inexistence est perçue cette fois comme objectivement réelle, et non plus comme simple effet apparent du discours clérical.

Bref, on a d'abord un postulat ultra-nominaliste ; l'absence d'hérésie est un effet du discours clérical. Mais la réflexion qu'on développe par la suite ne prend sens qu'en niant implicitement ledit postulat : l'absence d'hérésie est peut-être la conséquence de la politique du roi. C'est tout à fait différent. Le postulat et le discours sont donc incompatibles. L'absence d'hérésie en Gascogne ne peut pas être à la fois l'effet apparent du discours clérical (ce qui implique qu'il y a peut-être, objectivement, de l'hérésie en Gascogne, mais nous ne pouvons pas le savoir), et l'effet de la politique du roi (ce qui implique que cette absence est bel et bien réelle et connue de nous, sinon nous n'en chercherions pas les causes).

Le postulat nominaliste est donc totalement inopérant.

On pourrait multiplier les exemples. Il est dit à maintes reprises qu'il n'y a ni doctrine cathare stable et cohérente, ni église cathare organisée et hiérarchisée ; mais dès que l'on veut regarder les choses de près, dès que l'on veut entrer dans le sujet, on est forcément amené à parler - ne serait-ce que par commodité - de la « doctrine » des dissidents⁹³ voire de la « doctrine cathare »⁹⁴, ce qui implique qu'on prête un minimum de stabilité et de cohérence aux croyances professées par ces dissidents. On est tout aussi inévitablement amené à évoquer les croyants et les bonshommes, distinction qui ne peut se faire que si l'on prête un minimum d'organisation à la dissidence religieuse, et si l'on admet qu'outre ses simples fidèles, elle possède une sorte de clergé⁹⁵.

On peut voir encore une preuve flagrante de l'impuissance du discours déconstructionniste à se développer sans contredire ses propres postulats, dans l'usage qui est fait des statistiques. Etablir des statistiques fines, comme Jean-Louis Biget l'a fait par exemple si minutieusement pour Albi, presuppose que l'on fait confiance aux sources qui permettent de les dresser. Or ce sont essentiellement les sources inquisitoriales. Sans elles, il est impossible de savoir si le catharisme est religion populaire ou religion d'une élite. Il est impossible de savoir la part qu'y prennent ou n'y prennent pas les femmes. Il est impossible d'en dresser la cartographie et d'en percevoir l'évolution. Il est impossible de peser quantitativement et qualitativement son importance. Jean-Louis Biget a raison de réclamer l'établissement d'une prosopographie complète de la dissidence⁹⁶, tâche à laquelle il a pour sa part largement contribué. Julien Théry sait bien qu'il s'agit là « d'un long, lent et fastidieux effort pour la collecte d'informations minuscules ». Mais, ajoute-t-il,

⁹² *Ibid.*, p. 70.

⁹³ J.-L. Biget, H 36/37, p. 54, 59.

⁹⁴ J.-L. Biget, *L'Histoire*, n° 182 (déc. 1994), p. 42

⁹⁵ J.-L. Biget, H 36/37, p. 66

⁹⁶ J.-L. Biget, H 36/37, p. 60.

« le résultat en vaut la peine », et il en prend pour témoins, justement, les travaux de Jean-Louis Biget sur Albi, mais aussi ceux de John Hine Mundy sur Toulouse, de Jean-Loup Abbé sur Limoux⁹⁷. Il y en a eu bien d'autres, une trentaine au moins, depuis un quart de siècle, de ces précieuses monographies consacrées à des personnages, à des lignages entiers ou à des villages. Elles sont la chair même de l'histoire de l'hérésie. Mais elles sont toutes nulles et non avenues si l'on pose *a priori* que l'hérésie est un effet du discours clérical : si les régions et les hommes, les villages et les lignages que nous croyons hérétiques ne le sont que parce que les inquisiteurs ont « choisi » de dire qu'ils l'étaient, toute recherche est paralysée et, de toute façon, inutile.

*

Qu'ont gagné les études cathares à la découverte tardive que le post-modernisme pourrait trouver en elles un champ d'application ? Dans quel état les laisse, au bout de quatre ou cinq ans, son fer de lance, le déconstructionnisme ?

Sur le contenu même de l'hérésie, des années de travail et plusieurs centaines de pages ne nous ont strictement rien appris, du fait même que l'hérésie a été vidée de toute substance et déréalisée comme pur artefact du discours clérical. Elle a été réduite à une pluralité de dissidences, vagues et quasi fantomatiques groupuscules d'opposants dont on ne nous dit rien, puisqu'on ne peut rien savoir sur eux - même pas s'ils ont réellement existé. Toutes les manifestations d'hérésie dont paraissent témoigner les sources écrites au long des XI^e et XII^e siècles se dissolvent dans le flou le plus total, dans le même temps qu'on cherche à éclairer les raisons qui ont pu inciter les auteurs desdits écrits à lancer des accusations d'hérésie. Travail qui se fait parfois au prix de longs, de très longs détours. Ainsi du synode d'Arras en 1025, dans lequel Guy Lobrichon préfère voir, plutôt qu'un procès intenté par l'évêque de Cambrai à des hérétiques, - qui sont dits, au demeurant, repentis, absous et rentrés dans le giron de l'Eglise -, un ensemble de manœuvres purement politiques, les « tentatives éperdues d'un prélat d'Empire pour garder la main sur un domaine qui lui échappe de plus en plus manifestement »⁹⁸. On a vu, à propos de la charte de Niquinta, à travers quels méandres et quels rapprochements parfois laborieux et très alambiqués nous entraînait l'hypothèse d'une forgerie de Guillaume Besse aussi bien que celle d'un faux catholique de 1223⁹⁹. Il va sans dire que, dans la logique du déconstructionnisme, l'hérésie ne peut pas avoir été le facteur essentiel de la mise sur pied, par Innocent III, de la croisade albigeoise. Mais ceci est une autre question, dont il faudra débattre en d'autres occasions.

Que l'image de l'hérésie ait été manipulée par l'Eglise - Anne Brenon préfère dire codifiée¹⁰⁰ - on ne saurait en douter. Qu'elle ait été « inventée » par ladite Eglise, parce que celle-ci avait besoin d'un instrument pour asseoir son pouvoir et éliminer ses opposants, n'a de sens que si l'on pèse bien la signification et qu'on précise les

⁹⁷ J. Théry, H 36/37, p. 90 et note 35.

⁹⁸ G. Lobrichon, « Arras 1025, ou le vrai procès d'une fausse accusation », dans IH, p. 84.

⁹⁹ On songe parfois à Polydore Hochart, « honnête agrégé de l'enseignement secondaire français », qui, raconte Marrou, a contesté en 1890 l'authenticité des *Annales de Tacite* ; elles seraient d'après lui des faux dus à la plume d'un célèbre humaniste italien du XV^e siècle, Poggio Bracciolini, qui prétendait en avoir découvert l'unique manuscrit alors connu. Hochart voyait notamment dans le chapitre 58 du troisième livre, où il est question de l'interdiction faite aux flamines de Jupiter de sortir d'Italie, un écho des polémiques du temps sur le séjour des cardinaux loin de Rome... (Cité par H.-I. Marrou, *De la connaissance historique*, p. 135),

¹⁰⁰ HCD, p. 100, et *Le Pays cathare* (J. Berlioz dir. Seuil, 2000), p. 82 et suiv.

limites du mot qu'on emploie. Staline à peut-être inventé le trotskisme, il n'a pas inventé Trotsky.

De toute façon, se pose un problème de méthode et de logique. L'histoire, disons traditionnelle, a décelé un certain nombre d'indices - restons prudents, ne parlons pas de preuves ! - permettant d'identifier un courant d'hérésie dualiste qui, sous des formes assurément diverses, a traversé l'Europe du XI^e au XIII^e siècle, des Balkans à la Rhénanie et à la Flandre ; des indices que cette hérésie a véhiculé un ensemble de croyances qui, au fil du temps, ont eu tendance à se théoriser peu ou prou en doctrine ; des indices, aussi, que cette hérésie s'est plus ou moins, selon les lieux et les époques, organisée en plusieurs structures hiérarchisées entretenant éventuellement entre elles des relations. Toute la recherche consistait donc à appréhender, à préciser le donné auquel renvoiaient ces indices, et à en affiner la connaissance. Or disqualifier lesdits indices n'équivaut nullement pas à apporter la preuve du contraire. « Tout s'est passé comme si » n'a jamais voulu dire que ça s'est réellement passé comme ça. Oui, tout se passe comme si le discours clérical avait inventé l'hérésie. Mais tout se passe aussi comme si l'essor de l'hérésie avait entraîné le durcissement du discours clérical. Dans les deux cas, c'est la synchronie qui sert de preuve... Spectacle inattendu d'une causalité réversible, qui pourrait donner de l'histoire l'image d'une étrange et piètre science qui peut dire tout et son contraire - alors qu'il est fort probable qu'il y eut entre hérésie et orthodoxie une relation de type dialectique, sans doute très complexe, l'évolution de chacune retentissant sur l'évolution de l'autre, le discours de chacune nourrissant peu ou prou celui de l'autre, dans des circonstances et selon des modalités qu'il reste à étudier. Tâche qui nous entraînerait fort loin de la vision réductrice et simplificatrice qui est celle du déconstructionnisme.

Mais ne voyons pas tout en noir... Le déconstructionnisme, peut-être grâce à ses excès mêmes, incite assurément à faire preuve de vigilance dans le maniement des sources. A ce titre, on peut voir en lui un salutaire rappel à l'ordre : il met en garde contre toute lecture superficielle et toute conclusion hâtive, en rappelant avec justesse qu'il faut aussi se demander, devant un document, qui l'a écrit, pour qui, et pourquoi. Mais ce n'est pas une raison pour se distraire complètement de ce que le document dit, encore moins pour conclure qu'il dit le contraire de ce qu'il paraît dire. Il est quand même paradoxal - le mot est faible ! - de voir dans le discours que tient l'Eglise sur l'hérésie la preuve qu'il n'y avait pas d'hérésie... Mais au moins saura-t-on gré au déconstructionnisme d'inciter à modérer, à tempérer, les visions globalisantes qui peuvent parfois avoir tendance à figer artificiellement l'hérésie en un contre-modèle quasi achevé de la culture catholique officielle.

S'il ne nous apprend rien sur le contenu même de l'hérésie, le déconstructionnisme, en revanche, incite l'historien à prendre en compte les stratégies ecclésiastiques. L'Eglise médiévale n'en sort pas grandie - mais, après tout, l'historien n'a pas à porter de jugement de valeur. L'Eglise médiévale a fait de la fausse accusation d'hérésie - dont on sait qu'elle a conduit tant de gens au supplice ou à la prison - l'instrument privilégié de son pouvoir, plus exactement de son maintien au pouvoir. Or, Robert Moore l'a bien montré, tout pouvoir autoritaire ne peut se maintenir qu'en se renforçant, et il ne se renforce qu'en se donnant des adversaires à persécuter. C'est ainsi que l'Eglise persécuta les hérétiques, les juifs, les sodomites, les sorcières. Mais elle ne les a pas tous « inventés ». Les sorcières, sans doute, les sodomites, je ne sais pas, mais évidemment pas les juifs. Quoi qu'il en fût, le discours déconstructionniste nous montre l'Eglise romaine exerçant un véritable terrorisme de la pensée unique qui pourrait justifier, à lui seul, l'opposition

dont le parfait Pierre Authié aimait à faire état dans sa prédication, entre « l'Eglise qui fuit et qui pardonne, et celle qui possède et qui écorche ».

Parlant du discours clérical à partir duquel l'historiographie a construit, abusivement selon lui, l'hérésie, Julien Théry écrit : « Ces textes, en toute rigueur, ne peuvent guère démontrer autre chose que le profond anti-dualisme de leurs auteurs et de l'Eglise »¹⁰¹. Si on le prenait au mot, on pourrait dire que le discours déconstructionniste ne démontre guère autre chose que le refus, par ses auteurs, de penser la simple possibilité de l'hérésie. Le déconstructionnisme véhiculerait-il, en fin de compte, une conception désuète du Moyen Age, qu'on croyait dépassée depuis longtemps : celle de la grande « nuit », sur laquelle régnait un obscurantisme sans fissure, et où la persécution institutionnalisée ne laissait aucune place, aucune chance, à une contestation tant soit peu consciente d'elle-même ? Car c'est bien cela, finalement, l'enjeu du débat. Le déconstructionnisme ne nie pas la dissidence, mais il est à son égard tellement réducteur à tous les niveaux qu'il la maintient à un stade purement embryonnaire, en deçà de toute possibilité d'accéder à la conscience de soi. D'où la négation de tout corpus doctrinal et de toute organisation ecclésiale de l'hérésie, passages obligés de la prise de conscience, par celle-ci, de sa vocation d'Eglise alternative.

*

Henri-Irénée Marrou incitait les historiens à déterminer « l'intervalle utile où peut efficacement s'exercer l'exigence critique. [...] C'est souvent », ajoutait-il, « du travail perdu que de la pousser trop loin ». C'est encore lui que je citerai en guise de conclusion : « l'expérience de l'hypercritique nous met fréquemment en présence de ce que le théologien, dans son domaine, appellera l'obstination de l'incredulité »¹⁰²

*

POST-SCRIPTUM :

Dans le cahier spécial de dix pages que le quotidien *Le Monde* a consacré le 12 octobre 2004 à la disparition de Jacques Derrida, figure en page 3 une interview inédite du philosophe, qui s'ouvre sur une définition de la « déconstruction ». Jacques Derrida dit ceci :

« Il faut entendre ce terme de "déconstruction", non pas au sens de dissoudre ou de détruire, mais d'analyser les structures sédimentées qui forment l'élément discursif - la discursivité philosophique - dans lequel nous pensons. Cela passe par la langue, par la culture occidentale, par l'ensemble de ce qui définit notre appartenance à cette histoire de la philosophie. [...] Si je voulais donner une description économique, elliptique de la déconstruction, je dirais que c'est une pensée de l'origine et des limites de la question "Qu'est-ce que ...?", la question qui domine toute l'histoire de la philosophie. »

On ne saurait mieux affirmer qu'il s'agit d'un concept n'ayant de sens que dans le champ de la philosophie, plus précisément dans le champ de l'étude de la formation de la pensée discursive qui a permis l'apparition et le développement de

¹⁰¹ J- Théry, H 36/37, p. 77.

¹⁰² . H.-I. Marrou, op. cit. pp. 136-137

cette discipline qu'on appelle la philosophie. A l'appliquer à d'autres disciplines, on prend le risque de tomber dans la confusion, du fait qu'on ne saisit nécessairement le sens de ce concept qu'au premier degré (*dé-construire*), ce qui aboutit toujours peu ou prou à *dé-faire*, démonter, détruire. Il est clair que "déconstruire" le discours clérical sur l'hérésie revient purement et simplement à nier qu'il renvoie à l'hérésie comme à une réalité, autrement dit revient à détruire l'hérésie-réalité. Dans cette perspective, il n'y a de réalité que le discours...

Jacques Derrida était d'ailleurs parfaitement conscient des détournements possibles du concept de "déconstruction" au service d'un logocentrisme ou d'un pantextualisme, comme il dit, bref, d'un ultra-nominalisme, qu'il a toujours dénoncés. « Comment se fait-il », dit-il dans la même interview, « qu'on accuse si souvent la déconstruction d'être une pensée pour laquelle il n'y a que du langage, que du verbe, au sens étroit, et pas de réalité ! C'est un contresens incorrigible, apparemment... »