UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
BIBLIOTHÈQUE
DES LETTRES
ET DES SCIENCES HUMAINES

Saintes M
335

*Aspects de la
marginalité au moyen âge*
est le premier volume
publié dans la collection
explorations
des Éditions de l'Aurore

ASPECTS DE LA MARGINALITÉ
AU MOYEN ÂGE

Aspects de la marginalité au Moyen Age

Guy-H. ALLARD, Bernard CHAPUT,
Claude GAGNON, François-M. GAGNON
Jean GOULET, André PARADIS, Bruno ROY,
Raymond St-JACQUES, Claude SUTTO

OUVRAGE PRÉPARÉ SOUS LA DIRECTION DE GUY-H. ALLARD

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
BIBLIOTHÈQUE

Les Éditions de l'Aurore
1651 rue Saint-Denis
Montréal

Directeurs: Victor-Lévy Beaulieu, Léandre Bergeron; administrateur: Guy Saint-Jean; rédaction: Gilbert La Rocque; production: Gilles LaMontagne; secrétariat: Hélène Beaulieu; calibrage et maquette intérieure: Roger Des Roches; maquette de la couverture: Mario Leclerc; composition: André Gadoury; correction: Murièle Villeneuve; montage: Jean-Léo Côté; presse: Claude De Carufel.

DISTRIBUTION

La Maison de Diffusion-Québec
1651 rue Saint-Denis
Montréal
Tél.: 845-2535

pages de garde:

Un bûcher de sorcière

Xylographie du XIIIe siècle

couverture:

Marco Polo, Les Livres du Graunt Caam

Ms. Oxford, Bodleian Libr., Bodley 264 (XVe siècle)

lettrine du dos de couverture:

Un fou devant le roi

Ms. Oxford, Bodleian Libr., Laud. Lat. 114 (XVe siècle)

ISBN 0-88532-038-7

©Institut d'études médiévales, 1975
Dépôt légal — 2e trimestre 1975
Bibliothèque nationale du Québec

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
BIBLIOTHÈQUE

LIMINAIRE

Le présent ouvrage reproduit presque en totalité le contenu des *Actes* du premier colloque de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal qui s'est tenu les 6 et 7 avril 1974. Dans son articulation comme dans son style, il a conservé certains traits caractéristiques du colloque: une articulation souple, une suite d'exposés qui prennent volontiers l'allure de coups de sonde, un style modelé par la communication orale, comme c'est le cas, en particulier, pour les échanges et discussions qui suivent les communications.

Le premier colloque de l'Institut d'études médiévales portant sur des *Aspects de la marginalité au moyen âge* se voulait, d'abord et avant tout, une expérience de communication: communication entre la culture médiévale et la culture contemporaine, car, consciemment ou inconsciemment, nous vivons à même un fond culturel constitué pour une bonne part au cours du moyen âge; communication aussi entre un public cultivé et un milieu universitaire, celui de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal; communication, enfin, entre les francophones qui, à divers niveaux et en divers milieux d'enseignement, s'intéressent d'une manière toute particulière à l'étude du moyen âge. Nous souhaitons que la publication des *Actes* du premier colloque de l'Institut d'études médiévales élargisse encore davantage le réseau de communications qui existe déjà.

Que les Éditions de l'Aurore aient accepté de faire place dans leur collection *Explorations* à un ouvrage comme celui-ci, c'est sans doute un signe des temps.

Jacques MÉNARD

Directeur de

l'Institut d'études médiévales

PREMIÈRE PARTIE

Présentation

GUY-H. ALLARD

LA première démarche qui s'impose, je crois, dans l'étude d'une question, consiste à examiner au départ les difficultés qu'une telle analyse soulève. La suggestion vient de loin et de haut; Aristote en effet nous rappelle que «chercher sans poser d'abord le problème, c'est comme si l'on marchait sans savoir où l'on va, c'est s'exposer soi-même à ne pouvoir reconnaître si, à un moment donné, on a trouvé ou non ce qu'on cherchait»¹. Il ne paraît donc pas inutile de définir un *contexte* aux différentes communications qui vont suivre, et d'esquisser une problématique qui, je l'espère, va nous permettre de bien poser les problèmes et nous amener à les sérier.

1. ARISTOTE,
Métaphysique, B, 1 995a³⁴ -
995b.

J'évoquerai, en commençant, si vous le permettez, un souvenir personnel: il y a quelques années, je dirigeais un séminar sur les marginaux au moyen âge; quelques étudiants m'avaient alors fait part de leur étonnement et de leur surprise d'apprendre qu'il existait des marginaux au moyen âge. Ils ont saisi, par la suite, que le problème n'est pas qu'il y ait eu des groupes marginaux au moyen âge; en effet toute société normalement constituée — et on n'a pas de raisons précises de postuler que la société médiévale fait exception à ce sujet — engendre fatalement des marginaux, puisqu'une collectivité ne peut faire l'unanimité sur tout: le jeu des intérêts, les rapports de force, les conflits avec les différents pouvoirs, entraînent forcément des divergences de vue à partir desquelles s'installe la marginalité. En revanche, plus fondamentale m'apparaît la question des *conditions de possibilité* des marginaux²: comment la dissidence est-elle possible en cette société? Sous quelles

2. C'est ainsi que les
médiévaux se sont eux-
mêmes posé la question.

Comment concilier l'existence des sorcières avec la Providence divine, se demandent les auteurs du **Malleus**; comment est-il possible que des monstres apparaissent au sein d'un univers bon et créé par un Dieu infiniment parfait, se demande Augustin. C'est toujours la manifestation de l'insolite, de l'exception, i.e. de la menace qui soulève aussitôt la question du «comment est-ce possible».

formes ces groupes se sont-ils constitués? Comment ont-ils pu se maintenir ainsi dans la marge? Ce qui fait également problème, d'un point de vue cette fois diachronique, c'est d'arriver à saisir par quels moyens ces hommes-frontière ont réussi à s'inscrire dans une Tradition et par la suite à transmettre un Héritage.

Ce premier déblayage n'est pas aussitôt terminé qu'une foule d'autres questions surgissent dans nos esprits. Dans le but de mieux découper la série des problèmes, et par souci pédagogique et heuristique, je vous propose de les regrouper autour de trois *énoncés* que j'ai voulu les plus simples et les plus ouverts possible.

• *Premier énoncé*: Il entre souvent dans la communication des données historiques du *bruit* et du *brouillage*.

Faire l'histoire du passé, c'est en quelque sorte retracer l'histoire de sa diffusion, de sa transmission, en un mot de sa communication. Or la communication entre le passé et le présent n'est jamais totale ni parfaite; quelquefois même elle se rompt, et il y a alors perte de communication. Le plus souvent, par chance, la communication passe mais rarement à l'état pur, car le bruit, les parasites, la distorsion s'installent sur la chaîne de transmission. C'est ainsi, par exemple, qu'un penseur peut en occulter un autre³, quand ce n'est pas un siècle tout entier qui trouble la propagation d'un autre⁴. Le bruit parfois peut venir de nos *méthodes* elles-mêmes avec lesquelles nous allons à la rencontre du passé; elles peuvent facilement brouiller la ligne de liaison. Les marginaux échappent moins que les autres groupes sociaux à cette loi du bruit dans la communication. Prenons, par exemple, l'histoire de la diffusion de leurs textes; elle pourrait tenir dans ces trois mots: rareté, incertitude, abandon. Par rapport aux textes officiels, ceux de l'*establishment*, les textes des marginaux sont rares. Peut-il en être autrement? Ceux que le pouvoir maintient dans le *silence* de la marge, sauraient-ils avoir la possibilité, la capacité, voire même le goût de parler et de s'exprimer? Était-ce leur intérêt de le faire? Quand on est traqué par le pouvoir, qu'on est réduit à parler dans le *secret* et à écrire des textes qui circulent sous le manteau, la diffusion des œuvres est fonction alors des bons soins d'un adepte ou de la complaisance d'un éditeur. Par ailleurs, il y a des textes qu'on ne recopie pas et qu'on n'étudie guère parce que le cœur n'y est pas et le besoin ne s'en fait pas sentir. A cette première difficulté de la rareté des textes s'en ajoute une deuxième: ces textes sont incertains. Incertitude de la forme d'abord: les éditions sont souvent dans un état

3. C'est le cas de Descartes vis-à-vis ces penseurs du moyen âge. Voir M. SERRES, **Hermès ou la communication**, Paris, éd. Minuit, 1968, p. 29, note 2. Nous devons beaucoup à ce beau livre.

4. Par exemple «le siècle des lumières» vis-à-vis le moyen âge; voir M. DE GANDILLAC, **Encyclopédies pré-médiévales et médiévales**, dans **La Pensée encyclopédique au moyen âge**, Neuchâtel, À la Baconnière, 1966, pp. 1-42. Le même sort d'ailleurs attendait la Renaissance dans l'histoire de l'historiographie; voir la belle étude de W.K. FERGUSON, **La Renaissance dans la pensée historique**, Paris, Payot, 1950.

5. Parfois même elles n'existent pas. Quoi qu'il en soit, on peut se demander — c'est un problème théorique d'une extrême importance — si la question du **texte critique** a un sens. Est-il légitime, en effet, de s'interroger sur l'identité de l'auteur et sur ses propres **dires**, quand les règles du jeu social et de l'interdit imposent à notre alchimiste l'anonymat et qu'en même temps l'idéologie alchimiste fait grand cas du «secret»? Si l'on considère le texte alchimique comme un manuel d'initiation et comme un livre liturgique, la question de l'édition critique est une mauvaise question, à tout le moins une question secondaire. Dans la tradition «hermétique», le maître n'est qu'un intermédiaire effacé dans la chaîne de transmission et ne prétend en rien au statut d'«auteur» et d'«écrivain».

6. La dissimulation est un obstacle épistémologique prévu dans le **Malleus maleficarum**; voir R. MANDROU, **Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle**, Paris, Plon, 1968, pp. 104-105. D'autre part, le langage ésotérique est une exigence du discours alchimique, voir W. GANZENMÜLLER, **L'alchimie au moyen âge**, Paris, Aubier, 1958, ch. VI.

7. Il faut certes louer les efforts des Berthelot, Holmyard, Festugière, Hansen, Sarton, Thorndike, pour ne nommer que ceux-là; mais ce qui reste à faire est sans commune mesure avec ce qui a été accompli en ces domaines.

8. Les choses se compliquent davantage quand l'objet **analysé** relève lui-même de plusieurs disciplines, comme c'est le cas des **monstres**, par exemple, dont s'occupent les sciences juridique, théologique, géographique, médicale, sociologique, psychanalytique, poétique, philosophique; voir le bel article de G. CANGUILHEM, **La monstruosité et les monstres**, dans **Diogène**, 40 (1962), pp. 27-42.

9. Voir J. LE GOFF, **La Civilisation de l'Occident médiéval**, Paris, Arthaud, 1964, pp. 387-389.

10. Les exclus sont non

lamentable' et les auteurs sont généralement anonymes, faux. Leur contenu est également incertain. Quand une sorcière est soumise à la question, ou qu'un alchimiste révèle les secrets de son Art à un disciple, il faut bien comprendre que leur discours se situe la plupart du temps dans le lieu de la «dissimulation» et de la «feinte»⁶. D'autre part, comment se fier aveuglément aux textes *officiels* quand ils nous parlent des fous, des mendiants, des sorcières, etc.? Rares, incertains, ces textes sont également abandonnés, comme laissés en friche tout aussi bien par leurs contemporains que par les générations subséquentes. Si bien qu'aujourd'hui nous sommes pour ainsi dire à pied d'oeuvre⁷; beaucoup de choses restent à faire parce que nos résistances, nos préjugés collectifs et culturels, perpétuent envers ces textes les mêmes mécanismes de défense et de censure dont a fait preuve le savoir occidental depuis fort longtemps.

Dans la communication que l'historien essaie d'établir entre lui et le passé, le bruit et les parasites peuvent également venir de lui. Nous avons en effet d'énormes problèmes méthodologiques et lexicographiques à élucider si nous voulons bien *entendre* les textes des marginaux, qui ont héroïquement bravé l'obstacle du temps. Il nous faut d'abord mettre de l'ordre dans les mots eux-mêmes et bien définir ce qu'est un exclu, un reclus, un marginal, un rejeté, un pourchassé, un malade, un déviant, un excommunié, un anormal, un défavorisé, un délinquant. Décider du mot, c'est un peu décider de la méthode d'analyse: en effet le couple normal/pathologique ne circonscrit pas le même champ sémantique ni n'appartient au même type de savoir que le couple fidèle/excommunié, par exemple⁸. Décider du mot, c'est en outre établir la frontière entre l'exclu, le marginal, le dévalué. Dans la société médiévale, les dévalués sont généralement bien identifiés: ce sont les bouchers, les boulangers, les pauvres, les enfants, les vieillards, les femmes⁹; à l'opposé, nous avons les exclus¹⁰: les voleurs et les bandits de grand chemin (*latrones*), les errants (*vagi*), les étrangers (*non cives*: les barbares, les juifs, les sauvages, les mongols, les musulmans), les fous, les prostituées, les sorcières, les usuriers, les alchimistes (les faux-monnayeurs), les hérétiques¹¹. Où situer alors le marginal dans ce décor? Comment le définir? Pourrait-on admettre qu'il représente socialement plus de danger que le simple dévalué, quoiqu'il se situe en deçà de l'exclusion? Le marginal serait-il alors un cas frontière symbolisant le seuil du tolérable dans la société? Peut-être est-il le dévalué qui devient de plus en plus une menace et qu'on tarde à exclure,

L'analyse de la marginalité: analyse

seulement ceux qu'on tient à l'**extérieur**, aux frontières de la société, mais aussi ceux qui sont mis au ban de la société, de l'intérieur, i.e. les «reclus».

11. Voir J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 386 ss.

12. Voir Thomas d'AQUIN, *Sum. Theol.*, Ia-IIae, q. 105, a. 3; on consultera avec profit les travaux de la **Société Jean Bodin** sur l'étranger. Le même processus qui va de l'exclusion à l'intégration se vérifie dans le cas des alchimistes. Le pouvoir civil et ecclésiastique a su jouer de stratégie en faisant appel aux bons services de certains alchimistes. Voir W. GANZENMÜLLER, *op. cit.*, p. 86 ss.

13. Voir J. LE GOFF, **Les intellectuels au moyen âge**, Paris, Le Seuil, 1969, pp. 30 ss.

ou en revanche celui qui est passé de la mise au ban à la mise en marge parce que la société a réussi à intégrer et à neutraliser cet exclu d'hier? Nous avons une illustration de cette mouvance de la frontière entre l'exclu et le marginal dans le cas des *non cives* qui s'intègrent peu à peu comme *peregrini* (étrangers de passage) pour obtenir enfin la reconnaissance des *advenae* (étrangers domiciliés)¹². Le cas des poètes «goliards» est significatif à cet égard; ils ont toutes les caractéristiques de l'exclu: ce sont des errants, vagabonds intellectuels qui critiquent la société et que des conciles et synodes condamnent. Et pourtant dans la mesure où ils se cherchent un mécène généreux qui protégerait leur liberté de parole et d'action, dans la mesure où ils rêvent d'échapper seulement aux structures établies sans viser pour autant à les renverser, les goliards représentent alors des individus qu'on peut intégrer, tout en les reléguant dans la marge sociale¹³.

- *Deuxième énoncé*: Chaque société produit ses propres marginaux.

Je viens donc d'isoler une première série de problèmes relatifs à ce qu'on a appelé «le bruit culturel». Le second énoncé entend circonscrire un autre domaine d'interrogation et centrer la problématique autour de la question fondamentale: [à/dans quelles conditions sont apparus les groupes marginaux au moyen âge?] Pour répondre à cette question, il faut regarder le fonctionnement de la majorité: comment comprendre en effet l'anormal sans se référer à la norme, la marge, sans le texte? On a souvent dit — et à bon droit — que le phénomène contemporain des «hippies» est un produit nord-américain, marquant le rejet d'une société d'abondance et de consommation, démesurément agressive et superhygiénique. On voit mal comment la société biafraise ou éthiopienne ait pu donner naissance à un tel mouvement! Être en marge d'une société, c'est à tout le moins prendre distance par rapport à sa hiérarchie des valeurs, à l'ordre et au modèle selon lesquels elle aménage sa façon de vivre. Nous sommes donc ramenés à l'étude de la société et des incidences que ses structures sociales, ses institutions, son idéologie ont pu avoir sur l'apparition des marginaux. Pourquoi les chrétiens du moyen âge ont-ils soupçonné l'oniromancie? Sans doute parce que d'abord le rêve n'est rien d'autre à leurs yeux qu'un jeu littéraire ou une zone trouble de la somnolence et du sommeil? Mais aussi parce que l'oniromancien représente à leurs yeux ce personnage exotique (arabe, byzantin) qui s'adonne à la divination. Mais il y a plus: en louant ses services soit aux

ps à la consommation

marchands latins, soit aux princes très chrétiens, l'oniro-mancien ne concurrençait-il pas les sages conseillers du pouvoir, i.e. les membres du clergé? L'attitude des médiévaux devant les monstres et les sauvages n'est-elle pas conditionnée par leur représentation géographique, réelle ou imaginaire, du monde, et par leur incapacité à penser le *lointain* et l'*autre* dans des termes qui ne soient pas ceux du *familier* et du *même*? Pourquoi les sorcières du *Malleus* appartiennent-elles à la partie allemande du bas moyen âge? Il n'y a pas là de hasard, pas plus d'ailleurs qu'il n'y en a entre la prolifération des alchimistes au bas moyen âge, et la montée de l'urbanisation où s'amorce la lutte pour le pouvoir économique.

Mais par-delà les variables spatio-temporelles et socio-culturelles de chacun de ces phénomènes, pouvons-nous éviter d'explorer en profondeur, de faire pour ainsi dire l'archéologie de la *norme* et du *modèle* de cette société? Qu'est-ce qui est normal, conforme, droit, ordonné pour cette société? Prenons pour acquis que la norme correspond à ce qu'une idéologie dominante, propagée par la classe dominante, impose à une majorité d'individus. Or s'imposer à quelqu'un, c'est avoir *raison* sur/contre lui. C'est ainsi que celui qui définit la normalité est également le dépositaire et le symbole de la *rationalité*, tout comme il est le garant de la *recta ratio*. Au moyen âge, on le sait, l'*auctoritas* a toujours *raison*, mieux elle cautionne la raison, elle se comporte même comme une *raison supérieure*: dans le domaine politique (*ratio imperii*, *ratio civitatis*), économique (*ratio negotii*), religieux (*ratio ecclesiae*) et théologique (*ratio fidei*). Voilà donc que notre interrogation sur la *norme* de la société médiévale nous conduit à une description de son type spécifique de *raison*. Quel est alors le *modèle rationnel* qui a servi à l'ordonnance des choses et des personnes en cette société et par rapport à quoi les marginaux ont pris leur distance? Qu'est-ce qui est selon la raison, et par conséquent normal, naturel, droit, ordonné? En d'autres mots, quel est le type d'homme normal pour cette société chrétienne? Schématiquement on pourrait répondre qu'est conforme à la *raison* l'homme adulte, raisonnable et conscient, libre et lettré, de sexe masculin, de race blanche, religieux¹⁴. L'enfance et la vieillesse, les phénomènes irrationnels de non-conscience, le non-lettré, la femme, le noir et le jaune, l'insensé (*insipiens*) sombrent dans la «région de la dissemblance» pour reprendre une expression augustinienne; et dame Philosophie qu'a contemplée Boèce n'a pas daigné jeter son regard sur ces êtres inférieurs et démunis de raison. Tel est,

14. Ce qui n'est pas selon *cette* raison, cesse d'être humain; voir ce texte significatif de Thomas d'AQUIN «sicut homini non potest convenire irrationalitas vel insensibilitas nisi homo esse desistat», C. Gentiles, I, 39. Nous avons là une vision «métonymique» de l'homme.

en gros, le système de valeurs de la majorité, au moyen âge; et il faut situer les marginaux dans ce *contexte* si on veut y comprendre quelque chose.

On pourrait en outre se demander quelle marge de liberté et de dissidence était possible au sein de cette société? Est-il légitime de parler de *contre-culture* ou d'*anti-culture* à propos de nos marginaux? Représentent-ils, d'abord, d'un point de vue démographique, des groupes suffisamment imposants? Sont-ils et peuvent-ils être d'autre part des groupes de pression? Quel rôle efficace peuvent-ils jouer dans une société où chaque être a sa place «ontologique» au sein de la hiérarchie¹⁵, où la transgression et la rébellion ne sont pas plus possibles qu'elles ne le sont dans l'univers des corps célestes¹⁶? Comment la dissidence elle-même a-t-elle été possible pour tous ceux-là dont la personnalité a été nourrie, depuis les bancs de l'école, aux douze degrés d'humilité de saint Benoît (ce dont témoigne encore au XIII^e Thomas d'Aquin)¹⁷, grâce auxquels on apprend aux élites de demain à garder l'humilité du cœur et du corps, à parler peu et sans éclats de voix, à ne pas avoir le rire facile et prompt, à éviter toute marque d'originalité, à se diminuer aux yeux des autres, à pratiquer la patience et l'obéissance, à ne pas se délecter à faire ce qui plaît, et j'en passe? A cause de ce contexte général, il serait imprudent de parler de contre-culture, encore plus de «lutte de classes»¹⁸.

• *Troisième énoncé*: Les marginaux sont des indicateurs privilégiés de la *dynamique* socio-culturelle.

S'il est nécessaire de connaître les articulations majeures d'une société pour en comprendre les marginaux, corrélativement l'étude des marginaux permet de mettre en relief certaines dimensions ignorées ou négligées de cette même société. Est-il légitime alors de postuler que les marginaux sont un miroir qui nous renvoie l'image de ce qu'on appelle aujourd'hui «l'inconscient collectif»? On serait tenté de le penser quand on voit le soin que prennent les auteurs du *Malleus* à démontrer qu'il y a beaucoup plus de sorcières que de sorciers, quand on lit, dans un récit de voyage en Orient, «qu'au-delà des Ghotaiens, il y avait un pays où les femmes sont raisonnables à la manière des hommes et les hommes, sans raison et semblables à des chiens grands et couverts de poils...»¹⁹. Tout a l'air de se passer comme si la marginalité au moyen âge servait de prétexte à une rêverie fantaisiste (*phantasia*) inventant un «monde renversé»²⁰ et imaginant un espace antithétique. Cette fantaisie est sans doute bienfaisante: elle assure des

15. Cela est bien illustré par E.R. CURTIUS, *La littérature européenne et le moyen âge latin*, Paris, P.U.F., 1956, p. 117 ss.

16. C'est l'opinion exprimée par Thomas d'AQUIN, *Sum. Theol.*, IIa-IIae, q. 79, a. 2, ad c; l'acte de rébellion est mauvais, *op. cit.*, IIa-IIae, q. 161, a. 6.

17. Thomas d'AQUIN témoigne encore de cette tradition, voir *Sum. Theol.* q. 162, a. 4, ad 4.

18. C'est toujours une entreprise périlleuse, en méthodologie historique, de projeter sur le passé des organisations conceptuelles qui ne peuvent y trouver un terrain d'application valide. En effet au moyen âge, il n'y a pas — *in sensu stricto* — de *classes* sociales; les groupes sociaux (*ordines, status*), s'ils engagent le combat, luttent pour leur liberté individuelle ou collective (corporations) mais non pour prendre le pouvoir. La lutte pour le pouvoir au moyen âge se joue entre les deux grands: le Pape et le Prince; d'autre part les groupes défavorisés ou exclus n'ont pas conscience de leur exploitation et aliénation comme telles. Ils veulent tout au plus améliorer leur sort et devenir les nouveaux bénéficiaires de l'ordre social plutôt que de le renverser» (LE GOFF). En ce sens la grille marxiste s'applique mal et risque d'embrouiller les choses plutôt que de les clarifier.

19. J.P. ROUX, *Les explorateurs au moyen âge*, Paris, Le Seuil, 1961, p. 155.

20. Voir E.R. CURTIUS, *op. cit.* p. 117 ss.

21. J. LE GOFF insiste trop, à mon sens, sur cet aspect statique de la société médiévale. Encore que cela soit! Mais il me semble que ces tabous et ces interdits se trouvent mis à distance en quelque sorte par l'avènement des groupes marginaux; s'inaugure ainsi une certaine dynamique socio-culturelle dont la résultante marquera une mouvance dans la problématique.

22. R. MANDROU parle de «mutation dans les formes d'exclusion», *op. cit.*, pp. 14, 15; 554 ss.

23. Voir R. DE ROOVER, *La pensée économique des scolastiques*, Conf. Albert-le-Grand, 1970, Montréal-Vrin, 1971; C. BEC, *Les marchands écrivains*, Paris, Mouton, 1967. Sur la législation canonique contre l'usure, voir J. GILCHRIST, *The Church and Economic Activity in the Middle Ages*, London, Macmillan, 1969, pp. 165, 173, 182, 189, 194-95, 206, 215.

24. Thomas d'AQUIN fait le parallèle entre la magie, la sorcellerie et les alchimistes faux-monnayeurs; *Sum. Theol.*, IIa-IIae, q. 11, a. 3. Ce texte est repris à la fin du *Malleus maleficarum*.

25. Voir l'étude que j'ai faite de ce problème;

éclaircies au milieu de la grisaille quotidienne; mais elle est également schizophrénique, sans impact réel sur la société qu'on postule toujours immuable.

Mais les marginaux ne font pas que révéler les craintes, les tabous, les interdits d'une société²¹. Ils ont à mon sens, un rôle plus actif: ils sont des indicateurs de la dynamique socio-culturelle. Je parle d'indicateurs comme on dit «indicateur de vitesse» ou «indicateur de pression». Ils indiquent des états de tension internes à la société, une mouvance de la problématique, un processus de mutation qui s'amorce. Je prendrai deux exemples: celui des sorcières et des alchimistes. Le *Malleus* s'entête à démontrer que la sorcellerie est une hérésie. Pourquoi? En même temps, il supplie le pouvoir civil et judiciaire de prendre en main ces causes de sorcellerie. Pour quelles raisons? Est-ce là l'indice que la société — loin de les exclure — commencerait à tolérer les sorcières et à les accepter comme marginales²²? Si tel est le cas, la baisse de l'ostracisme signifierait-elle la montée d'une certaine laïcisation de la culture? Si on ne les perçoit plus comme hérétiques, faut-il conclure que l'univers religieux donne des signes d'effrètement? Si les juges civils se désintéressent de ces causes, est-ce dû à un certain affranchissement du juridique vis-à-vis de la foi et de la théologie? Assistons-nous à un début de séparation des pouvoirs?

Le cas des alchimistes fournit, lui aussi, des indications précieuses sur la dynamique socio-culturelle du moyen âge. On décelle à travers eux, les tensions économiques entre les nobles et les bourgeois pour la conquête du pouvoir monétaire, entre les juifs et les latins aux prises avec les grandes théologies et les nombreux textes de loi anti-usure²³. Les alchimistes indiquent aussi qu'il y a des mutations sérieuses dans les formes du savoir et demeurent le terrain privilégié pour observer la lutte de «l'oratoire» contre le «laboratoire». En marge de l'enseignement officiel, ils pratiquent ce qu'on pourrait appeler une mystique appliquée, mieux une philosophie appliquée: l'*ars magna* fait concurrence à la *summa*, l'opérateur à la théorie, la fabrication à la contemplation. En travaillant sur l'élixir, l'homoncule, «l'oeuvre au noir», les alchimistes bousculent l'antique croyance que le monde est à contempler non pas à transformer, et du même coup, ils désensorcellent la nature. L'opposition évidemment ne se fait pas attendre: on les accuse de magie, de falsification, voire même de sorcellerie²⁴. Il demeure que les alchimistes par l'influence qu'ils ont eue sur certains milieux officiels²⁵, ne sont pas tout à fait étrangers à l'accueil de plus en plus

Quelques réactions de trois penseurs du XIII^e siècle vis-à-vis de l'alchimie, dans *Cahiers d'Études médiévales*, no 2 (automne 1974).

favorable qu'on réservera aux *scientiae mediae* et aux *artes mechanicae*.

A travers le jeu de l'action et de la réaction, de la pression et de la défense, un certain déphasage s'est donc installé au cœur de la dynamique socio-culturelle: la divergence grandit entre les groupes sociaux, le doute ronge les certitudes séculaires, et imperceptiblement on en vient à s'identifier à l'agresseur. C'est à ce moment qu'émerge la *contradiction*: par exemple, ceux qui se sont le plus opposés à l'usure, ont été pris eux-mêmes à la pratiquer, et l'humanisme de la soumission qu'on enseignait dans les écoles, n'a pas empêché l'affranchissement des bourgeois, pas plus d'ailleurs que l'anti-féminisme n'a pu faire obstacle au pouvoir et à l'influence qu'ont connus certaines femmes au moyen âge. La société médiévale n'a rien à envier aux autres au chapitre de la *contradiction*. Elle a eu les siennes, bien à elle. C'est assez pour nous la rendre déjà sympathique.

Je termine ici cette esquisse. Je suis, le premier, conscient de son imperfection. Mais si elle a pu au moins vous sensibiliser aux problèmes, vous stimuler à la réflexion, vous introduire aux autres communications, vous inciter à la discussion, elle a atteint le but que je lui avais fixé.

Les mendiants
dans l'épopée anglaise
au XIV^e siècle

RAYMOND ST-JACQUES

COMMENT le moyen âge perçoit-il la mendicité et le mendiant? La mendicité est-elle justifiable? Comment la société doit-elle réagir devant le sort du mendiant? Le mendiant fait-il partie de la société médiévale ou en est-il rejeté? L'oeuvre de William Langland, auteur anglais du quatorzième siècle, nous permet de saisir l'attitude du moyen âge par rapport à ces questions. Dans l'épopée de Langland *The Vision of Will Concerning Piers the Plowman*, un des personnages, Will, a des visions qui portent sur les tentatives d'une vaste réforme sociale et religieuse du monde. Lorsque ces tentatives se soldent par des échecs, Will comprend que la véritable réforme est intérieure et personnelle. Il entreprend alors un pèlerinage vers le salut et la perfection, durant lequel il sera témoin de bien d'autres visions.

Dans ces visions, Langland dépeint très fidèlement la société du quatorzième siècle¹, société où l'on rencontre très souvent la figure du mendiant. Lorsque les personnages de Langland se penchent sur les problèmes des mendiants, ils reflètent fidèlement les attitudes du moyen âge. Ces attitudes sont basées sur les sources traditionnelles de la sagesse médiévale, l'Écriture sainte et l'enseignement des Pères et des docteurs de l'Église.

Langland aborde en premier lieu la question de la justification de la mendicité. Il reconnaît que l'Écriture sainte l'interdit:

The boke banneth beggarie. and blameth hem in
this manere. *Iunior fui, etenim senui; et non vidi*

1. D. CHADWICK voit dans le poème un commentaire social du quatorzième siècle. Voir son **Social Life in the Days of Piers Plowman** (Cambridge University Press, 1922). Voir aussi le chapitre 4, «History, Social Theory and Apocalyptic in Piers Plowman» dans **Piers Plowman as a Fourteenth Century Apocalypse** de Morton BLOOMFIELD (Rutgers University Press, 1961).

2. (L'Écriture interdit la mendicité et condamne les mendiants ainsi: J'ai été jeune, et j'ai vieilli, et je n'ai point vu le juste abandonné, ni sa race mendiant du pain.) Les citations de l'oeuvre de Langland sont prises de W.W. SKEAT, *The Vision of William Concerning Piers the Plowman* (Oxford University Press, 1886, vol. I). Cette citation est de la version dite B, livre VII, verset 88 (B, VII, 88). La citation latine de Langland est du Psaume 36, verset 25. Les traductions françaises sont les miennes.

3. (Les mendiants n'étaient pas inclus dans ce document à moins qu'ils n'aient des raisons valables pour mendier.) Je ne touche pas ici à la question de la mendicité religieuse. Langland admet qu'il est admirable de devenir mendiant pour l'amour de Dieu (B XIV, 261-263). Néanmoins, d'après Langland les ordres mendiants ne respectent plus ni l'esprit ni la lettre de leurs règles quant à la pauvreté et par là sont la source des grandes difficultés qu'éprouve l'Eglise du quatorzième siècle. Voir à ce sujet BLOOMFIELD,

Fourteenth Century Apocalypse, cité à la note 1.

4. (Alors les mendiants, qui ont vécu toute leur vie dans la souffrance et la nécessité, peuvent, comme les bêtes [après un hiver cruel] s'attendre à un soulagement. A moins que Dieu ne leur envoie encore quelque bonheur sur cette terre ou ailleurs, la Nature n'accepterait jamais [cet état de chose].) Voir aussi sa description émouvante des souffrances des vrais mendiants et sa prière à Dieu de leur accorder un peu de joie sur terre et le paradis après leur mort (B XIV, 157-168).

*iustum derelictum, nec semen eius querens panem*².

B VII, 88.

Cependant lorsque Pierre le Laboureur, un des principaux artisans de la réforme sociale dans le poème, reçoit une indulgence promettant le salut à tous ceux qui font le bien, seuls les faux mendiants ne peuvent en bénéficier:

Beggeres ne bidderes. ne beth nou3te in the bulle
But if the suggestioun be soth. that shapeth hem
to begge³.

B VII, 66-67.

Langland manifeste de la sympathie à l'égard des vrais mendiants lorsqu'il fait dire à son personnage Patience que la justice naturelle exige que Dieu leur accorde le bonheur un jour:

Thanne may beggeres, as bestes. after bote waiten
That al her lyf han lyued. in langour and in
defaute.
But god sent hem some tyme. some manere Ioye,
Other here or elles where. kynde wolde et nevere⁴.

B XIV, 116-119.

Langland clarifie davantage sa pensée en ce qui concerne les vrais mendiants lorsqu'il les compare aux faux mendiants:

For thei lyue in no loue. ne no lawe thei holden;
Thei wedde non womon. that thei with delen,
Bringeth forth bastardes. beggers of kynde.
Other the bak other som bon. thei breken of here
children,
And gooth afayingt with here fauntes. for euere-
more after.
Ther arn mo misshapen. a-mong suche beggers,
Than of meny other men. that on this molde
walken
Tho that lyuen thus hure lyf. leyue 3e non othere,
Thei han no part of pardon. of preyers, ne of
penaunces.
Ac olde men and hore. that helpes beeth and
nedy,
And wommen with childe. that worche ne mo-
wen,
Blynde men and bedreden. and broken in here
membres,
And alle poure pacientes. a-payd of godes sonde,
As mesels and mendinauntes. men yfalle in
mischef

As prisons and pilgrimes. paraunter men yrobbed,
 Other by-lowe thorwe luthere men. and lost here
 catel after,
 Other thorgh fure other thorwe flood. falle to
 pouerte,
 That taken these meschiefes meekliche. and
 myldliche at herte'.

C X, 166-183.

Si Langland reconnaît sans trop de difficulté que la mendicité se justifie en certaines circonstances et que les vrais mendiants sont des gens sympathiques, il éprouve plus de difficulté à définir les devoirs de la société envers ces gens, l'opinion médiévale à ce sujet étant divisée. D'une part Langland connaît l'attitude de la sagesse antique, souvent reprise par des autorités médiévales:

Catoun Kenneth men thus. and the clerke of the
 stories,
Cui des, videto. is Catounes techynge,
 And in the stories he techeth. to bestowe thyn
 almes;
*Sit elemosina tua in manu tua, donec studes cui
 des*⁶.

B VII, 73-75.

D'autre part, Langland voit chez les autorités telles que Grégoire le Grand une objection chrétienne à toute restriction dans la pratique de l'aumône:

Ac Gregori was a gode man. and bad vs gyuen alle
 That asketh, for his loue. that vs alle leneth:
*Non eligas cui miserearis, ne forte pretereas illum
 qui meretur
 accipere. Quia incertum est pro quo Deo magis
 placeas*⁷.

B VII, 76-77.

Si ce dilemme existe sur le plan des idées, il existe aussi dans le concret. Au début du poème de Langland, le lecteur rencontre Pierre le Laboureur occupé à réformer la société de son temps et à assigner à chacun une tâche spécifique. Devant les mendiants, cependant, Pierre s'arrête, et bien qu'il soit partisan d'une solution pleinement chrétienne, il se sent obligé de demander conseil quant au rôle de la société vis-à-vis de ce groupe de miséreux:

«Of beggeres and of bidderes. what best be to
 done?
 For I wote wel, be thow went. thei will worche ful
 ille;»

5. ([Ces faux mendiants] vivent sans amour et sans loi. Ils n'épousent pas les femmes devenues enceintes d'eux et produisent ainsi des bâtards mendiants par leur nature même. Ils brisent le dos ou les os de leurs enfants et vont ensuite quêter avec eux. Il y a plus de déformés parmi eux que parmi tout autre groupe d'hommes. Ils ne connaissent pas d'autre vie et il n'y a pour eux ni pardon, ni prière, ni pénitence. Mais [les vrais mendiants] sont les vieillards nécessiteux, tout gris et sans aide, les femmes enceintes incapables de travailler, les aveugles, les alités, les infirmes aux os brisés et tous les pauvres qui souffrent patiemment les épreuves que Dieu leur envoie. Il y a aussi les lépreux, les mendiants, les gens ruinés financièrement tels que les prisonniers et les pèlerins dépouillés par des voleurs. Il y a aussi ceux qui, calomniés par des traîtres, ont tout perdu et ceux que le feu ou l'inondation a réduits à la pauvreté. Tous acceptent ces maux avec humilité et douceur de cœur.) Langland revient très souvent sur les traits qui caractérisent le faux mendiant; voir par exemple B, Prologue, 4-44, VII, 66-75, IX, 192-198. Selon Thomas WRIGHT, les chemins anglais au moyen âge étaient infestés de brigands déguisés en mendiants, **Homes of Other Days** (London: Trubner and Co., 1871) p. 338-339. Paul LACROIX donne une description fascinante de la fraternité des mendiants-brigands en France, leurs droits et privilèges, leur roi et sa cour, **Manners, Customs and Dress During the Middle Ages and During the Renaissance Period** (London: Bickers and Son, 1874), pp. 456-480. Dans le **Roman de la Rose**, Jean DE MEUN s'inspirant, nous dit-il, de Guillaume de Saint-Amour de la Sorbonne (fl. c. 1250), dresse une liste des vrais mendiants: Vez ci les cas

especiaus: / Se li on est si bestiaus / Qu'il n'ait de nul mestier science, / Ne n'en desierre l'ignorance, / A mendiance se peut traire / Jusqu'il sache aucun mestier faire / Don il puisse senz truandie / Leiaument gaaignier sa vie; / Ou s'il labourer ne peüst, / Pour maladie qu'il eüst, / Ou pour vieillesce, ou pour enfance, / Tourner se peut a mendiance; / Ou s'il a trop par aventure / D'acoustumee nourreture / Vescu delicieusement, / Les bones genz comunement / En doivent lors avoir pitié / E souffrir le par amitié / Mendier e son pain querir, / Non pas laisser de fain perir; / Ou s'il a d'ouvrer la science / E le vouler e la poissance, / Prez de labourer bonement, / Mais ne trouve pas prestement / Qui labourer faire li vueille / Pour riens que faire puisse ou sueille, / Bien peut lors en mendicité / Pourchacier sa necessité; / Ou s'il a son labour gaaigne, / Mais il ne peut de sa gaaigne / Soufisaument vivre seur terre, / Bien se peut lors metre a pain querre, / E d'uis en uis par tout tracier / Pour le remenant pourchacier; / Ou, s'il veaut, pour la fei defendre, / Quelque chevalerie entreprendre. / Seit d'armes, ou de letreüre, / Ou d'autre couvenable cure, / Se povreté le va grevant, / Bien peut, si con j'ai dit devant, / Mendier tant qu'il puisse ouvrer / Pour ses estouvers recouvrer. / Mais qu'il euvre des mains iteus: / Non pas des mains esperiteus, / Mais des mains dou cors proprement, / Senz metre i double entendement. / (11437-11483), Ernest LANGLOIS, éd. (SATF, 1914-1924).

6. (Caton et le Maître des histoires enseignant ce qui suit: «Connais bien celui à qui tu donnes» dit Caton. Dans les histoires [Pierre] dit de l'aumône: «Garde ton aumône dans ta main jusqu'à ce que tu connaisses bien celui à qui tu donnes.» **Cui des, videto** est la vingt-troisième des **Breves sententiae** qui accompagnent les **Distiques** de CATON. On retrouve cette citation chez Pierre LE

CHANTRE, **Verbum abbreviatum**, cap. XLVII, PL 205, col. 150. Je n'ai pas retrouvé dans l'**Historia scolastica** les paroles que Langland attribue à Pierre le Mangeur. Selon Thomas D'AQUIN, il faut d'abord secourir les plus nécessiteux, **Summa theologiae**, II-II, q. 31, a. 2 et q. 32, a. 5.

7. (Mais Grégoire qui était un saint homme nous enseigna à donner à tous ceux qui demandent, pour l'amour de Celui qui nous donna toute chose. «Ne choisis pas celui à qui tu fais miséricorde et n'oublie pas par hasard celui qui mérite de recevoir. Car tu ne sais pas lequel de tes dons plaira le plus à Dieu.») SKEAT (voir note 2), dans sa note explicative sur ce passage, donne JÉRÔME comme source, plutôt que Grégoire. «Ne eligias cui bene facias... Incertum est enim quod opus magis placeat Deo» *Commentarius in Ecclesiasticum*, cap XI, 6. PL 23, col. 1103.

8. («Que faut-il faire des mendiants? Car je sais bien que lorsque toi, tu nous quitteras ils travailleront bien mal. ... [Mais ils sont mes frères par le sang], dit Pierre car «Dieu nous a rachetés tous. La Vérité m'a déjà enseigné à les aimer tous et chacun.»)

9. (Qu'on soutienne le courage des gros et grands mendiants qui peuvent gagner leur pain avec du «pain» de chien, du «pain» de cheval et des fèves pour ne pas les engraisser. Et s'ils se plaignent, réponds-leur d'aller travailler et dis-leur qu'ils auront une meilleure diète lorsqu'ils l'auront méritée.)

10. Voir l'excellente discussion de l'évolution de la pensée de Langland sur ce problème par E. Talbot DONALDON dans **Piers Plowman: The C Text and Its Poet** (Yale University Press, 1949), pp. 130-134. Voir aussi Nevill COGHILL, **Langland, the Naket, the Nau3ty and the Dole**, RES VIII (1932), 303-309 et Mabel DAY Piers **Plowman and Poor Relief**, RES VIII (1932), 445-446. Pour d'autres textes des Pères et des canonistes du moyen âge sur la discrimination dans la

pratique de l'aumône, voir Brian TIERNEY, **Medieval Poor Law** (University of California Press, 1959), pp. 54-62, 118.

11. A VIII, 71. (Car il est faux comme Satan et fraude le nécessiteux.) Voir B VII, 69-72 et C X, 64-65. H.T. RILEY donne le texte d'une proclamation de 1359 de Londres contre les faux mendiants qui gaspillent les aumônes normalement destinées aux véritables pauvres, tels que les lépreux, aveugles, infirmes, vieillards et malades, **Memorials of London and London Life in the XIIIth, XIVth and XVth Centuries** (London: Longmans Green and Co., 1868), pp. 304-305. J.J. JUSSERAND parle d'une proclamation de 1349 d'Edward III condamnant à la prison les gens qui «sub colore pietatis vel elemosine» donnent l'aumône aux faux mendiants, **English Wayfaring Life in the Middle Ages** (New York: Barnes and Noble, 4th ed., 1950) p. 149. Pour une autre loi anglaise semblable de 1388, voir TIERNEY, **Medieval Poor Law**, p. 129.

12. Certains canonistes du moyen âge croyaient que les pauvres pouvaient s'attendre de droit à une partie du superflu de la communauté. Voir les textes cités par TIERNEY, **Medieval Poor Law**, pp. 33-38, 117.

13. (Les évêques seront tenus responsables de cette mendicité... Le prélat qui ne distribue pas le patrimoine du Christ est un traître comme Judas; et aussi: Celui qui gaspille les biens des pauvres du Christ est un mauvais intendant.) Voir ces passages parallèles dans Pierre LE CHANTRE: «Sic dantibus objici potest, quod similes sunt Judae... quanto magis furtum et sacrilegium committit, qui patrimonium crucifixi, pauperibus erogandum, non dico ad horam, dat carni et sanguini, sed officium dispensandi res pauperum, dum vixerit, nepoti committit. ... Malum est indignis de patrimonio Christi dare, periculosum est, de illis dispensatores rerum pauperum constituere.» **Compendium**, cap. XLVIII, PL, 205, col. 135 et 150.

... «They are my bloody bretheren,» quod Pieres.
 «for god
 bou3te vs alle;
 Treuthe tau3te me ones. to louye hem vchone»⁸.

B VI, 206-207, 210-211.

La Faim, son conseiller dans cette affaire, plus pragmatique, recommande de [faire d'abord l'aumône aux vrais nécessiteux et de réserver un traitement plus sévère aux mendiants capables de gagner leur vie:]

Bolde beggeres and bigge. that mowe her bred
 biswynke,
 With houndes bred and hors bred. holde vp her
 hertis,
 Abate hem with benes. for bollyng of her wombe;
 And 3if the gomes grucche. bidde hem go swynke,
 And he shal soupe swettere. whan he it hath
 deseruid.
 And if thow fynde any freke. that fortune hath
 appeyred,
 Or many maner fals men. fonde thow suche to
 now;
 Conforte hem with thi catel. for Crystes loue of
 heuene,
 Loue hem and lene hem. so lawe of god techeth⁹.

B VI, 216-224.

Tout au long du poème, Langland penchera tantôt vers l'un, tantôt vers l'autre de ces points de vue¹⁰. Cependant, il sera toujours hanté par l'injustice que commet le faux mendiant puisqu'il prive les véritables nécessiteux des aumônes dont ils ont vraiment besoin: «He is fals with the fend. and defraudeth the neodi»¹¹.

Si la distribution équitable et chrétienne des aumônes pose un problème à Langland, il est clair, cependant, qu'il reconnaît le devoir de faire l'aumône, devoir qui incombe à la société¹². Il s'attaque donc souvent à ceux qui manquent à ce devoir. Il dirige d'abord ses flèches vers les évêques et les prélats de l'Église qui ont le pouvoir de secourir les pauvres et donc de mettre fin à la mendicité:

Bisschopes shul be blamed. for beggeres saké;
 ... *Proditor est prelatus cum Iuda qui patrimonium
 Christi minus distribuit: et alibi:
 Perniciosus dispensator est, qui res pauperum
 Christi
 inutiliter consumit*¹³.

B IX, 89.

Les religieux sont aussi coupables:

Ac religious that riche ben. shulde rather feste beggeres

Than burgeys that riche ben. as the boke techeth;
Quia sacrilegium est res pauperum non pauperibus dare.

Item, peccatoribus dare, est demonibus immolare.

Item, monache, si indiges et accipis, pocius das quam accipis.

Si autem non eges, et accipis rapis.

*Porro, non indiget monachus, si habeat quod nature sufficit*¹⁴.

B XV, 335-336.

14. (Mais les religieux riches ont un plus grand devoir de nourrir les mendiants que les laïcs riches, selon l'Écriture: «Celui qui ne donne pas aux pauvres ce qui leur appartient commet un sacrilège. Et aussi: donner aux pécheurs c'est sacrifier aux démons. Et encore: un moine nécessaire qui accepte l'aumône doit donner plus qu'il ne reçoit. S'il n'est pas dans le besoin et accepte l'aumône, il vole. De plus le moine qui a de quoi vivre n'est pas dans le besoin.» Les textes latins sont tirés de Pierre LE CHANTRE,

Compendium, cap. XLVII à XLIX, col. 147, 149, 152, 155. Pierre est redevable en partie à JÉRÔME. Voir **Epistulae**, 66, 8, PL 22, col. 644.

15. (Lors des fêtes, les savants et les chevaliers reçoivent les ménestrels du roi et pour l'amour de leur seigneur les écoutent; à plus forte raison les riches devraient recevoir les mendiants qui sont les ménestrels de Dieu.)

16. Selon certains canonistes, le pauvre en s'emparant du nécessaire ne prenait que son dû. Voir les textes cités par TIERNEY, **Medieval Poor Law**, pp. 33-38.

17. (Alors dans le besoin extrême, [le mendiant] peut prendre le nécessaire sans suivre les conseils de la conscience ou des vertus cardinales pourvu qu'il écoute l'esprit de tempérance. Car il n'y a aucune vertu supérieure à celle-ci, ni la justice ni la force.) Voir BLOOMFIELD, **Fourteenth Century Apocalypse**, pp. 135-143 pour l'importance de la tempérance dans la pensée

Enfin, Langland condamne la conduite de certains laïcs riches:

Clerkes and kniȝtes. welcometh kynges ministrales,

And for loue of the lorde. litheth hem at festes;

Moche more, me thenketh. riche men schulde

Haue beggeres byfore hem. the whiche ben goddes ministrales¹⁵.

B XIII, 437-440.

Aux yeux de Langland, la société a donc le devoir sacré de venir en aide aux mendiants. Que devient le mendiant si la société et l'individu manquent à leur devoir de lui venir en aide? Comment peut-il faire face à la vie? La Nécessité, personnage allégorique de Langland, expliquera à Will, devenu mendiant dans son pèlerinage vers la perfection, que le mendiant dans le besoin absolu n'est pas tenu de respecter les lois de la société: «And Nede ne hath no lawe» (La Nécessité ne connaît pas de loi) B XX, 10. Lorsqu'il prend le strict nécessaire sans en dédommager le propriétaire, il ne pèche ni contre la bonne conscience ni contre les vertus cardinales¹⁶. Dans ces instances, la température, qui est supérieure aux autres vertus cardinales, est son seul guide:

So Nede, at grete nede. may nymen as for his owne,

With-oute conseil of Conscience. or cardynale vertues,

So that he suwe and saue. *spiritus temperancie*

For is no vertue by fer. to *spiritus temperancie*,

Neither *spiritus iusticie*. ne *spiritus fortitudinis*¹⁷.

B XX, 20-24.

du moyen âge et sa position dans la hiérarchie des vertus cardinales.

Évidemment ceci ne vaut que dans les cas extrêmes, les mendiants étant soumis aux lois de la société en d'autres temps.

S'ils font partie de la société terrestre, à plus forte raison sont-ils, comme tous les hommes, des citoyens à part entière du royaume spirituel. Langland ira même plus loin en admettant qu'ils ont déjà franchi certaines étapes dans le pèlerinage vers le royaume que d'autres, surtout les riches, doivent encore franchir. Nous retrouvons la pensée de Langland à ce sujet dans une longue scène du poème où Will et ses deux compagnons, Conscience et Patience, rencontrent un personnage mémorable, Hawkyn *Activa-Vita*.

Ce Hawkyn, qui est à la fois boulanger, marchand, laboureur et mendiant¹⁸, personnifie l'homme pécheur qui, malgré des efforts pour s'élever vers Dieu et vers les choses spirituelles, demeure souvent captif des considérations temporelles et matérielles de sa vie terrestre¹⁹. Lorsque Hawkyn se plaint qu'il n'arrive pas à se préserver des souillures du péché, Conscience lui fait un discours sur l'importance de la contrition et de la pénitence qu'il ne peut atteindre sans respecter le conseil évangélique relatif aux besoins matériels:

«We shulde nou3t be to busy. a-bouten owre lyfode,
Ne solliciti sitis, etc.: volucres celi deus pascit, etc.:
pacientes vincunt, etc.»²⁰.

B XIV, 33.

Patience tire alors de sa besace de la nourriture pour toutes les créatures et reprend l'enseignement de Conscience quant au détachement des soucis de la terre en citant Jean 14, 13 et Matthieu 4, 4:

«...lo! here lyfode ynough. if owre byleue be trewe.

For lente neuere was lyf. but lyfode were shapen
Wher-of or wherfore. or where-by to lybbe.

... *Quodcumque pecieritis a patre in nomine meo, etc.: et alibi, Non in solo pane vivit homo, sit in omni verbo, quod procedit de ore dei.*»²¹

B XIV, 38-40, 46.

Après un long discours de Patience sur les difficultés que rencontrent les riches sur le chemin du royaume et la facilité relative de la route des pauvres, Hawkyn demande si la pauvreté patiemment acceptée est plus aimée de Dieu que la richesse honnêtement gagnée. Patience lui répond:

18. Voir B XIII, 226, 357-359, 371-372 et 303.

19. Selon F. W. CHAMBERS, «Allegorically, Hawkyn stands for the whole body of sinning penitent laity», *Man's Unconquerable Mind* (London: Jonathan Cape, 1939), p. 152. Voir aussi Stella MAGUIRE, *The Significance of Hawkyn Activa-Vita in Piers Plowman*, RES XXV (1949), 97-109.

20. (Il ne faut pas trop se préoccuper de notre subsistance. «Ne vous inquiétez point, etc. Dieu nourrit les oiseaux du ciel, etc., les patients vainquent.») Pour la citation latine, voir Matthieu 6, 25-34. Pour la doctrine *ne solliciti sitis* telle qu'on la retrouve dans l'Écriture, chez Augustin et chez les écrivains du moyen âge, voir Konrad BURDACH, *Der Dichter des Ackermann aus Böhmen und seine Zeit* (Berlin: Weidmann, 1926-1932), pp. 268-283, 308-310 et 357-358.

21. (Voici suffisamment de nourriture, si notre foi est vraie. Car Dieu n'a jamais donné vie à une créature sans lui assurer le nécessaire pour vivre. «Ce que vous demanderez à mon Père en mon nom, etc. et encore: l'homme ne vit pas seulement de pain: mais de toute parole de la bouche de Dieu.»)

I wist neuere renke that riche was. that whan he
 rekne sholde,
 And whan he drouh hym to the deth. that he ne
 dradde hym sarrer
 Thar eny poure pacient. and that preoue ich by
 reyson.
 Hit are bote fewe folke of these riche. that ne
 falleth in arerage,
 Than the poure dar plede. and preoue by pure
 reysoune
 To haue a-lowauunce of hus lorde; . by lawe he
 cleymeth Ioye,
 That neuere Ioye hadde. of rightful Iuge he
 asketh²².

C XVI, 285-291.

A la demande de Hawkyn, Patience donne une
 définition de la pauvreté et en fournit une explication:

*«Paupertas», quod Pacience «est odibile bonum
 Remocio curarum, possessio sine calumpnia, do-
 num dei sanitatis mater;
 Absque solitudine semita, sapiencie temperatrix,
 negocium sine dampno;
 Incerta fortuna, absque solitudine felicitas»²³.*

B XIV, 275.

A la fin de son explication, Patience revient sur la grandeur
 de la pauvreté, de la patience et de la tempérance:

... no sugre is swettere;
 For pacyence is payn. for pouerte hym-selue,
 And sobrete swete drynke. and good leche in
 sykernesse²⁴.

B XIV, 312-314.

Voici donc la Bonne Nouvelle du royaume interprétée
 pour les mendiants. La nécessité fait découvrir à l'homme
 la tempérance et la lui fait pratiquer. Ce n'est que lorsqu'il
 se laisse guider par cette vertu dans l'usage qu'il fait des
 biens de la terre qu'il peut pratiquer la véritable pauvreté et
 la patience. Et ces deux vertus le soutiendront mieux que
 toutes autres dans sa marche vers le royaume. Or le
 mendiant connaît forcément la tempérance puisque la vie se
 charge de le priver des biens de la terre. S'il accepte de
 joindre à cette tempérance l'acceptation de la pauvreté et la
 pratique de la patience, il peut vivre selon le conseil
 évangélique «ne solliciti sitis» plus facilement que ne le peut
 le riche. Le mendiant qui possède à peine, le strict nécessaire
 rejoint son Dieu qui n'avait pas d'endroit où reposer sa tête.

22. (Je n'ai connu
 aucun riche qui à l'approche
 de la mort ne craignit plus
 qu'un homme pauvre et
 patient. Il y a peu de ces
 riches qui n'aient des dettes
 envers le Seigneur. Les
 pauvres, au contraire,
 peuvent avec raison Lui
 demander une récompense.
 Selon la loi, ils réclament du
 juste Juge, la joie qu'ils n'ont
 jamais connue.)

23. («La pauvreté, dit
 Patience, est une bénédiction
 odieuse, la fuite des soucis, la
 possession sans fraude, un
 don de Dieu, la mère de la
 santé, la voie sans inquiétude,
 le soutien de la sagesse, le
 commerce sans la perte, la
 fortune incertaine, la félicité
 sans l'inquiétude.») Selon
 SKEAT (note 4) ce texte est
 tiré en partie de Vincent DE
 BEAUVAIS, *Speculum
 historiale*, lib. X, cap. 71 et de
 CHRYSOSTOME,

Commentarius ad Hebraeos,
 cap. X, *homellia* 18, sec. 3.

24. (Il n'y a pas de sucre
 plus suave. Car la patience
 est le pain de la pauvreté et la
 tempérance une douce
 liqueur et un excellent
 remède pour toute maladie.)

Il doit donc se féliciter de son sort plutôt que d'en être honteux:

For-thi nou3te abasshed. to bydde and to be nedy;
 Syth he that wrou3te al the worlde. was wilfullich
 nedy,
 Ne neuer none no nedy. ne pouerere deyde²⁵.

B XX, 47-49.

25. (Ne soyez donc pas confus de mendier et d'être nécessiteux puisque Celui qui a créé le monde l'a été volontairement. Il a connu davantage la nécessité et est mort plus pauvrement que tout autre.) Selon R. W. FRANK, Langland parle avec ironie lorsqu'il célèbre ainsi la vie du mendiant et du nécessiteux puisqu'il désire s'attaquer aux ordres religieux qui existent grâce à la mendicité plutôt qu'à leur travail, **Piers Plowman and the Scheme of Salvation** (London: Oxford University Press, 1957), p. 113. BLOOMFIELD, **Fourteenth Century Apocalypse**, n'est pas d'accord (p. 137). D. W. ROBERTSON et Bernard HUPÉ n'y voient pas d'ironie, **Piers Plowman and Scriptural Tradition** (Princeton University Press, 1951), pp. 228-229.

L'Écriture, les textes des Pères, des docteurs et des canonistes sur lesquels Langland se base, témoignent du fait, qu'au moins en théorie, les vrais mendiants n'étaient pas en marge de la société médiévale mais bien des citoyens à part entière et de la cité terrestre et de la cité céleste. Mais dans le concret, Langland nous fait comprendre qu'ils étaient souvent exclus de la société pour deux raisons principales: les abus des faux mendiants et la dureté de coeur de ceux qui refusaient de partager leurs biens. Cependant, il y eut sans doute des rayons de lumière, grâce à la bonne volonté et à la compréhension d'hommes tel William Langland, qui ont su apporter aux mendiants les secours matériels et spirituels auxquels ils avaient plein droit.

Un fou

Coffret d'ivoire, Londres, Victoria and Albert Museum (XVe siècle)

Le fou et le roi

Ms. Oxford, Corpus Christi, 17 (XVe siècle)

Terres découvertes par Colomb

J. Bergman de Olpe, *Oceanica classis*, Bâle, 1493

Illustration de la Lettre de Colomb

J. Bergman de Olpe, *Oceanica classis*, Bâle, 1493

Rencontre du Civilisé et du Sauvage

Baron de la Hontan, *Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens*, 1705

Mélusine

G. Leeu, *Meluzyne*, Anvers, 1491

Homme-grue

U. Aldrovandus, *Opera omnia*, Bologne, 1642

La capture de la Licorne

Bible manuscrite, XIII^e siècle

Le Basilic

d'après un Bestiaire manuscrit, XII^e siècle

La condition juridique
et sociale
de l'aliéné mental

BERNARD CHAPUT

X

LA première notion qui vient à l'esprit lorsque nous parlons d'un fou est celle de maladie mentale. Cependant le fou étant par définition celui qui a perdu la raison, il serait logique, semble-t-il, de cerner notre sujet aussi bien à partir du concept de raison qu'à partir de celui de folie. A l'époque qui nous intéresse, par suite de la redécouverte de la pensée aristotélicienne, la raison n'est pas considérée uniquement comme une fonction de connaissance mais également comme une application pratique de la sagesse et de la prudence.

«Il est une réflexion (*dianoia*) et une vérité, dit Aristote, qui se rapportent à l'action (*Éthique à Nicomaque*, liv. VI, II, 2). Et la vertu de prudence (*fronesis*) consiste à viser ce que l'homme peut réaliser de meilleur en suivant les calculs de la raison (*cata ton logismon*) (*Ibid.*, VI, VII, 6). Ces calculs de la raison sont commandés, selon le même auteur, par la recherche du juste milieu. C'est la définition même de la vertu, et Aristote enseigne qu'on ne saurait être prudent, c'est-à-dire raisonnable dans ses actes, sans par là même être vertueux (*Ibid.*, VI, XIII, 10)»¹.

On sait par ailleurs, que l'assimilation du mal à l'irrationnel est un des thèmes chers à la pensée socratique. «Nul ne fait le mal que par ignorance, et la première condition de la vertu serait l'exercice de la raison»². Ce n'est que dans cette optique que devient possible l'étude du *Narrenschiff* de Sébastien Brant, la majeure partie de son poème étant consacrée à faire le portrait des passagers

1. G.-G. GRANGER, *La Raison*, Paris, 1967, pp. 11-12.

2. *Ibid.*

3. Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 1961, p. 41.

4. Voir à titre d'exemple: E. DUPONT, *Arrêt du Parlement de Paris relatif à la fête des Innocents*, Bibliothèque de l'Ecole des Chartes, T. III, 1841-1842, pp. 568-577.

5. Voir à ce sujet: R.E. HEMPHILL, *Historical Witchcraft and psychiatric illness in Western Europe*, dans *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, vol. 59, sept. 1966, pp. 892-902. B. BARNETT, *Witchcraft, Psychopathology and Hallucinations*, dans *British Journal of Psychiatry*, 1965, III, pp. 439-445. A. GALLINEK, *Psychogenic disorders and the civilisations of the Middle Ages*, dans *American Journal of Psychiatry*, vol. 99, no 1, July 1942, pp. 42-54. Voir également: G. ZILBOORG, *A History of Medical Psychology*, New York, 1960. R.E.L. MASTERS, *Eros and Evil*, New York, 1962.

6. S.W. JACKSON, *Unusual Mental States in Medieval Europe, Medical Syndromes of Mental Disorder: 400-1100 A.D.*, dans *Journal of the History of Medicine*, July 1972, pp. 262-297.

7. L. KANNER, *A History of the Care and Study of the Mentally Retarded*, Springfield, Ill, 1964, p. 4.

8. L. KANNER, *ibid.*

insensés de la nef des fous. Ces passagers sont les avares, les ivrognes, les débauchés, etc.³. Si l'on sait, par ailleurs, que Platon donne le nom de *maniai*, c'est-à-dire folies, délires, aux trois formes de l'inspiration, l'amour, la divination et la poésie, on se rendra vite compte de la nécessité de limiter l'extension du concept de folie dans le cadre de cette étude. Non pas parce qu'une recherche sur la folie se présentant comme l'autre de la raison, de la vertu et du juste milieu, n'aurait pas sa place dans un colloque sur la marginalité au moyen âge, mais parce que la folie vue sous cet angle représente l'un des complexes culturels les plus riches de sens qui puissent s'offrir à l'observation et à la réflexion, et qu'il nous serait difficile sinon impossible d'en traiter en si peu de temps⁴.

Nous avons choisi de vous entretenir d'un sujet plus terre à terre et de nous limiter à la folie comme maladie mentale. Nous vous parlerons donc des fous comme marginaux aliénés considérés comme tels au moyen âge. Si nous avons rajouté «comme tels», c'est que nous serons forcés de laisser de côté les nombreux cas que la psychiatrie moderne considère comme devant relever de la psychopathologie: par exemple les flagellants, les sorcières, certains inquisiteurs et certains mystiques, etc.⁵.

D'abord qui sont ces fous, ces aliénés marginaux? On emploie de nombreux termes lorsqu'on fait référence à eux. Dans les textes médicaux, ils sont classés depuis les temps galéniques soit comme atteints de *frenitis*, de *melancolia* ou de *mania*⁶.

Ailleurs on donne au fou le nom de *Fatuus*, mot qui selon Isidore de Séville viendrait soit du verbe parler (*fari*) car le fou ne sait pas ce qu'il dit, soit de *Fatua* épouse du dieu romain *Faunus* qui rendait les gens fous en leur prédisant l'avenir⁷. Pour d'autres, il est le *stultus* ou le *mente captus*, le terme de *furiosus* semble décrire surtout son comportement. Souvent les fous sont qualifiés d'*amentes* ou de *dementes* et Isidore de Séville nous dit que l'*amens* n'a plus aucun esprit alors que le *demens* en a conservé une partie. Quant au terme *idiotes*, on ignore son cheminement exact mais il a déjà désigné chez les Grecs l'«homme du commun» ou la «personne privée»⁸. Le mot *lunatici* est tardif et populaire et n'est employé médicalement qu'à partir de Paracelse.

Les chroniqueurs de la fin du moyen âge quant à eux, parlant de la folie du roi Charles VI, emploieront en latin les termes de *mentis cecitas*, *amentia*, *insanitas*, *desipientia* (le Religieux de Saint-Denis). En français, Froissart parle de *chaude maladie*, de *faiblesse de chief* ou de *frénésie*;

Monstrelet, de *douloureuse maladie mettant le sujet hors de la bonne mémoire* et Juvenal des Ursins appelle la folie du roi *une grande et merveilleuse frénésie*⁹.

Il ne semble pas que cette multitude de dénominations ait donné lieu à des verdicts juridiques de nature différente. C'est le comportement qui détermine la folie et si la plupart des textes de loi associent folie et prodigalité ce n'est pas tant que cette dernière soit l'oeuvre des pécheurs dont nous avons parlé en introduction mais parce qu'un homme ne peut dépenser à sa guise l'argent qu'il destine à ses héritiers.

Quoique le *Grand Coutumier de Normandie* consacre un chapitre entier aux fous, ce qui ressort de ce texte est beaucoup plus une préoccupation pour la paix publique que pour l'intérêt du fou. S'il tue ou blesse quelqu'un, on le mettra en prison où il sera nourri et entretenu à ses frais ou à ceux de sa famille — s'il n'a pas de moyens, on fera appel à l'aumône. Le fou qui n'a commis aucun crime mais qui est susceptible d'en commettre, sera confié à la garde de ses parents, de ses amis ou de ses voisins et ils auront pleine gestion de ses biens. Ils pourront de plus le tenir enfermé et même attaché¹⁰.

Henry de Bracton s'en occupe également beaucoup et nous avons relevé six passages se rapportant aux fous. Le fait le plus évident est que l'aliéné est assimilé aux enfants et aux sourds-muets. Il possède de par la loi anglaise des droits. Par exemple il n'est pas tenu de respecter les délais légaux et peut porter plainte quand il veut s'il croit avoir été lésé¹¹.

On ne peut le déposséder de ses biens mais ceux-ci sont gérés par un tuteur ou un curateur nommé par le juge¹². Il ne peut s'engager dans aucun commerce ni aucune affaire et n'a pas droit de contracter¹³. Il lui est impossible de tester ou de donner des biens, à moins de le faire dans ses moments de lucidité, s'il en a¹⁴.

Beumanoir s'occupe peu des aliénés, il se borne à déclarer que le testament du fou n'est pas valide, à moins qu'il n'ait été fait avant la maladie. Il prévoit également le cas où au cours d'un procès, une des parties est atteinte d'aliénation mentale. La cour n'arrête pas le procès mais nomme alors un avocat qui plaide à la place du fou, et le procès continue¹⁵. D'autre part, les promesses du fou sont annulées et il ne peut être témoin. Il y a nullité, d'après lui, à raison du défaut de consentement¹⁶.

Dans le droit féodal, un aîné frappé de folie est considéré comme décédé, il est déchu de son droit d'aînesse lequel passe au second fils et ses biens sont distribués entre ses frères et soeurs comme si sa succession était ouverte. Ils

9. Voir à ce sujet: G. DODU, *La folie de Charles VI*, dans *Revue historique*, V. 50, sept. - déc., 1925, pp. 161-188.

10. *Grand Coutumier de Normandie*, chap. 79, éd. de Gruchy, p. 84, cité par E. GLASSON, *Histoire du droit et des institutions de la France*, Paris, 1896, p. 216.

11. Henry DE BRACTON, *De Legibus et consuetudinibus angliae*, éd. Twist, London, 1883, vol. VI, p. 445.

12. *Idem*, T. V, p. 455.

13. *Idem*, T. II, p. 117.

14. *Idem*, T. I, p. 93.

15. BEUMANOIR, chap. 3, no 18, T. I, p. 69 et chap. 12, no 45, T. I, p. 201 cité par E. GLASSON, *op. cit.*, p. 217 et par G. LEPOINTE, *Droit romain et ancien droit français*, Paris, 1958, p. 271.

16. G. LEPOINTE, *op. cit.*, p. 271.

17. E. GLASSON, *op. cit.*, p. 217.

18. *Ibid.*

19. Voir G. LEPOINTE, **La protection des incapables au Moyen Age à l'exclusion de ce qui concerne la femme**, dans *Contributions françaises aux III^e et IV^e Congrès internationaux de Droit comparé*, Paris, 1959.

20. *Ibid.*, p. 217.

doivent voir à l'entretenir convenablement¹⁷.

«*Le livre de justice et de plet* est beaucoup plus complet. Il donne un curateur à l'aliéné¹⁸, et il énumère longuement les incapacités dont est frappé le malade.

Aux XIV^e et XV^e siècles la situation des fous est déjà juridiquement complètement organisée¹⁹. Toute personne qui par suite de maladie mentale se trouve dans l'incapacité d'administrer son patrimoine, peut être déclarée incapable par la justice et ce, à la demande des parents ou, dans la plupart des cas, à celle des héritiers présomptifs. La cour nomme alors un tuteur ou un curateur chargé de la personne du fou et de l'administration de ses biens. «Cette mission était en général confiée au parent le plus proche. Mais on ne prenait cette grave mesure qu'après une instruction préalable sérieuse, enquête, interrogatoire, etc., à l'effet d'établir l'existence des faits donnant lieu à l'interdiction, et celle-ci était ensuite soumise à des mesures de publicité destinée à prévenir les tiers»²⁰.

Il semble donc, si nous essayons maintenant de délimiter la place du fou dans la société médiévale, que dans la plupart des cas la famille s'occupait du malade et qu'il était un *marginal soigné*. Cette affirmation est sûrement plus facile à accepter si on l'applique surtout à la période précédant l'essor des villes et des communes, à l'époque où la cellule familiale était beaucoup plus vaste. Chaque mesnie devait posséder son ou ses fous un peu comme chaque village possède son ou ses idiots. Si le marginal est autant celui qui se trouve à la limite intérieure qu'à la limite extérieure des périphéries sociales, nous pouvons affirmer que ces fous-là étaient des fous intégrés et, somme toute, ayant une place et un rôle à jouer dans les sociétés médiévales.

Celles-ci cependant se modifièrent tandis que les causes possibles de maladie mentale, loin de diminuer, allèrent en augmentant.

Il ne nous est pas possible de faire ici une étude exhaustive de ces causes car toute étude sur la folie, dans la mesure où celle-ci s'incarne dans des individus ayant avec le groupe qui les entoure et les constitue des rapports précis et analysables, équivaut à entreprendre l'étude de cette société tout entière ainsi que des conditions matérielles permettant l'éclosion de la folie en son milieu²¹. Disons simplement que le XIV^e et le XV^e siècles furent sûrement une des périodes les plus tristes de l'histoire de l'Occident, au moment où fait rage la guerre de Cent ans, où les épidémies de peste noire tuent, au dire des chroniqueurs, le tiers de la population. Les hivers sont froids (il faut suspendre le

21. Voir à ce sujet: R.D. LAING, et D.G. COOPER, *Raison et Violence*, Paris, 1972.

22. G. DODU, *loc. cit.*, p. 174.

23. Voir H. DENIFLE, *La désolation des églises, monastères et hôpitaux en France pendant la guerre de 100 ans*, T. I, Paris, 1897.

24. Religieux, liv. XVI et XX (année 1395) cité par G. DODU, *loc. cit.* p. 172.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*

27. J. et Al. GLENISSON, *La France de la guerre de Cent ans*, Paris, 1971, p. 129.

Parlement en 1407 et 1410, l'encre gelant dans les encriers)²²; les étés apportent des sécheresses désolantes ou au contraire des inondations qui emportent gens, biens et récoltes. La mortalité est telle qu'en 1389, 1399, 1404, 1412 et 1418 les fossoyeurs sont dans l'impossibilité de suffire à la tâche. Ajoutons à cela les guerres incessantes, les pillages, les meurtres et les rapines des troupes de rebelles et de bandits, la crainte du diable, de l'enfer, des sorcières jeteuses de sort et nous aurons une idée de ces causes de folie²³.

Et les exemples de folie ne manquent pas si on en croit le témoignage formel du Religieux de Saint-Denis qui, parlant de la folie du roi Charles VI, nous affirme que: «*Multi in regno Franciae, nobiles et ignobiles, simili morbo laborabantur*»²⁴. Il semble donc y avoir eu à la fin du XIV^e siècle une véritable épidémie de folie en France. On peut donner l'exemple de cet ermite qui demeura accroché pendant plusieurs jours en 1391, aux portes de la demeure royale: il voulait se faire entendre du grand Conseil, ayant en sa possession un moyen infaillible d'éteindre le schisme²⁵. Un bourgeois de Senlis après avoir pris part aux massacres parisiens de 1418 rentra chez lui en courant, criant qu'il était damné, et finit par se jeter dans un puits²⁶. Des cas de meurtres, qu'on retrouve par centaines dans les lettres de rémission, imputés par les historiens à la brutalité des moeurs, seraient sûrement attribués par la justice moderne à des accès de folie et c'est peut-être à eux que pensait l'auteur du *Grand Coutumier de Normandie* en parlant de folie meurtrière: un boucher de Nogaro en Armagnac tue le client qui refuse de lui payer une épaule de mouton, un laboureur tue sa femme d'un coup de fourche au cours d'une querelle de ménage, une servante «dolente et courroucée du service qu'elle avait perdu» se venge en frappant sa remplaçante «d'un petit coutel à trancher le pain»²⁷.

Mais quelle pouvait être l'attitude sociale face aux fous non criminels ou à ceux qui n'avaient ni biens ni famille? Constatons tout de suite que cette attitude sociale diffère grandement selon les symptômes de la maladie et que les autorités publiques n'ont assumé que des responsabilités fort limitées envers les malades mentaux. Dans la plupart des cas, les fous ont la permission de circuler librement en autant qu'ils ne causent pas de scandale et ne troublent pas l'ordre public. Cela devait être pratiquement impossible si on se fie à la réaction populaire telle qu'elle se trouve décrite dans les divers manuscrits de l'histoire de Tristan et Iseut.

Comme fous va, chascuns lo hue
Gitant li pierres à la teste²⁸.

28. E. HOEFFNER, **La Folie Tristan de Berne**, Paris, 1949, p. 46.

29. *Ibid.*, p. 77.

30. MORAWSKI, **Proverbes français**, Paris, 1925.

31. M. DESRUELLES et H. BERSOT, **L'assistance aux aliénés chez les arabes du VIII^e au XII^e siècles**, *Annales médico-psychologiques*, T. II, no 5, décembre 1938, pp. 689-709.

32. L. KANNER, *op. cit.*, p. 6.

33. SAINT THOMAS, **Somme théologique**, III, a, q. 68, a. 11.

Les cheveux tondus et la manie de frapper tout le monde sont donnés partout comme les signes les plus caractéristiques de la folie de Tristan²⁹. Il porte d'ailleurs une massue pour se défendre et celle-ci est un des attributs indispensables du fou. Il y a un vieux proverbe français qui dit «Au plus fol la machue»³⁰.

Tous les fous ne se promènent pas assurément avec la massue et plusieurs, surtout parmi les fous tranquilles, ont même été considérés comme des envoyés du ciel. Cette attitude était fort répandue en pays arabe où le fou est encore aujourd'hui vénéré comme un saint homme³¹. Le Talmud raconte qu'à la chute de Jérusalem, le don de prophétie fut enlevé aux prophètes et donné aux fous³². Saint Thomas d'Aquin assimile souvent les fous aux enfants³³ et on connaît l'importance accordée par le Christ au fait de ressembler aux enfants. De plus, puisque nous parlions plus haut de la relation juridique entre la folie et la prodigalité, on peut se demander si face à saint François d'Assise la réaction officielle ne fut pas de le tenir pour fou, tandis que la réaction populaire le qualifiait de saint homme. Est-il nécessaire de rappeler de surcroît que le terme benêt vient de *benedictus* et que le mot crétin vient du mot chrétien?

Quant à ceux qui causent le scandale, qui troublent l'ordre public et qui de façon générale, sont incapables de prendre soin d'eux-mêmes, ils seront pris en charge par la communauté. Ce sont à peu près les seuls dont on risque de retrouver la trace dans les registres, les archives ou les livres de comptes.

Le premier hôpital occidental³⁴ à accueillir des fous, fut, semble-t-il, celui de Montpellier: on retrouve en effet dans les statuts de l'ordre du Saint-Esprit, fondé vers 1178-79, qui administrait cet hôpital, un texte qui dit: «S'il y a des fous dans la ville, vous les accueillerez et vous rechercherez l'origine de leur folie pour y apporter remède. Vous les mettrez seuls de peur qu'ils ne se fassent du mal les uns aux autres»³⁵. A Paris, les patients agités étaient admis à l'Hôtel-Dieu, c'est-à-dire là aussi dans un hôpital général. Ils étaient attachés à leur lit par des liens solides et on les observait à travers des trous percés dans la cloison de leur chambre³⁶. Les cas les plus graves étaient envoyés en détention dans les endroits comme le Châtelet de Melun au sud de Paris ou la célèbre Tour aux Fous de Caen³⁷.

En Allemagne, on construisit en 1326, en annexe au Georgshospital de Elbing sur le domaine des chevaliers

34. Voir l'excellente bibliographie dans J. IMBERT, **Les hôpitaux en droit canon**, Paris, 1947.

35. Cité par L. GAUTIER, **La France sous Philippe-Auguste**, Tours, 1899, p. 334.

36. G. ROSEN, **The Mentally ill. and the Community in Western and Central Europe during the Late Middle Ages and the Renaissance**, dans *Journal of the History of Medicine*, vol. XIX, oct. 1964, pp. 377-388.

37. M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 20.

teutoniques, une *Dollhaus*, c'est-à-dire une maison de fous. Dans les archives municipales de Hambourg, on mentionne la construction en 1375 d'une *Toolkiste*, une cellule pour fous. A Erfurt, le Grand Hospital, reconstruit en 1385, possédait une maison spéciale pour les fous, une *Tollkoblen* où ils étaient enfermés³⁸. En 1403, l'hôpital Sainte-Marie-de-Bethléem, à Londres, comptait parmi ses patients six hommes, *mente capti*, c'est-à-dire privés de raison³⁹. Cet hôpital était sûrement spécialisé puisque en 1441 un certain John Carpenter lègue par testament une somme afin que l'on s'occupe des «pauvres fous de Bethléem» et qu'en 1451 Stephen Foster lègue dix livres à être distribuées en vivres et en vêtements aux pauvres gens qui sont détenus à Bethléem⁴⁰. A la fin du XIVe siècle, l'hôpital de la Sainte-Trinité à Salisbury admettait les insensés au même titre que les autres malades⁴¹.

Il semble cependant que ces villes ne s'occupaient que des fous issus de leur propre communauté. Lorsque dans une ville arrivait un fou qui n'était pas natif de cette ville il était expulsé et renvoyé dans sa ville d'origine ou ce que l'on croyait être sa ville d'origine. Cette pratique semble avoir été assez commune en Allemagne mais elle ne s'est pas limitée seulement à cette région⁴².

Les registres municipaux d'Hildesheim de 1384 à 1480 détaillent les dépenses occasionnées par 82 malades qu'on appelle lunatiques; de ces 82 personnes, 43 furent expulsées de la ville⁴³. A Nuremberg de 1377 à 1397, 37 fous sont logés et nourris par le trésor public; 17 parmi eux sont transportés, toujours aux frais des contribuables, dans d'autres villes parmi lesquelles Bamberg, Passau, Regensburg et même Vienne et des villes hongroises. Avant d'être expulsés, tous ces fous avaient été emprisonnés. Toujours à Nuremberg, de 1400 à 1450 cette fois, 31 fous sur les 62 mentionnés dans les registres des comptes municipaux furent renvoyés dans d'autres localités. Ceux qui étaient expulsés n'étaient gardés en prison que quelques jours, les autres, probablement citoyens de la ville, l'étaient pour des périodes variant entre deux semaines et plusieurs mois. Dans la plupart des cas, les fous étaient fouettés avant d'être renvoyés de la ville. La responsabilité de transporter ces convois de fous jusqu'à leur destination finale était habituellement confiée à un fonctionnaire municipal: gèolier ou assistant du bourreau⁴⁴. Il n'est pas impossible qu'on les ait parfois confiés à des bateliers et que ce soit là l'origine de la nef des fous. La nourriture et les frais de transport étaient assumés par la municipalité. Les registres de Nuremberg démontrent qu'on achetait des vêtements

38. G. ROSEN, *loc. cit.*, p. 377.

39. R.M. CLAY, *Mediaeval Hospitals of England*, London, 1909, p. 32.

40. R.M. CLAY, *Ibid.*

41. G. ROSEN, *loc. cit.*, p. 378.

42. Voir sur cette question: G. ROSEN, *Madness in Society*, Chicago, 1968, et *The Mentally Ill.*, *loc. cit.*, p. 378.

43. *Ibid.*

aux plus démunis. Ainsi en 1376, on donna à un lunatique une pièce de fourrure, un manteau et des souliers. En 1435, une femme reçut une jupe. A Francfort, un apprenti forgeron qui avait perdu la raison fut expulsé par trois fois et la troisième fois on l'avait habillé de neuf. Parfois on se contentait de leur donner quelque argent et ils continuaient leur chemin. Ainsi en 1427, on donna sur l'ordre du conseil municipal de l'argent à une pauvre folle parce qu'on craignait qu'elle ne tue son enfant⁴⁵.

45. *Ibid.* p. 379.

Parfois, mais ceci est plus rare, les municipalités payaient un médecin afin qu'il soigne les fous. Nous en avons des exemples dans les registres de Nuremberg: en 1386, un chirurgien nommé Otten reçut paiement du conseil municipal pour avoir traité un lunatique; en 1437 et 1439 on retrouve des gestes analogues.

Enfin, les fous accomplissaient fréquemment des pèlerinages afin d'implorer leur guérison à des saints reconnus pour leurs pouvoirs sur cette forme de maladie. La coutume est ancienne puisque le recueil des miracles de saint Gibrien à Reims mentionne pour ce seul sanctuaire huit guérisons de cas de folie pour l'année 1145⁴⁶. Les autorités civiles ou ecclésiastiques défrayaient parfois les coûts de ces pèlerinages. Ainsi l'Hôtel-Dieu de Paris organisa au XIV^e siècle deux voyages pour ses patients aliénés, l'un à Saint-Mathurin-de-Larchant et l'autre à Saint-Hildevvert-de-Gournay⁴⁷.

Doit-on conclure que l'aliéné a été à la fin du moyen âge un marginal bien traité? On serait tenté de répondre par l'affirmative du moins en ce qui concerne ceux qui étaient pris en charge par leur famille. La réponse sera moins nette si, par ailleurs, on se rappelle la situation du roi Charles VI qui tout roi qu'il était et malgré les bons soins d'Odette de Champdivers, de Jeanne de Boulogne et de Valentine Visconti, se trouva dans un état tel que «la crasse produite par des sueurs fétides avait fait venir des pustules sur plusieurs parties de son corps et qu'il était tout rongé de vermine et de poux»⁴⁸.

Quant aux fous sans famille c'est peut-être à cause de leur errance solitaire que les autorités civiles et ecclésiastiques les tinrent en une pitié particulière. Si, en effet, comme le dit madame Misraki dans son étude sur la criminalité et la pauvreté, «dans une société aussi dure et aussi structurée que la société médiévale, l'homme seul peut difficilement survivre... celui que la société rejette ou qui refuse de se plier à ses lois a besoin de s'unir à ceux qui partageront son mode d'existence et lui offriront aide et

46. P.-A. SIGAL, *Les miracles de saint Gibrien à Reims*, dans *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, 24^e année, no 6, nov.-déc., 1969, pp. 1522-1539.

47. G. ROSEN, *The Mentally Ill*, *loc. cit.*, p. 380.

48. Religieux, Liv. XXVI, chap. XXII, cité par G. DODU, *Loc. cit.*, p. 179.

49. J. MISRAKI,
**Criminalité et pauvreté en
France à l'époque de la
guerre de Cent ans**, dans
**Etude sur l'histoire de la
pauvreté**, sous la direction de
M. Mollat, Paris, 1973, p. 539.

appui: souci d'efficacité certes, mais aussi, souvent, tendance naturelle à remplacer les familles ou les communautés disparues ou défailantes. Des bandes se forment, des associations se créent: phénomène prenant d'autant plus d'ampleur que l'importance numérique des «non-intégrés» ira croissant⁴⁹, le fou par contre condamné à la solitude de par la nature même de sa maladie ne provoquera pas dans la société médiévale les mêmes réactions de peur et de défense sociale. Ce marginal non dangereux sera aisément assimilé à la veuve, à l'orphelin, à la femme enceinte, bref à ceux qui touchent plus facilement la bourse et le cœur.

Questions et discussions

○ P. BOGLIONI. — M. St-Jacques, vous avez dit que pratiquement les mendiants sont exclus. Je crois que vous avez raison, d'autant plus qu'on lit dans les textes et les statuts des confréries que ceux qui ne sont pas capables de se sustenter, ne peuvent pas faire partie de la confrérie. Avez-vous des exemples du contraire ou bien les mendiants sont-ils vraiment exclus?

R. St-JACQUES. — Je n'ai pas de précision à vous donner. Je n'ai pas de texte précis où on exclut les mendiants, mais j'ai rencontré des textes parlant de «royaumes de mendiants» en France: on y trouve toute une hiérarchie de simples voleurs jusqu'aux grands mendiants. Plus le voleur était grand, plus il montait dans la hiérarchie. A part ça, je n'ai rien trouvé.

○ F. GAGNON. — Je voudrais dire qu'en Nouvelle-France la mendicité était interdite par la loi. Est-ce qu'au moyen âge on avait des institutions du même type, par exemple la mendicité était-elle en principe un crime? Est-ce qu'au moyen âge les mendiants sont exclus ou intégrés, ou les deux à la fois?

R. St-JACQUES. — En Angleterre, on allait jusqu'à renvoyer les mendiants à leurs lieux d'origine. On trouve au moyen âge beaucoup de lois contre les faux mendiants, mais pas contre les vrais. Par exemple, au procès de Londres, on aurait arraché la langue à des faux mendiants. Généralement et théoriquement du moins, les lois protégeaient et venaient en aide aux mendiants. Donc le moyen âge ne les excluait pas. L'exclusion des mendiants se fera plutôt sentir au XVIII^e et surtout au XIX^e siècles où on commence à considérer la pauvreté comme un crime.

* J.-P. AUDET. — Vous pourrez préciser la citation de Pierre le Mangeur en vous référant à la *Postille* de Hugues de Saint-Cher et à la *Didachè* (1, 6) qui font état du texte de l'*Ecclésiastique* (12, 1). Se trouve ici posé le rapport de l'aumône et de l'hospitalité car, en effet, le problème de l'aumône et de la mendicité était très fortement lié à celui de l'hospitalité, mais la pratique de l'hospitalité pouvait amener des problèmes assez considérables. Il y avait des

règles qui limitaient l'hospitalité (par exemple, le premier jour vous étiez très bien nourri, le repas était le même que les membres de la maison; le deuxième et le troisième jours, on commençait à réduire la nourriture; le quatrième jour, vous deviez vous mettre au travail). Donc, a priori, il devait y avoir des règles d'hospitalité et j'aurais voulu savoir si vous avez trouvé dans des textes des choses semblables au moyen âge? Et cela pourrait éclairer largement d'autres problèmes que j'ai rencontrés dans la tradition orientale (voir ma *Didachè*, Paris, Gabalda, 1958, particulièrement les pages 276 à 278).

R. St-JACQUES. — J'ai trouvé des textes dans des chroniqueurs anglais au sujet de certains monastères et de certaines églises où beaucoup de gens allaient demander l'hospitalité; on les y aidait et on les tolérait. Ils y étaient bien traités et suffisamment nourris pour qu'ils veuillent y rester. Toutefois, on s'est demandé si la mort de Thomas Becket n'entraînerait pas l'exclusion des mendiants de la cathédrale.

J.-P. AUDET. — Ça ne répond pas à ma question. Avez-vous observé des clauses limitatives dans les règles de l'hospitalité? Vous comprendrez que s'installer à demeure devait poser de gros problèmes et donc on devait mettre un terme quelque part. Alors, dans les textes de quelque nature que ce soit, à propos de ces services, on a dû prévoir des règles pour l'hospitalité.

R. St-JACQUES. — Non, je n'ai pas trouvé de trace de ces règles limitatives.

A. BELLEAU. — M. G.H. Allard a suggéré une attitude moderne vis-à-vis la marginalité. J'aurais aimé que M. St-Jacques déborde l'analyse d'un texte et qu'il fasse voir les implications socio-économiques du phénomène de la mendicité. À mon sens, la question de

marginalité des mendiants n'était pas une question de pauvreté mais d'argent. Je voudrais demander à M. R. St-Jacques pourquoi il n'a pas parlé de l'impact de la mendicité sur la société? Il me semble que de très larges parties de la population étaient liées à la marginalité; est-ce un sujet que nous connaissons bien, est-ce qu'on connaît des cas de révolte de mendiants?

R. St-JACQUES. — Dans les histoires économiques du moyen âge, il n'est pas fait mention du mendiant mais du pauvre. Je n'ai pas trouvé de textes historiques traitant spécialement du mendiant. Du point de vue juridique, les lois s'attaquent surtout aux faux mendiants et, dans le droit commun, on indique comment la société doit traiter le mendiant. En Angleterre, il y a eu des révoltes au XIV^e siècle, mais ce sont des révoltes de pauvres en général et non pas de mendiants.

B. ALLARD. — J'ai beaucoup aimé la communication de M. St-Jacques. Vous nous avez tracé le portrait des vrais mendiants. J'aimerais savoir comment la société médiévale a reçu au plan juridique la mendicité ou comment elle a réagi face à son institutionnalisation. Comment l'a-t-on justifiée?

R. St-JACQUES. — J'ai indiqué dans mon texte que je ne traitais pas de cette question parce qu'elle est trop complexe. Les franciscains et les dominicains, à un moment donné, ont été traités par Langland d'antéchrist. Pour Langland, en effet, les forces de l'antéchrist attaquent l'Église (voir comment le frère *Flatteur* donne des pénitences douces). Ces moines mettaient la mendicité au cœur de leur champ d'action; un tel par exemple qui est le premier mendiant de son ordre, est désigné pour être le prieur de son ordre parce que c'est lui qui rapporte le plus d'argent à la commu-

nauté. Si tel moine partait avec les trois quarts de la quête, le curé de la paroisse n'avait plus rien pour lui. Les vrais mendiants ont donc souffert de la concurrence des ordres mendiants.

G.H. ALLARD. — Pourrait-on identifier les faux mendiants aux bandits de grands chemins (*latrones*), aux vagabonds (*errantes*)? Est-ce que la législation contre les *errantes* s'applique aux faux mendiants?

R. St-JACQUES. — Dans plusieurs lois de l'époque, on parle des bandits de grands chemins qui se déguisaient en mendiants et on a voulu les faire disparaître pour pouvoir distinguer les vrais mendiants des faux. En Angleterre, on a eu des difficultés parce qu'en certains endroits, il n'y avait plus assez de travail. Cependant, l'Angleterre était l'endroit idéal pour les bandits de grands chemins. Mais si on cherche des lois qui limitent la mendicité, il faudrait aller les chercher alors dans les textes qui parlent des bandits de grands chemins.

C. PANACCIO. — Vous avez centré votre exposé sur un texte en particulier, il est évident que ce texte est représentatif d'une chose: l'idéologie de la mendicité. Peut-on la distinguer de l'idéologie dominante et en vertu de quoi? Peut-on trouver des traces d'une idéologie dissidente?

R. St-JACQUES. — Dans son texte, Langland avoue avoir été mendiant; c'est pour cela que j'ai choisi son texte. Je me suis dit qu'un homme qui a vécu cette vie peut donner un bon aperçu du problème et peut aussi en donner le pour et le contre. Il était tiraillé par deux solutions, l'une pragmatique, l'autre universaliste: distinguer les vrais des faux mendiants, châtier les faux, récompenser les vrais; et l'autre solution

voulait qu'on aide tous les mendiants, vrais ou faux.

B. CHAPUT. — Puisqu'on parle de législation, je pense que la notion clé en cette matière, c'est celle de danger: un mendiant seul est bon enfant, alors qu'un groupe de mendiants est dangereux; et la législation en fait est dirigée contre ces derniers. Celui qui demandé au roi plaide toujours la pauvreté, celui qui accuse profite de la pauvreté pour accuser. La notion de pauvreté est fort complexe. On s'aperçoit que dans les textes juridiques le mot pauvre revient très souvent; mais quand on fait partie de la classe dominante, il faut condamner le pauvre parce qu'il est pauvre.

B. St-PIERRE. — J'apporte d'abord un élément d'information: il y a eu en 1351 une ordonnance de Jean II Le Bon qui condamnait le faux mendiant, et cette ordonnance se situe trois ans après la peste noire. J'adresserai maintenant mes questions aux trois conférenciers: est-ce que le faux mendiant ne peut pas être considéré en partie comme l'indicateur de la conjoncture et est-ce que la marginalité elle-même ne peut pas être considérée comme ce qui révèle la conjoncture?

G.H. ALLARD. — Ce que j'ai essayé de dire c'est que les phénomènes de marginalité annoncent le type d'homme qui va apparaître à la suite d'une mutation, mais les marginaux ne sont rien d'autre que les agents qui vont provoquer la mutation. Je ne voudrais pas laisser entendre que les marginaux d'une société vont devenir le type idéal d'homme de la nouvelle société. Je voulais simplement suggérer que les marginaux forcent les certitudes à s'ébranler. Pour ce qui est du nouveau type d'homme, il n'aura peut-être rien à voir avec les marginaux.

B. St-PIERRE. — Le nombre des marginaux est-il un indicateur? Par exemple, il y a davantage de mendiants après une peste.

G.H. ALLARD. — Je prends le mot indicateur dans le sens d'indicateur de pression ou de vitesse, quelque chose donc qui désigne des tensions. [Les marginaux ne sont point des miroirs d'une société à venir, mais plutôt des miroirs des conflits de cette société.]

R. St-JACQUES. — Vous parlez du nombre. Qui va compter les mendiants? Les manuels d'histoire économique ne fournissent pas de statistiques là-dessus. On peut retrouver le montant d'argent versé pour les pauvres, mais il est difficile de retrouver le nombre des individus à qui on remettait de l'argent. Par ailleurs, on trouvait naturel que les gens soient démunis. L'État ne se sentait pas lié par le devoir de l'aumône. Il existe encore aujourd'hui des vestiges de cette idéologie. En Angleterre lorsque l'État a remplacé l'Église et que de plus en plus on abolissait les paroisses, on s'est aperçu que l'État avait autre chose à faire avec cet argent que d'aider les pauvres. Pour les obliger à travailler, on leur donnait le strict minimum.

E. DEGROOTE. — Je voudrais demander à M. St-Jacques si la *Cour des Miracles* a existé ailleurs que dans l'imagination des romanciers?

R. St-JACQUES. — Ce que j'ai trouvé à propos de la *Cour des miracles*, je ne suis pas allé le puiser dans la littérature mais chez les historiens; ces derniers assurent qu'elle a existé (voir Paul Lacroix).

R. LEMIEUX. — Dans le cadre du moyen âge comme tel, est-ce que les discours sur la marginalité sont marginaux? Quelles sont les difficultés supplémentaires qui viennent s'ajouter?

G.H. ALLARD. — Les textes des marginaux eux-mêmes par rapport à la production des textes officiels (théologiques, philosophiques, littéraires, législatifs) sont sans commune mesure avec ces derniers. En outre, les commentaires des contemporains sur ces textes marginaux sont peu nombreux; il y a toujours des phénomènes de censure. Le savoir occidental au moyen âge comme aujourd'hui a toujours considéré que ce qui est dans la marge n'est pas intéressant, d'où les difficultés d'éditer ces textes. Par exemple, Berthelot a fait des éditions de textes d'alchimie, mais ces textes ont été classés dans la rubrique chimie. D'autre part, j'ai trouvé *Les douze clefs de la philosophie* de Basile Valentin chez un libraire qui avait classifié ce livre dans la section philosophie, à côté de Bergson, Alain, Descartes, etc.

R. LEMIEUX. — N'y a-t-il pas eu des discours spécifiques sur la marginalité au moyen âge?

G.H. ALLARD. — Oui, mais ils sont tenus par des personnages officiels. Or, il faut se méfier des textes officiels qui parlent des marginaux, quoiqu'il ne faut pas postuler qu'ils sont toujours faux. Mais vous savez, des éditeurs officiels comme Migne, Vivès éditent rarement des textes marginaux.

R. HOUDE. — Je voudrais faire remarquer à mon collègue Allard que Migne a édité un *Dictionnaire des sciences occultes*, renfermant *in extenso*, mais avec beaucoup d'additions et corrections le *Dictionnaire infernal* de Collin de Plancy, Paris, 1846, 2 vol. C'est un texte très rare et très recherché.

B. CHAPUT. — Il y a des marginaux au moyen âge qui ont écrit: François Villon, par exemple, qui se perçoit comme un marginal et qui l'a certaine-

ment été en fait. On a également l'exemple des *Goliards*.

R. ST-JACQUES. — Il y a aussi Langland qui était perçu comme un marginal, il se considérait comme un exclu de la société. Il condamnait tout ce qu'il prévoyait comme abus de pouvoir tout aussi bien de la part des séculiers que des religieux.

R. NADEAU. — Je m'adresse à M. Chaput. Votre texte visait à décrire la situation de la folie au moyen âge et votre hypothèse de travail consistait à envisager la folie à partir d'une catégorie bien précise: la maladie mentale. Je me demande dans quelle mesure ce n'est pas un anachronisme de considérer la folie sous cet angle? Vous connaissez sans doute l'ouvrage de Michel Foucault (2e édition) qui prétend que la folie n'apparaît comme maladie mentale qu'avec l'âge classique. Comment vous situez-vous par rapport à l'analyse de Foucault?

B. CHAPUT. — La folie existait au moyen âge. Les médecins de l'époque la classifiaient suivant les humeurs. On pouvait certes guérir de la folie, mais ceux qui pouvaient se permettre les traitements étaient ceux qui avaient de l'argent. J'ai basé mon exposé sur le point de vue juridique et social. Pour les gens du moyen âge, il y avait une façon sûre de dépister la folie: c'était au moment où un homme gaspillait son argent, d'où l'association inévitable qu'on faisait entre prodigalité et folie (voir Bracton et Beaumanoir). L'hypothèse de Foucault est défendable, mais il a négligé des textes, car il y avait des communautés qui s'occupaient des fous avant le XIIe siècle et elles s'en occupaient suivant les techniques galéniques (la saignée, par exemple). La peur de la folie surtout dans l'école des peintres flamands, c'est plutôt une allégorie; la

Nef des fous est-elle une allégorie ou une réalité, je serais porté à croire plutôt qu'elle reflète une réalité. Au niveau allégorique, la folie se définit comme une non-virtu. Au moyen âge, la sécurité sociale est le fait de l'Église. Comment se fait-il qu'on retrouve des pouvoirs civils qui s'occupent des pauvres? C'est peut-être parce que l'Église s'occupait moins des gens qu'on le pense. Je voudrais revenir un instant sur la question de la *Cour des miracles*. D'après moi, elle existe et elle a fait l'objet d'une législation civile. Les fous ne sont pas dangereux comme groupe, mais les pauvres oui. Le comportement des fous au moyen âge est saisi au niveau des actes, c'est-à-dire d'après le point de vue juridique et social. Telle est la perception que le pouvoir civil a du fou.

R. NADEAU. — Dans les deux entreprises de la mendicité et de la folie, l'analyse procède selon la perception d'un état. Comment expliquez-vous qu'on les a perçues comme des états? Quelle est finalement la fonction des marginaux?

G.H. ALLARD. — J'ai l'impression après avoir entendu M. Chaput que le fou n'est pas tellement marginal: on s'en occupe beaucoup, il y a des hôpitaux qui le soignent, il n'est pas enfermé, et on relève des cas assez nombreux de folie. Il me semble que c'est plutôt à un autre niveau que le fou pourrait se définir comme marginal, et c'est dans la mesure où il représente l'anti-raison, dans la mesure où il est le lieu où le *logos* impérialiste, ordonnateur de toute la société, ne s'y retrouve plus. Je me demande alors si le fou au moyen âge n'est pas plutôt le non-sage, l'*insipiens*, l'être irrationnel, l'être immoral?

B. CHAPUT. — Il est essentiel pour

moi, qu'il s'agisse du fou, du mendiant ou des autres, de différencier la marginalité organisée de la marginalité non organisée. On n'a pas défini ce qu'est la marginalité: où situer le marginal, du côté de l'intérieur ou bien de l'extérieur de la marge et de la périphérie?

J. MÉNARD. — La notion de marginalité est difficile à préciser et le titre du colloque ne voulait surtout pas préjuger de sa définition. Nous sommes partis d'une notion plutôt empirique, nous voulions d'abord beaucoup d'informations historiques en espérant que les périodes de discussions nous amènent peu à peu à cerner épistémologiquement le concept de marginalité.

A. BELLEAU. — Est-ce qu'il ne serait pas utile de voir comment la culture populaire a pu intégrer la folie dans sa contestation de la société? Je me réfère au travail de M. Bakhtine sur Rabelais et la culture populaire. D'après lui, la culture populaire s'est servie de la folie et il y a eu un choc en retour, d'ordre culturel, sur toute la société médiévale. Le point culminant de l'intégration et de la normalisation de la folie se trouve dans Érasme, *Éloge de la folie*.

B. CHAPUT. — Pour Platon, la *mania* désigne la folie poétique et on trouve là tout un champ de recherches. On m'a demandé ici de parler des fous et non de la folie. Si on voulait en parler dans le sens que vous souhaitez, c'est tout un colloque complet qu'il faudrait faire sur la folie. Si on parle de la folie dans la littérature, alors là c'est autre chose.

C. PANACCIO. — Vous avez fait allusion à deux types de discours: le discours juridique et le discours médical. Je pose deux questions: 1) est-ce que les fous sont juridiquement reconnus comme malades mentaux? Peuvent-ils par exemple être juridiquement condamnés à être soignés? Avait-on recours

dans les procès à des témoignages d'experts médicaux? 2) Et de façon plus générale, est-ce qu'on a des indices suffisamment clairs pour vraiment identifier les fous juridiques et les fous médicaux? Ou s'agit-il de deux groupes distincts de personnes?

B. CHAPUT. — On n'a pas de précision là-dessus. Dans les textes juridiques, quelqu'un est déclaré incapable et c'est toujours à la demande de quelqu'un d'autre; on fait donc appel à un témoin. En ce qui a trait aux deux groupes dont vous parlez, il faut noter que les termes ne sont pas identiques pour l'un et l'autre groupes.

G.H. ALLARD. — Il ne faudrait pas négliger le discours théologique dans cette affaire. Saint Thomas dit que la raison n'est pas nécessaire pour le baptême, mais elle l'est pour le mariage (*Summa theologiae*, 1-2ae, q. 105, a. 3, ad 2).

B. CHAPUT. — Cette idée de Thomas d'Aquin est reprise par Philippe de Beaumanoir quand il dit que le fou ne donne pas de consentement. Il ne peut donc pas se marier. Les enfants fous eux peuvent être baptisés parce qu'ils n'ont pas à donner leur consentement.

J. MÉNARD. — Ne faudrait-il pas faire une distinction entre ceux qui ont perdu la raison et ceux qui ne l'ont jamais eue? Le baptême des adultes fous est d'ailleurs traité avec assez de nuances par Thomas d'Aquin. On pourrait relire à ce sujet la *Summa theologiae*, IIIa, q. 68, a. 12. Les frontières entre la raison et la folie ne sont pas toujours claires et fixes, même au cours de la vie d'un même individu.

G.H. ALLARD. — Je pense que le fou, théologiquement parlant, est identifié à l'enfant et, s'applique au fou, la même législation que pour l'enfant. Dans un

cas, il n'est pas nécessaire d'avoir la raison pour être baptisé, dans l'autre, c'est-à-dire pour le mariage, elle est exigée. Sont également exclus du mariage des étrangers «propter periculum seductionis», *Summa theologiae*, I-IIae, q. 105, a.4.

G. MORIN. — Si on se réfère à l'oeuvre de Foucault, il y est question du fou comme quelqu'un qui ne veut pas travailler ou ne peut pas travailler. Est-ce qu'on parle du fou en ces termes au moyen âge?

B. CHAPUT. — C'est un type de fou bien particulier et dans le livre de Foucault ne sont pas exploités tous les aspects de la folie; il y a aussi les fous heureux. Mais contrairement aux mendiants, les fous sont des mendiants solitaires et on les fait travailler occasionnellement (excepté pour les Workhouses en Angleterre). Je n'ai rien trouvé de précis à ce propos.

G. MORIN. — Le fou n'est assimilable à aucun système de valeurs, il est donc un être sur lequel on ne peut exercer le pouvoir. Quelles étaient les valeurs sur lesquelles on avait ou non de l'influence, ou comment pouvait-on exercer le pouvoir sur le fou au moyen âge?

B. ALLARD. — Je voudrais suggérer une autre piste de recherche à propos de la folie. Je pense aux auteurs du XIII^e siècle et j'y vois deux choses qui prédominent: le fou et le travail. Dans quelle mesure le travail a-t-il réussi à intégrer les fous? Thomas d'Aquin dans la *Somme* parle des *insipientes*, c'est-à-dire des gens qui ne sont pas conformes aux canons officiels. Il y a là un indicateur sur le sens du mot folie, et qui vaudrait la peine d'être fouillé.

B. CHAPUT. — C'est ce que mentionnait M. Belleau: tout pécheur est un fou. Il y a une forme de folie dans le fait de ne pas accepter les

canons. Il est certain par ailleurs que les fous qui pouvaient travailler, travaillaient.

R. LETENDRE. — Je me demande s'il n'y a pas lieu de faire une distinction entre celui qui est mis en marge et celui qui se met en marge. Si nous considérons les choses du point de vue de celui qui se met en marge, il faudra alors une autre analyse que celle dont on nous a parlé aujourd'hui. Vous semblez considérer les vrais comme les faux mendiants comme des marginaux; il me semble pourtant que le faux mendiant est davantage marginal que le vrai mendiant. Pourquoi avez-vous exclu les hérétiques du programme du colloque?

J. MÉNARD. — Les hérétiques avaient été prévus au programme, mais la personne que nous avions approchée pour nous en parler n'a pu accepter notre invitation.

G.H. ALLARD. — A propos de la différence entre se mettre en marge et être mis en marge, cela m'apparaît être une question de formule; les deux attitudes sont corrélatives dans le même sens que la forme active et passive du verbe. Je crois qu'on ne se met jamais en marge, mais qu'au contraire on est toujours mis en marge.

L. COTNOIR. — N'était-il pas rentable pour certaines personnes que des individus soient déclarés fous? Il y a des legs, des héritages, etc., qui pourraient motiver bien des démarches auprès des juges! Dans la mesure où c'est rentable de faire déclarer quelqu'un fou, ne pourrait-on pas alors penser que cette marginalité est finalement intégrée? La marginalité du fou me semble purement théorique car en fait, elle est rentable économiquement; ce qui revient à la réintégrer.

B. CHAPUT. — Il ne faut pas oublier quand même la personne du juge. Il

n'est pas suffisant de dire que mon aîné est dingue; non, il faut des bases solides, objectives et historiques. L'accusation doit être fondée sur les faits.

J.-P. AUDET. — Ma principale observation serait d'ordre méthodologique. Elle concerne la définition même de la «marginalité»: non seulement de la marginalité au moyen âge (latin), mais de toute marginalité liée au mouvement et au flottement de l'histoire. Vous soupçonnez dès maintenant, ce qui peut paraître aller de soi, qu'il serait illusoire à mes yeux de tenter de définir une marginalité historique autrement que par l'histoire. C'est dire, du même coup, que je me méfie beaucoup de toute intrusion d'un schéma théorique dans la définition de la marginalité au moyen âge, quelle que puisse être par ailleurs la validité de ce schéma pris en soi. En définitive, la définition de la marginalité au moyen âge doit donc être empruntée au moyen âge lui-même et à ses critères d'appréciation des clivages sociaux. Toute autre définition, à tout le moins au premier stade de la recherche, et c'est le cas présent, risque de fausser dès le départ la perception et l'évaluation des phénomènes.

J'aimerais rappeler, d'autre part, que centralité et marginalité renvoient l'une et l'autre au phénomène général des

classements. A ce propos, je crois qu'il est entendu entre nous que les classements fondamentaux de n'importe quel univers de culture, et en conséquence de n'importe quel groupe social, évoluent généralement avec une extrême lenteur. La principale raison en est que les classements eux-mêmes reposent à leur tour sur des représentations: images, signes et symboles, qui baignent pour la plus grande part dans l'obscurité de l'inconscient pour tous et pour chacun des individus participant à un univers de culture donné. En conséquence, il me semblerait donc nécessaire que l'analyse de la marginalité au moyen âge cherche à rejoindre, autant que possible, le sous-sol symbolique sur lequel s'appuient les classements sociaux que l'histoire de cette époque peut décrire au grand jour. La tâche, je le sais, devient alors extrêmement difficile, et ses résultats sont pour une bonne part aléatoires. Mais il me semble qu'elle mérite, non seulement d'être entreprise, comme en témoignent déjà les communications entendues, mais d'être poursuivie beaucoup plus loin. La marginalité proprement médiévale du «fou», du «mendiant» ou de la «sorcière» pourrait prendre alors une signification plus universelle, dépassant largement les structures reconnues de l'univers de culture du moyen âge occidental.

DEUXIÈME PARTIE

L'image du monde
à la fin du moyen âge

CLAUDE SUTTO

(4)

JE me propose de vous entretenir brièvement — et sommairement, je le crains — de la connaissance qu'avaient les Européens des mondes exotiques vers la fin du moyen âge. Mon exposé portera sur deux points: je traiterai en premier lieu des sources et des traits essentiels de l'*Imago mundi* tels qu'ils figurent dans les grandes encyclopédies, les ouvrages astronomiques, les cartes géographiques et les ouvrages de vulgarisation des XIIe et XIIIe siècles; je tâcherai en second lieu de montrer dans quelle mesure les voyages en Asie ont contribué à modifier l'image traditionnelle de l'univers terrestre.

Les Européens — et j'entends ici les Occidentaux — ne connaissaient directement, visuellement pourrait-on dire, qu'une très faible partie du monde habité; essentiellement l'Europe occidentale, les côtes de la Méditerranée, les Balkans, la région de la mer Noire, le Proche-Orient. Au-delà, leurs représentations étaient fragmentaires, imprécises, voire tout à fait mythiques, car elles ne reposaient dans une très large mesure que sur des présupposés, des *a priori*, qui n'avaient que des liens fort ténus avec la réalité géographique et humaine. Soyons justes toutefois; ni les Chinois, ni les Arabes, pour être mieux renseignés que les Européens, n'échappaient à de semblables mirages. L'image que les Occidentaux se faisaient des mondes exotiques s'est formée à partir des trois sources gréco-latine, chrétienne et musulmane.

Il existe dans l'Antiquité une littérature géographique extrêmement riche — dont une partie a d'ailleurs été perdue — illustrée par Hérodote, Eratosthène, Mégas-

thène, Pline, Strabon, Ptolémée. Loin de limiter leur curiosité au monde méditerranéen, ceux-ci s'intéressent à l'Afrique et à l'Asie. Ils ont quelque connaissance des pays riverains de l'océan Indien, sans doute à cause des conquêtes d'Alexandre; ils soupçonnent l'existence des civilisations extrême-orientales: la Chine, la péninsule malaise qu'ils appellent respectivement Sinae et Chersonèse d'or. Sur le plan de la cartographie, leur contribution n'est pas peu importante. Ils ont imaginé la géométrie de la sphère, inventé divers systèmes de projection pour les cartes, posé le principe de la détermination des latitudes et des longitudes. L'horizon des géographes chrétiens, Macrobie, Orose, Isidore de Séville, Raban Maur, Bède le Vénérable, semble plus limité. Sans nier pour autant l'héritage de l'Antiquité, ils font néanmoins surtout appel à la cosmogonie biblique et s'efforcent de concilier leur conception du monde avec les exigences de leur foi. Mais les véritables successeurs des Anciens sont à plus d'un égard les Musulmans; ils vont donner à la géographie, à partir de l'époque caliphale aux IX^e et X^e siècles, un essor incomparable. Ils connaissent et utilisent couramment les grands auteurs de l'Antiquité, notamment Ptolémée dont ils traduisent l'*Astronomie* sous le titre d'*Almageste*. Al Masmoudi et Idrisi en sont les représentants les plus prestigieux. Ce dernier n'est pas inconnu en Occident puisqu'il séjourna à la cour de Roger II à Palerme. On lui doit une *Récréation pour celui qui veut voyager*, une sphère céleste et une carte géante. C'est par Tolède, grand centre de traduction au XII^e siècle, que la géographie arabe et bien entendu grecque vont pénétrer en Occident.

Le savoir des Européens est consigné dans des encyclopédies, souvent apparentées les unes aux autres; citons le *De imagine mundi* d'Honorius et le *Traité de la philosophie du monde* de Guillaume de Conches au XII^e siècle, le *Speculum mundi* de Vincent de Beauvais et les *Otia imperialia* de Gervais de Tilbury au XIII^e. Ensuite dans des travaux astronomiques comme le *Traité de la Sphère* de Sacrobosco et les *Tables astronomiques* d'Alphonse le Savant. Enfin dans des cartes géographiques comme celles d'Hereford et d'Ebtorf. Sur un mode mineur, les données contenues dans les ouvrages à caractère savant, se retrouvent dans la littérature à vocation vulgarisante: les *Lucidaires*, *Bestiaires*, *Lapidaires*, *Volucraires*, l'*Image du monde* de Gossouin de Metz, le *Secret des Secrets* de Philippe de Foligno, le *Livre du Trésor* de Brunetto Latini, les romans d'Alexandre. Certaines fables d'origine indienne qui abondent en descriptions géographiques, les Panchatan-

tra, circulent en Occident. Traduites en syriaque au VI^e siècle, en hébreu au XII^e et en latin au XIII^e par Jean de Capoue, elles vont donner naissance à la légende de saint Barlaam et de saint Josaphat, ces deux noms étant la transposition de Bilahau, mystique indien, et de Bouddha. Vincent de Beauvais en fera mention dans son *Speculum historiale*. L'étude de ces divers ouvrages nous permet de fixer — en faisant évidemment la part de nuances importantes — les grands traits de l'*Imago mundi*.

L'existence de l'équateur, des tropiques, des cinq zones climatiques, de trois continents, de trois mers, de douze vents, est généralement acceptée. Tout autant d'ailleurs que celle de l'imaginaire en dehors du monde connu. Les descriptions régionales reflètent cette singulière dualité entre le réel et l'irréel. L'Europe septentrionale et l'océan Atlantique font l'objet de descriptions qui relèvent le plus souvent de la fiction. La première est la demeure des Hyperboréens, peuple aussi inquiétant qu'inaccessible et qui vit dans les ténèbres du cercle des sept étoiles, c'est-à-dire le cercle polaire. Le deuxième est parsemé d'îles mystérieuses : Brasil, Stockafixa, des sept cités, du bonheur, cette dernière visitée, si l'on en croit la légende par saint Brendan. Pourtant les textes ne manquent pas qui font allusion à des données géographiques beaucoup plus sûres ; l'extraordinaire activité exploratrice et colonisatrice des Vikings n'y est évidemment pas étrangère. L'auteur de l'*Historia Norvegiæ* composée au XIII^e siècle décrit avec quelque exactitude la Laponie, l'Islande, les îles Orcades et Féroë. L'existence du Groenland est mentionnée dans le *Miroir du roi*, (fin XII-début XIII^e). Adam de Brême et Orderic Vital font, de leur côté, allusion au Vinland, c'est-à-dire à la côte est de l'Amérique du Nord. Il est possible enfin que la région décrite dans un manuscrit perdu de la fin du XIV^e siècle mais souvent cité au XVI^e, l'*Inventio fortunata*, ne soit autre que le Labrador.

Le continent africain n'est guère mieux connu si l'on excepte bien entendu le Maghreb et l'Égypte. Les géographes donnent le nom d'Éthiopie mineure ou majeure à l'Afrique centrale et australe. Dans le voisinage de la mer Rouge, ils situent le pays mystérieux d'Ophir, ancien royaume de la reine de Saba. Enfin leurs hypothèses sur les sources du Nil — problème qui ne sera d'ailleurs réglé qu'au siècle dernier — varient considérablement. Tantôt ils les localisent en Inde — celle-ci étant généralement rattachée à l'Afrique de façon à enclorre l'océan Indien — tantôt en Afrique occidentale où elles se confondent avec le cours supérieur du Niger. Ptolémée et Eratosthène étaient à

cet égard plus près de la vérité puisqu'ils faisaient couler le Nil du sud au nord.

Mais c'est l'Asie qui exerce sur eux le plus de fascination. Certes, elle leur paraît lointaine, mystérieuse, impénétrable; mais ils connaissent l'existence en son sein d'importants foyers de civilisation même si leurs contours sont voilés par d'innombrables légendes. Comme ils en font le sommet du monde, ils la situent le plus souvent dans la partie supérieure de leurs cartes. Elle renferme quelque part le paradis terrestre dont l'accès est interdit par de hautes montagnes, un rideau de feu et des hordes d'animaux monstrueux. Certains la situent plus volontiers aux antipodes du mont Sion, au sommet du mont Purgatoire, dans l'hémisphère austral. L'Asie est séparée d'est en ouest par une chaîne montagneuse, le Caucase. Au nord l'on trouve d'abord le pays de Gog et Magog, peuplé par les tribus israéliennes refoulées par Alexandre; ensuite, vraisemblablement en Asie centrale, le mystérieux royaume du Prêtre Jean. Descendant des rois mages, ennemi implacable de l'Islam, celui-ci suscitait tous les espoirs. C'est Othon de Freising qui en signale pour la première fois l'existence en 1145. Vingt ans plus tard, quelque habile propagandiste, chanoine à Metz, fait circuler en Occident une lettre que ce roi aurait écrit à Alexandre III, Manuel Comnène et Frédéric Barberousse. Il y invitait les trois souverains à conclure une alliance avec lui pour combattre les Musulmans. Le mythe était encore bien vivant au début du XIII^e siècle puisqu'il en est fait constamment mention au moment de la cinquième Croisade et de l'invasion mongole. Au sud de la chaîne médiane, les géographes situaient l'Inde, pays aux richesses fabuleuses, attirant et terrifiant tout à la fois. Une légende tenace y situait une communauté chrétienne, la chrétienté de saint Thomas. Au-delà de l'océan Indien, qui était clos, se trouvait le pays des antipodes, monde antinomique par excellence, peuple d'êtres étranges et monstrueux: cynocéphales, cyclopes, troglodytes, hommes-fourmis, acéphales...

Telle était en gros l'*Imago mundi*, au moment où les Européens vont se lancer à la découverte de l'Asie.

Les événements qui s'y déroulaient favorisaient singulièrement ces projets de voyage. En effet la *Pax Mongolica* avait pour la première fois réalisé l'unité du continent asiatique, de la mer Noire au Pacifique. Les artisans de cette unité, les Mongols, suscitaient d'ailleurs en Occident des sentiments ambigus de crainte et d'espoir. Sentiment de crainte assurément, car après avoir envahi l'Europe orien-

tale ils s'étaient rendus jusqu'à la mer Adriatique. La Chrétienté s'était suffisamment sentie menacée pour que le pape Grégoire IX juge bon de prêcher la Croisade pour les repousser. Sentiment d'espoir aussi, car n'étant pas musulmans, ils passaient pour être les ennemis de l'Islam. En 1218, Jacques de Vitry dans son *Histoire de Jérusalem* avait fait de Gengis Khan un fils ou à tout le moins un descendant du Prêtre Jean. Une entente paraissait donc possible. Aussi le concile de Lyon recommanda-t-il en 1245 l'envoi d'ambassadeurs vers la cour du Grand Khan. Dès lors et ce jusque vers la fin du XIV^e siècle, les voyageurs occidentaux vont sillonner l'Asie et le monde de l'océan Indien.

Jean de Plan Carpin, André de Longjumeau, Guillaume de Rubrouck au milieu du XIII^e siècle, Odoric de Pordenone, Jean de Montecorvino, Jourdain Cathala de Séverac au début du XIV^e siècle sont à la fois des ambassadeurs, des explorateurs et des missionnaires, quoique à des degrés divers. Seuls les Polo avaient, mais non exclusivement, des intentions commerciales. Pour tous le voyage s'effectuait dans des conditions particulièrement éprouvantes: problèmes de langue, itinéraires interminables, incertains, semés d'embûches de toutes sortes, difficultés d'adaptation au milieu physique et humain. Mais les régions qu'ils visitaient ne leur étaient pas totalement étrangères. S'ils ne pouvaient guère se fier aux connaissances géographiques reçues, et ils le constatent assez vite avec étonnement sinon avec regret, en revanche ils surent profiter des récits antérieurs de voyage, des informations des gens qui vivaient dans les confins orientaux de l'Europe et bien entendu des rapports qu'ils entretenaient avec les indigènes. Leur témoignage porte la marque de ce qu'ils ont vu mais aussi de ce qu'ils ont connu par ouï-dire, et il n'est pas toujours facile de déterminer avec certitude la place de l'un et de l'autre. L'observation la plus pertinente voisine avec l'in vraisemblable, comme si le merveilleux était inhérent à toute description du monde asiatique.

La connaissance de l'Asie ne pouvait en fin de compte que progresser singulièrement. Connaissances géographiques certes, mais aussi religieuses, humaines, sociales, économiques. D'ailleurs des liens relativement étroits furent tissés au début du XIV^e siècle entre les deux continents. Pendant quelques décennies l'Occident put croire avec plus ou moins de vraisemblance à une conversion massive des Asiatiques. La relative tolérance des Mongols à l'endroit des Chrétiens, l'intérêt incontestable qu'ils portaient à l'Europe, l'envoi de Bar Sauma en France

en 1287, les y invitaient. La Papauté, les dominicains, les franciscains ne négligèrent rien pour que cet espoir devienne réalité. C'est ainsi que dès le début du XIV^e siècle la Chine fut dotée d'une véritable hiérarchie ecclésiastique. Mais de l'aveu même des missionnaires l'un des problèmes majeurs à régler demeurait celui des rapports linguistiques. C'est pour pallier cette difficulté que fut composé un glossaire trilingue latin-persan-couman, le *Codex Cumanicus* tandis que le Concile de Vienne recommandait aux universités d'enseigner les langues orientales. Sur le plan économique certains travaux récents permettent de croire que des marchands italiens se lancèrent à la conquête de la Chine sur les pas de Marco Polo tandis que se développaient des échanges commerciaux dans une proportion qu'il n'est pas encore possible de chiffrer. En tout cas Pegolotti dans sa *Practica della Mercatura* composée entre 1310 et 1340 parle longuement des voies de communication vers la Chine. Quoique impressionnants, ces résultats furent en définitive éphémères. L'hostilité croissante des Mongols en Asie et des Mamelouks en Égypte ferma une à une les liaisons routières et maritimes vers l'Extrême-Orient et fit périlcliter les missions religieuses et les comptoirs commerciaux. Dès la fin du XIV^e siècle, l'Asie était à toutes fins utiles fermée aux Occidentaux.

Mais ce qui importe pour notre propos, c'est de mesurer l'impact de cette ouverture de l'Asie sur les mentalités européennes. Or celui-ci fut très lent. Certes Rubrouck et Plan Carpin reçurent à leur retour un accueil très favorable; celui-ci fit à travers l'Europe une véritable tournée de conférences. Mais malgré de notables exceptions comme Bacon et Vincent de Beauvais qui insérèrent dans leurs oeuvres de larges extraits de l'*Itinéraire* et de l'*Histoire des Mongols*, ces nouvelles connaissances ne pénétrèrent que très tardivement les milieux intellectuels et populaires. Si grande était l'incrédulité que Marco Polo dut jurer sur son lit de mort qu'il n'avait point menti. Et ce n'est qu'en 1375 que l'*Atlas Catalan* d'Abraham de Cresques consigna les résultats géographiques des explorations des XIII^e et XIV^e siècles, tandis que les cartes d'inspiration traditionnelle continuèrent fort tard à voisiner avec les portulans sans que ceux-ci eussent quelque influence sur la confection de celles-là. Sans doute les Occidentaux répugnaient-ils à renoncer à des habitudes mentales qui satisfaisaient leur goût du merveilleux. Du *Livre des Merveilles* de Marco Polo on ne retenait le plus souvent que le côté fabuleux. Le succès du *Livre de la connaissance humaine* ou celui du *Voyage d'outre-mer* de

Jean de Mandeville attestent, je pense, cet état d'esprit. D'ailleurs la fermeture de la route d'Asie ne pouvait que rendre à ce continent, dans l'esprit de beaucoup, son caractère inaccessible et extraordinaire. Pourtant le doute s'installait progressivement dans les esprits, au moins chez ceux qui étaient les plus évolués. Les pays légendaires de l'Asie comme le royaume de Gog et de Magog et celui du Prêtre Jean sont rejetés à la périphérie, le premier dans la Russie septentrionale, le second en Afrique. Ce transfert confèrait à l'Asie cette dimension strictement humaine que les explorateurs avaient observée. Au XVe siècle, à la veille des grandes découvertes de la Renaissance, ce qui intéresse davantage les géographes, et ceci est dû à l'essor prodigieux de la pensée de Ptolémée, c'est la dimension des continents, leur position respective sur la mappemonde, la recherche d'un passage vers l'Asie soit par le sud soit par l'ouest. Mais ceci est une autre histoire.

Bibliographie

- A. R. ANDERSON, *Alexander's gate, Gog and Magog and the enclosed nations*, Cambridge, The Mediaeval Academy of America, 1932.
- L. BAGROW, *Die Geschichte der Kartographie*, Berlin, Safari Verlag, 1951.
- L. W. BROWN, *The Indian Christians of Saint Thomas: an Account of the Ancient Syrian Church of Malabar*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956.
- P. CHAUNU, *L'expansion européenne du XIIIe au XVe siècle*, Paris, P.U.F., 1969.
- R. CLOZIER, *Histoire de la géographie*, Paris, P.U.F., 1967.
- G. COEDÈS, *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs à l'Extrême-Orient depuis le IVe siècle avant Jésus-Christ jusqu'au XIVe siècle*, Paris, 1910.
- C. R. CRONE, *Maps and their makers. An introduction to the history of cartography*, Londres, Hutchinson and Co, 1963.

- C. H. DAWSON, *The Mongol Mission: narrative and letters of the Franciscan missionaries in Mongolia and China in the thirteenth and fourteenth centuries*, New York, Sheed and Ward, 1955.
- P. M. D'ELIA, *The Catholic Missions in China*, Sang'hai, 1934.
- M. GRAVIER, *La Saga d'Éric le Rouge. Le récit des Groenlandais*, Paris, Bibliothèque de philologie germanique, 1955.
- R. HENNIG, *Terrae incognitae*, Leyde, 1936-1939.
- J. JACOBS, *Barlaam and Josaphat*, Londres, 1916.
- G. JONES, *Norse Atlantic saga being the Norse voyages of discovery and settlement to Iceland, Greenland, America*, Londres, 1964.
- G. H. T. KIMBLE, *Geography in the Middle Ages*, Londres, Methuen, 1938.
- M. KOMROFF, *Contemporaries of Marco Polo*, New York, Liveright, 1928.
- C. DE LA RONCIÈRE, *Histoire de la découverte de la terre, explorateurs et conquérants*, nouvelle édition mise à jour par J. RIVERAIN, Paris, 1963.
- D. F. LACH, *Asia in the making of Europe*, Chicago, The University of Chicago Press, 1965.
- C. LANGLOIS, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge d'après les écrits français à l'usage des laïcs*, Paris, 1927.
- J. G. LEITHAUSER, *Mappae mundi*, Berlin, Safari Verlag, 1958.
- M. LETTS, *Jehan de Mandeville. The man and his book*, Londres, Batchworth Press, 1949.
- M. MAHN-LOT, *La découverte de l'Amérique*, Paris, Flammarion, 1970.
- P. MEYER, *Alexandre le Grand dans la littérature française du moyen âge*, Paris, F. Vieweg, 1886.
- M. MOLLAT, *Grands voyages et connaissance du monde du milieu du XIII^e siècle à la fin du XV^e*, Paris, C.D.U., 1966-1969.
- J. A. MONTGOMERY, *The history of Yaballabah III, Nestorian Patriarch, and of his Vicar, Bar Sauma, Ambassador to the Frankish Courts at the end of the thirteenth century*, New York, 1927.
- K. A. NILAKANTA SASTRI, *Foreign Notices of South*

- India from Megasthenes to Ma Haum*, Madras, 1939.
- A. P. NEWTON, *Travel and travellers in the Middle Ages*, Londres, Paul Kegan and Co., 1926.
- T. J. OLESON, *Early voyages and northern approaches*, Toronto, McLelland and Steward, 1963.
- L. OLSCHKI, *Marco Polo's Precursors*, Baltimore, 1943.
- L. OLSCHKI, *Storia letteraria delle scoperte geografiche*, Florence, 1937.
- E. OXENSTIERNA, *Die Wikinger*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1959.
- L. PARIAS, *Histoire universelle des explorations*, Paris, Nouvelle Librairie de France, 1955. Tomes I et II.
- P. PEETERS, *La première traduction latine de Barlaam et Josaphat et son original grec*, Analecta Bollandiana, XLIX, 1931, pp. 276-312.
- P. PELLLOT, *Mongols et papes aux XIIIe et XIVe s.*, Paris, Firmin Didot, 1922.
- B. PENROSE, *Travel and discovery in the Renaissance, 1420-1620*, Cambridge, Harvard University Press, 1952.
- F. J. POHL, *Atlantic crossings before Columbus*, New York, 1961.
- M. POLO, *La description du monde*, édition de L. HAMBIS, Paris, Klincksieck, 1955.
- R. A. SKELTON, *The European image and mapping of America, A.D. 1000-1600*, Minneapolis, 1964.
- D. SINOR, *Autour d'une migration de peuples au Ve siècle*, Journal asiatique, CCXXXV, 1946-1947, pp. 37-50.
- V. SLESSAREV, *Prester John. The Letter and the Legend*, Minneapolis, 1959.
- G. SORANZO, *Il Papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, Milan, 1930.
- J. O. THOMSON, *History of Ancient Geography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1948.
- A. T'SERSTEVENS, *Les précurseurs de Marco Polo. Textes intégraux établis, traduits et commentés avec une introduction sur la géographie de l'Asie avant Marco Polo*, Paris, Arthaud, 1959.
- A. J. VAN WINDEKENS, *Les Hyperboréens*, Rheinisches Museum für Philologie, C, 1957, pp. 164-169.

- P. WHEATLEY, *The Golden Khersonese: Studies in the historical geography of the Malay Peninsula before A.D. 1500*, Kuala Lumpur, 1961.
- H. YULE et H. CORDIER, *Cathay and the way thither*, Londres, Haklugt Society, 1913-1916.

Carte circulaire du monde

Ms. Oxford, Bodleian, Tanner 190 (Venise, XIVE siècle)

En marge du monde connu:
les races de monstres

BRUNO ROY

1. Voir les collections
«Les énigmes de l'univers»,
Paris, R. Laffont; «Les
chemins de l'impossible»,
Paris, A. Michel, etc.

CEUX qui s'intéressent aujourd'hui à l'étude des créatures extra-terrestres et de leur moyen de transport, les objets volants non identifiés, entretiennent entre eux la certitude que notre planète a été de tout temps visitée par des êtres venant des confins de l'univers¹. Nous avons vu ces dernières années ces homoïdes changer de nom et d'habitat: de martiens qu'ils étaient, ils ont reculé dans le domaine moins connu de Vénus ou des nébuleuses extra-galactiques, après la parution des photographies de la planète Mars. Les extra-terrestres fuient la lumière; ce sont de grands migrants.

Il y avait au moyen âge des extra-terrestres comme il y en a aujourd'hui. On situait leur habitat en dehors non de la planète mais du monde connu. La raison pour laquelle ils nous intéressent, pour l'exprimer dans les termes du présent colloque, réside dans le fait qu'ils sont des marginaux géographiques. Leurs migrations ont pris la forme d'un recul progressif rythmé par les grandes découvertes géographiques. Ils sont passés successivement de l'Inde mystérieuse à l'Éthiopie, puis en Scandinavie et enfin en Amérique.

Toutefois par-delà les déplacements de ces créatures vers l'extérieur du faisceau lumineux, on peut observer chez elles un autre mouvement migratoire, lequel s'accomplit au rebours de leurs migrations apparentes. J'expliquerai cet énoncé en formulant une hypothèse et en m'en servant même pour structurer mon exposé.

La fuite des extra-terrestres n'est centrifuge qu'en apparence; en réalité elle est centripète. Ils semblent fuir la lumière, alors qu'en réalité ils la recherchent. Les êtres imaginaires qu'on suppose exister en dehors du monde

connu sont en fait l'incarnation d'une peur viscérale touchant notre propre condition. Or la peur, sitôt posée, demande à se résorber; le fait même de la poser en l'objectivant est une victoire sur elle. C'est alors qu'on entreprend d'arracher ces êtres à leur statut d'étrangeté. Enfin après un effort soutenu d'explication, la peur originelle se trouve privée de son aliment et doit se chercher de nouvelles incarnations. Je formulerais donc trois propositions à propos de ces êtres, les hommes monstrueux du moyen âge: a) ils existent; b) on les connaît, c) on les assimile. La distance entre la première et la troisième proposition, entre la différence et l'identité, décrit le vaste lieu de la récupération.

a) Ils existent

Précisons tout de suite que lorsqu'il s'agit de monstres médiévaux, on a le choix. L'homme du moyen âge vivait dans un monde précaire, où l'inconnu devait être nommé et incarné pour que la peur reste dans les limites du supportable². La religion proposait le monstre par excellence, Satan, et la faune terrifiante des marais infernaux. Le bestiaire décrivait des monstres comme la licorne, le dragon, la mantichore, la fourmi-lion³, qui venaient s'ajouter aux animaux fabuleux de la mythologie classique: sirènes, centaures, satyres. Il y avait aussi les monstres humains individuels, dont le rôle maléfique (parce que marginal) était reconnu: les infirmes, les malformés, les tarés, qu'on repoussait avec horreur aux portes de la ville. Une dernière catégorie, la seule qui nous intéresse ici, est celle des monstres habitant aux confins de la terre connue, dans les ténèbres extérieures. C'étaient des races d'hommes, c'est-à-dire des êtres ressemblant à des hommes normaux (= ouest-européens) et dont les traits monstrueux étaient vus comme héréditaires.

Le moyen âge n'est pas l'inventeur des races monstrueuses; il en a appris l'existence par les auteurs de l'antiquité gréco-latine⁴. Leur généalogie est la suivante. Au IV^e siècle avant J.C., Ctésias de Cnide écrit une description de l'Inde fabuleuse, que vient compléter peu après Mégasthène. Leurs écrits constituent les premiers répertoires des races monstrueuses de l'Inde⁵. Au premier siècle de notre ère, ces informations sont reprises en latin par Pline, lequel servira de référence à tous les tétatologues latins: Solin (III^e s.), Macrobe, Martianus Capella et saint Augustin (Ve s.), le *Livre des Monstres* (VI^e s.), Isidore de Séville et le cosmographe Aethicus Ister (VII^e s.), Raban

2. Cf. P. ROUSSET, *Recherches sur l'émotivité à l'époque romane*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 2 (1959), 53-69.

3. Cf. E. et J. LEHNER, *A Fantastic Bestiary*, New York 1969; B. ROWLAND, *Animals with Human Faces. A Guide to Animal Symbolism*, U. of Tennessee Pr., 1973.

4. Une seule référence d'ensemble, qui tiendra lieu de guide bibliographique: R. WITTKOWER, *Marvels of the East. A Study in the History of Monsters*, dans *Journ. of the Warburg and Courtauld Inst.*, 5 (1942), 159-197.

5. Cf. J.W. McCRINDLE, *Ancient India as Described in Classical Literature*, Westminster 1901.

Maur (IXe s.); de ces auteurs, on passe aux encyclopédistes, chroniqueurs, cosmographes et voyageurs médiévaux.

Nous emprunterons une liste-témoin de monstres à l'encyclopédiste Thomas de Cantimpré (XIIIe s.)⁶. Cette liste résulte d'une fusion de l'*Histoire de Jérusalem* de Jacques de Vitry et du *Livre des Monstres*: la première source est elle-même un combiné de l'*Histoire naturelle* de Pline et de la supposée *Lettre d'Alexandre à Aristote*⁷; la seconde énumère certains monstres mythologiques. La liste de Cantimpré passera quasi intégralement dans la plus grande encyclopédie du moyen âge, le *Speculum* de Vincent de Beauvais.

Thomas de Cantimpré, *De naturis rerum*, L. III⁸

- 1 Amazones. Femmes insulaires, qui voient leur mari une fois l'an. Elles gardent avec elles les filles, et remettent les fils au mari.
- 2 Exydraces (Gymnosophistes). Sages nus.
- 3 Brahmanes. Sages qui ont pressenti le Christ.
- 4 Hommes qui se suicident par le feu.
- 5 Hommes qui tuent leurs parents trop vieux, et en font des festins.
- 6 Géants. Hommes plus grands que des éléphants.
- 7 Nains. Hommes qui atteignent à peine une coudée.
- 8 Femmes qui engendrent des vieillards qui rajeunissent avec le temps.
- 9 Femmes qui engendrent tous les cinq ans des enfants qui vivent huit ans.
- 10 Pirolopus. Hommes qui mangent du poisson et boivent de l'eau de mer.
- 11 Hommes aux mains à l'envers, à huit orteils.
- 12 Antipodes. Hommes aux pieds inversés.
- 13 Cynocéphales. Hommes à tête de chien.
- 14 Arpeleüs. Hommes à petite bouche, qui se nourrissent avec une paille.
- 15 Anthropophages.
- 16 Arismapi (Cyclopes, Agriophages).
- 17 Sciapodes. Hommes à un pied, qui sert de parasol dans le désert.
- 18 Épiphages. Hommes sans tête, ayant le visage sur la poitrine.
- 19 Hommes qui vivent d'odeurs.
- 20 Hommes à six mains.
- 21 Femmes fluviales.
- 22 Femmes poilues.

6. De naturis rerum, III:

«De monstruosis hominibus Orientis». Nous utilisons l'édition de J. B. FRIEDMAN, dans *Cahiers d'études médiévales*, no 2, Bellarmin-Vrin, 1974. Voir aussi du même auteur: *The Monstruous Races in Medieval Fantastic Literature*. (à paraître).

7. Lettre fictive du conquérant de l'Inde (326 A.C.) à son maître Aristote. Cette lettre, intégrée au roman historique du Pseudo-Callisthène (vers 200 A.C.), a contribué fortement à vulgariser les monstres dans l'Occident médiéval.

8. LM *Liber monstrorum* (cf. append.).

- 23 Hommes sauvages, amphibiés.
- 24 Hommes grands, poilus, mugissants.
- 25 Femmes fluviales à dents de chien. Elles sont blanches et très belles.
- 26 Pygmées.
- 27 Hommes cornus (ou caudés) qui aboient.
- 28 Femmes qui engendrent des crapauds.
- 29 Femmes à grande gorge.
- 30 Ducars. Hommes nains et bossus.
- [31 Hérité des monstres.]
- 32 Hommes sauvages.
- 33 Hermaphrodites.
- 34 Cumans. Mangeurs de chair crue et de sang de cheval.
- 35 Cyclopes [LM].
- 36 La Fille Géante, vêtue de pourpre [LM].
- 37 Hercule [LM].
- 38 Hommes aux yeux luisants [LM].
- 39 Hommes qui mangent la chair crue et le miel [LM].
- 40 Épistyles (Blemniae). Hommes sans tête, aux yeux sur les épaules [LM].
- 41 Hommes à deux visages [LM].
- 42 Le Colosse [LM].

La première tâche qui semble s'imposer devant une mappemonde si riche est d'établir une sorte de démographie tératologique. On pourrait par exemple enregistrer le nombre étonnant de races féminines: neuf, en incluant la race ambiguë des hermaphrodites. Les femmes étant au moyen âge les seuls monstres dont on ne pouvait se passer, il est normal qu'elles aient polarisé un certain nombre de traits tératologiques. Mais nous devons résister à ce réflexe moderne; nous essayons de «connaître» les monstres, alors qu'il suffisait dans cette première étape de les subir et d'en avoir peur. Avant donc d'enfermer les monstres entre les grilles de l'exégèse moderne, il sera plus instructif de s'en approcher de la façon même que l'ont fait les hommes du moyen âge.

b) On les connaît

Saint Augustin a été le premier à s'aviser de l'importance de l'enjeu. Ces monstres, se demande-t-il, sont-ils ou non des hommes? Si les descriptions des anciens sont inauthentiques, les monstres n'ont pas d'intérêt; mais si ces descriptions sont exactes — et l'autorité de Pline pèse lourd —, il faut que ces monstres soient des hommes, fils d'Adam. Mais alors, quelle raison ont-ils d'intervenir dans

l'harmonie de la création? Réponse: en tant que monstres, ils ont quelque chose à *montrer*:

Ils doivent montrer (monstra<monstrare), manifester (ostenta<ostendere), prédire (portenta<prae-ostendere) et annoncer (prodigia<porro dicere) par avance que Dieu réalisera tout ce qu'il a prédit de faire à l'avenir touchant les corps des hommes⁹.

9. AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, XVI, 8. Ce raisonnement sera prolongé plus tard avec le rattachement des monstres à la postérité de Cham le maudit, fils de Noé.

«Les corps des hommes»: avec ces mots, la peur immémoriale commence à se trouver un nom. Il suffit en effet de faire une coupe dans l'eschatologie qui inspire ce passage pour en toucher immédiatement le fond ontologique. Les monstres montrent ce qui pourrait arriver au corps de l'homme. La question angoissante à laquelle répondent les monstres est celle-ci: comment serions-nous, si nous n'étions pas ce que nous sommes?

Le problème de la dysmorphophobie a été posé par saint Augustin; il sera explicité par Isidore de Séville.

Celui-ci, dans un chapitre des *Étymologies* portant sur les monstres humains (XI, 3, 7-39), entreprend de mettre de l'ordre dans cette jungle terrifiante. Il détermine quatre grandes familles: les monstres individuels (7-11), les races monstrueuses (12-27), les monstres fictifs (28-32) et les hommes-bêtes ou bêtes-hommes (33-39). A propos de la première famille, il établit des critères de classification applicables aussi à la seconde, celle des races monstrueuses. Selon Isidore, les monstres se caractérisent par leur

grandeur extraordinaire (v.g. Tityon)
petitesse extraordinaire (pygmées)
grandeur anormale des membres (macrocéphales), ou
membres superflus
membres manquants (monomanes)
privation (acéphales)
membres isolés (une tête sans corps)
modifications partielles (le Minotaure)
modification totale (une vigne engendrée par une femme)
déplacement des parties (les yeux sur la poitrine)
déséquilibre des parties (plus de doigts à gauche, moins à droite)
précocité (bébé barbu)
assemblage de plusieurs difformités
mélange des sexes.

Les critères mis en oeuvre par Isidore sont une simple application des prédicaments d'Aristote: grandeur, privation, mode, temps, etc.¹⁰; à l'époque ces critères permettaient d'atteindre une certaine exhaustivité dans les classe-

10. ARISTOTE, *Organon*, I: *Catégories*.

ments. Il faut avouer que l'application de critères purement anthropométriques comme l'indice nasal, le prognatisme ou la pigmentation de la peau se serait avérée plutôt insuffisante, avec des gens dont l'indice céphalique va jusqu'à zéro, et dont les pieds servent de parasol. Isidore a donc identifié et catalogué tous les dangers qui menaçaient l'intégrité du corps humain. Sa classification représente un effort de l'homme occidental ouest-européen pour se confirmer dans sa normalité, en la confrontant point par point avec la difformité des races imaginaires.

La normalité qui intéresse Isidore est uniquement d'ordre anatomique. Évidemment l'homme est beaucoup plus qu'un complexe anatomique, et les monstres étaient une trop belle invention pour que l'homme n'en tirât pas le maximum de renseignements concernant d'autres aspects de sa normalité. Examinons deux faits divers, où cette fois les monstres sont entrés en contact physique avec les Occidentaux.

a) Saint Jérôme rapporte dans sa *Vie de saint Paul ermite*¹¹ que l'ermite Antoine, qui habitait dans le voisinage de Paul, vint un jour lui rendre visite. Au lieu de trouver son collègue dans l'ermitage,

il se trouva face à face avec un monstre dont la partie supérieure était un homme au front hérissé de cornes, mais dont la partie inférieure se terminait par des pieds de chèvre. Le monstre dit à Antoine: «Je suis un mortel, un des voisins de l'ermite, que les païens appellent faussement faunes, satyres et incubes. Je viens en ambassadeur de la part de mon groupe pour que tu intercèdes en notre nom auprès de notre Dieu commun, que nous savons être venu pour le salut des hommes et dont la renommée emplit toute la terre.»

Jérôme donne à cet incident un cachet d'authenticité en concluant:

Afin que personne ne considère ce récit comme fabuleux, on a capturé un semblable animal de nos jours, à Alexandrie.

Ainsi donc, les faunes et les satyres ne sont pas ce qu'on pense; ce sont de bons chrétiens qui fréquentent les ermitages et parlent en citant les psaumes. Et voilà administré le sacrement de la normalité religieuse.

b) Le second fait nous est raconté par Vincent de Beauvais¹²:

A notre époque on présenta au roi de France Louis un animal à la tête de chien, ayant

11. Patr. lat. 23, c. 23-4.
Repris par T. DE
CANTIMPRÉ, *De naturis
rerum*, III, que nous
traduisons ici.

12. Vincent DE
BEAUVAIS, *Speculum
naturale*, 31, chap. 126.
L'auteur écrivait au temps de

saint Louis; mais le même fait est rapporté comme s'étant passé à la cour de Louis le Pieux en 814, par deux auteurs du XVe siècle. Cf. R. WITTKOWER, *op. cit.*, p. 188.

cependant les autres membres comme ceux d'un homme. Il avait les jambes, les mains et les bras glabres comme les humains, le cou blanc et dénudé, mais le dos poilu. Il se tenait droit comme un homme, et s'asseyait comme un homme. Il se nourrissait de viandes cuites, et buvait très volontiers du vin; il prenait sa nourriture déceimment comme un homme et la portait à sa bouche. Il avait un énorme membre viril, disproportionné à sa stature; il s'accouplait très volontiers avec les jeunes filles et les femmes, et utilisait à sa discrétion le sexe mâle ou femelle. Quand cet animal était en paix, il était doux comme un homme; mais quand il était furieux, il devenait cruel et se ruait sur les hommes.

Si les monstres ont quelque chose à montrer, on peut dire que celui-là ne s'est pas gêné... Mais au fait, quel avertissement venait-il servir à la cour du roi? Il venait témoigner de la norme sexuelle. Sa monstruosité de cynocéphale était une image de la monstruosité morale. Il incarnait la punition qui guette ceux qui enfreignent les tabous sexuels.

c) *On les assimile*

Il n'a pas fallu beaucoup de temps avant que les moralistes du moyen âge ne s'avisent de l'extrême richesse didactique offerte par les listes de monstres. Les monstres étaient désormais connus, classifiés, on les avait vus, on n'en avait plus peur. A la phase de récupération devait succéder une phase d'intériorisation, selon laquelle les monstres n'étaient plus que de simples prétextes à déployer l'éventail de la vie morale ou sociale. Mentionnons deux exemples pour illustrer ce procédé.

a) Le principe exégétique appliqué dans les *Gesta Romanorum*, un recueil de faits édifiants, est d'une simplicité déconcertante. Il s'agit de noter la partie anatomique qui caractérise un monstre, et de lui appliquer une signification morale, suivant un catalogue de métaphores tirées de la Bible. L'oeil, c'est la raison; bouche = sobriété; nez = discrétion; pied = charité, etc.

En Scythie sont gens a si grandes aureilles qu'ils en couvrent tout le corps: ceux là représentent ceux qui oient la parole de Dieu, par quoy ils peuvent leur propre corps couvrir contre tout péché.

Autres sont qui cheminent comme bestes, et

Monstres humains

W. Rolewinck, *Les fleurs et manières de temps passés*, Paris, 1513

13. Traduction française du XIV^e siècle: **Le violier des histoires romaines**, éd. G. Brunet, Paris 1858, 412-3.

14. **La manière et les faitures des monstres des hommes qui sont en Orient et le plus en Inde**, éd. A. Hilka, 1933.

signifient ceulx qui ne veulent honorer Dieu ne ses saintz, mais comme bestes cheminent de peché en peché; pourquoy dist le psalmiste: «Nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus»¹³.

Il n'y a pas à se surprendre que la plupart de ces moralisations utilisent un symbolisme plutôt positif. Nous sommes dans un contexte d'exhortation, et le moraliste est plus préoccupé d'encourager l'utilisation vertueuse des sens que d'effrayer son auditoire par le spectacle des difformités.

b) Il existe une autre moralisation qui applique les difformités des monstres aux réalités sociales. Il s'agit d'un texte français du XIII^e siècle, qui traduit et adapte la liste de Thomas de Cantimpré¹⁴. En voici quelques exemples:

Géants = les grands seigneurs (ils sont abattus par une petite maladie).

Hommes qui mangent du poisson cru = les mauvais administrateurs, durs envers leurs sujets (les poissons).

Cyclopes = prêtres, évêques, cardinaux (ils devraient être clairvoyants, et ne le sont pas).

Sciapodes = les reclus (rapides à écouter les tentations).

Épiphages = les avocats (n'ont pas une tête de prud'homme; sont avides, ayant la «bouche emmi la pance»).

Avec cette satire, nous refermons la courbe ouverte au début. Non seulement les monstres ne font plus peur, mais ils se sont évanouis à la lumière de l'introspection. Chacune de leurs difformités concourt à la fabrication en pièces détachées d'un homme moral parfait ou d'une société idéale.

Tout compte fait, le cheminement des monstres montre une chose. La peur de l'inconnu géographique, dont ils sont la matérialisation, n'est qu'un reflet des nombreuses peurs qui sont à l'intérieur même de l'homme: peur de perdre l'intégrité corporelle, peur d'une punition immanente à certains comportements, peur d'un écroulement du fragile édifice social. Leur a-normalité définit la norme, la confirme, et par là met fin à la peur.

C'est pourquoi, si vous me demandez où sont les extra-terrestres, je vous répondrai: ils sont ici, mais n'ayez pas peur.

15. Pour un approfondissement de ces remarques, voir G. CANGUILHEM, *La monstruosité et le monstrueux*, dans *Diogène* 40 (1962), 29-43.

Appendice bibliographique

Les principales sources tératologiques

Ie s. PLINE, *Histoire naturelle*, VII, VIII.

IIIe s. SOLIN, *Collectanea rerum memorabilium*, éd. R. Mommsen, 1895.

Ve s. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, VI (éd. A. Dick, 1969, p. 344 s.).

VIe s. *Liber monstrorum de diversis generibus* I, éd. Motitz, dans HAUPT, *Opuscula* II, Leipzig 1876.
Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, éd. W. Wolska-Conus, Paris, I, 1968.

VIIe s. ISIDORE, *Étymologiae*, XI, 3 (éd. W.M. Lindsay, Oxford 1911). Aethicus ISTER, *Cosmographia*.

IXe s. Raban MAUR, *De universo* VII (éd. *Patr. lat.* 111, 195-199) *Lettre d'Alexandre à Aristote*. Cf. E. FARAL, dans *Romania* 42, 1914.

- Lettre du Prêtre Jean*. Cf. V. SLASSAREV, *Prester John. The Letter and the Legend*, Minneapolis 1959.
- XII^e s. HONORIUS, *Imago mundi*, I, 11-12 (éd. *Patr. lat.* 172, 123-4).
- XIII^e s. *Roman d'Alexandre*. Cf. A. HILKA, dans *Romanische Forschungen* 29 (1911). Gervais DE TILBURY, *Otia imperialia*. Cf. M.R. JAMES, *Marvels of the East*, Oxford 1929.
- Thomas DE CANTIMPRÉ, *De naturis rerum* III (éd. J.B. Friedman, dans *Cahiers d'études médiévales*, no 2, Bellarmin-Vrin, 1974).
- Jacques DE VITRY, *Historia Hierosolymitana*, c. 92 (éd. W.A. Hinnebusch, à paraître).
- Vincent DE BEAUVAIS, *Speculum naturale* 31, chap. 118-127; *Speculum historiale* 1, c. 64; 4, c. 53-60.
- Barthélémy l'ANGLAIS, *De rerum proprietatibus* XV, 73 (éd. Francfort 1601, pp. 660-2).
- Roger BACON, *Opus maius*, éd. J.H. Bridges, Oxford 1897, I. 291-368.
- Brunet LATIN, *Le Trésor* I, 4-5 (éd. J. Carmody, Los Angeles 1948).
- Gossuin DE METZ, *Image du monde*. Cf. C.V. LANGLOIS, *La connaissance de la nature et du monde*, Paris 1927, 166-180.
- XIV^e s. *Gesta Romanorum*, c. 175 (éd. H. Oesterley 1872, 574-6).
- Pierre d'AILLY, *Imago mundi*, éd. E. Buron, Paris 1930, 264 s.
- Jean DE MANDEVILLE, *Voyages*, éd. M. Letts, Londres 1953, 2 vols.

Races monstrueuses de l'Orient

C. Von Megenberg, *Puch der Natur*, Augsbourg, 1478

Le thème médiéval
de l'homme
sauvage dans les premières
représentations des
Indiens d'Amérique

FRANÇOIS GAGNON

1. Biörn
LANDSTRÖM, **Columbus**,
Macmillan Co, New York,
1967, p. 106.

2. CHAUNU,
**L'expansion européenne du
XIII^e au XV^e siècle**, P.U.F.,
1969, p. 194.

QUAND Christophe Colomb, au retour de son premier voyage en Amérique, fut triomphalement reçu par Ferdinand et Isabelle et invité à raconter ses voyages, il leur parla des cannibales caraïbes rencontrés dans l'île espagnole (Cuba) et des sirènes entendues à Monte Christi, mais crut pouvoir rassurer les souverains sur l'existence des monstres, qui, aux dires des cosmographes, devaient hanter les îles du confin de la terre¹. Lui, du moins, n'en avait pas rencontré. Ce qu'il avait vu au contraire en Amérique, c'était des hommes sauvages.

Revenons sur le «premier regard ethnologique» de Colomb, pour reprendre l'expression de Chaunu². Dans la nuit du 11 au 12 octobre 1492, on aperçut pour la première fois la terre et presque aussitôt «des hommes nus». On croit que Colomb avait touché l'archipel des Wattlings, dans les Bahamas. Les premières populations américaines rencontrées étaient des Taïnos, de langue arawak, dont quelques descendants habitent encore les Guyannes. Colomb décrit de la manière suivante ces premiers hommes sauvages:

«Il me semble que c'étaient des gens très pauvres et démunis de tout. Ils allaient tous complètement nus, tels que leur mère les avait mis au monde, les hommes aussi bien que les femmes, bien que je n'aie vu qu'une seule très jeune fillette. Tous ceux que je pus voir étaient jeunes et aucun d'eux ne semblait avoir dépassé la trentaine. Ils étaient bien faits, bien bâtis de leurs corps et d'aspect agréable...»³

3. Cité par CHAUNU,
op. cit., p. 195.

Cette description est remarquable. Elle montre, dans l'esprit de Colomb, comment l'expérience est venue faire échec à la connaissance, comment le contact avec une véritable humanité des confins du monde met en question les représentations qu'on s'en était faites en Europe. Si Colomb insiste tant sur le fait que ces hommes d'Amérique étaient «bien faits, bien bâtis de leurs corps et d'aspect agréable», c'est qu'il en a été le premier surpris. Il s'attendait à les trouver mal faits, mal bâtis de leurs corps et d'aspect repoussant, c'est-à-dire monstrueux. Contre toute attente donc, les premiers humains des confins du monde rencontrés ne l'étaient pas. Certes, cela n'impliquait pas qu'en aucun endroit du Nouveau Monde on n'ait gardé espoir de rencontrer des humanités monstrueuses. Le cartographe de Colomb, Juan de la Cosa, dans sa fameuse carte de 1500, conservée maintenant au Musée naval de Madrid, représente aux confins nord-est de l'Asie, un Gog et un Magog respectivement en blemmye et en homme à tête de chien. Il faudra plus qu'un premier contact avec les Amérindiens pour faire disparaître de l'imaginaire humain les croyances aux humanités monstrueuses. En 1724, le jésuite Lafitau dans ses «Moeurs des Sauvages Américains comparés aux Moeurs des Premiers Temps», représentera encore en blemmye ceux qu'il appelle les Méso-américains. On ne met pas en question tout l'édifice de la culture, patiemment élaboré par les anciens et transmis par tout le moyen âge pour l'amour d'une seule petite expérience, fût-elle celle du découvreur du Nouveau Monde.

L'expérience de Colomb permettait cependant, qu'en parallèle avec la tradition iconographique des humanités monstrueuses, une autre puisse se développer, rendant mieux compte des découvertes peut-être, mais surtout permettant de se représenter les humanités décrites par Colomb et par les autres voyageurs d'Amérique qui le suivront d'une manière plus conforme avec leur description orale ou écrite.

Cette autre tradition iconographique, plus conforme au témoignage des sens, était la tradition iconographique de l'«homme sauvage» bien attestée au moyen âge, qui l'avait héritée aussi de l'Antiquité. R. Berheimer dans *Wild Men in the Middle Ages* (Harvard University Press, 1952, p. 1), le décrit de la manière suivante:

«... c'est un homme velu, écrit-il, composé de traits humains et de traits animaux, sans cependant descendre jusqu'au niveau du singe. Il montre sur une anatomie humaine nue, une forte pilosité, laissant découverts seulement son visage, ses pieds,

4. Cité par F. TINLAN
L'homme sauvage, Payot,
 1968, pp. 41-2.

ses mains, parfois ses genoux et ses coudes, ou la poitrine de la femelle de son espèce. Souvent cette créature se montre traînant une lourde massue ou un tronc d'arbre.»⁴

Il apparaît tel quel dans les *Heures d'Étienne Chevalier*, peintes par Fouquet ca. 1450.

Mais surtout, l'homme sauvage est l'exacte antithèse du chevalier. A l'idéal chrétien du chevalier, il oppose plus que le paganisme, la vie instinctive à l'état pur, en deçà de toute norme sociale. On a, à son endroit, une attitude ambivalente: on en a peur, à cause de la menace qu'il représente pour la société, mais on envie aussi son anomie, son exubérance, sa sexualité. On le plaint de vivre dans les bois, sans confort mais on envie «la rude franchise de son existence», comme dit F. Tinlaud⁵.

Mais, même apparemment plus conforme aux données sensibles, la représentation des Amérindiens en «homme sauvage» n'en était pas moins aussi imaginaire que celle de l'«homme monstrueux». Son intention n'était pas de peindre comme en un tableau plus ressemblant les véritables hommes des confins, mais d'exprimer sous une autre forme la relation de l'homme de la chrétienté aux humanités étrangères. Comme d'autre part, cette relation se définissait unilatéralement en termes de marginalité, c'est une nuance dans l'expression de la marginalité des humanités autres qu'apportaient les représentations en «homme sauvage».

5. *Op. cit.*, p. 42.

Homme sauvage en captivité

P. Boaistuau, *Histoires prodigieuses*, Paris, 1598

Dans un cas, celui des humanités monstrueuses, on voulait exprimer une marginalité géographique. Dans un monde qui se représentait concentriquement, le monstre occupe moins le dernier cercle du monde connu que le premier cercle du monde avec lequel on perd communication (les monstres ne parlent pas). Au contraire de l'homme monstrueux, l'homme sauvage médiéval n'est pas loin géographiquement, mais sociologiquement. Dans une société qui se définit hiérarchiquement, il occupe non seulement le dernier rang, le bas de la pyramide sociale si l'on veut, mais déjà l'étage où la hiérarchie commence à se donner une image renversée d'elle-même, dans le miroir noir de l'antithèse.

On pourrait se représenter schématiquement les choses de la manière suivante. Au fondement de l'image de l'homme des confins comme monstre, on trouve une image concentrique de l'univers humain :

Par contre, l'image de l'homme sauvage renvoie à une structure imaginaire stratigraphiée en pyramide :

L'Amérindien pouvait donc paraître participer à l'une et à l'autre image du monde. Son éloignement géographique justifiait qu'on l'imaginât comme monstre. Par contre son dénuement joyeux, son indifférence aux biens de la civilisation, sa nudité justifiaient en même temps qu'on l'imaginât comme sauvage. Les deux représentations pouvaient se soutenir, voire coexister sans paraître contradictoires. C'est un fait qu'elles coexisteront longtemps.

Mais on comprend aussi pourquoi la représentation en homme sauvage finira par l'emporter sur celle de l'homme monstrueux. Cette dernière est liée à un corpus de connaissances géographiques que les explorations vont battre en brèche et remplacer peu à peu par des observations plus objectives. La seconde, celle de l'homme sauvage, en dépend beaucoup moins. Elle est intrinsèquement liée au contraire à la conception hiérarchique de la société chrétienne, elle situe les humanités étrangères à un niveau précis de cette hiérarchie, justifie l'entreprise coloniale comme tentative de donner la culture et la religion à ceux qui en sont dépourvus et, au fond, durera autant que le colonialisme lui-même.

Aussi quand Colomb décrit les Taïnos comme «des gens très pauvres et démunis de tout», quand il insiste sur leur nudité, il est compris de tous. Ce qu'il avait rencontré aux Indes, c'étaient des «hommes sauvages» comme on en rencontrait en Europe, croyait-on, à l'orée des bois.

Certes les Indiens d'Amérique n'avaient pas la pilosité si développée, mais leur nudité n'en était que plus évidente. Certes ils utilisaient plutôt l'arc, les flèches, la sagaie, la massue, plutôt que le gourdin rustique. Mais ce n'était là que des différences de détail. L'ensemble de l'image de l'homme sauvage s'y retrouvait.

Colomb est compris, disons-nous, en ce sens qu'on se fait la même représentation que lui de la réalité. Mais Colomb est compris dans ce sens aussi que les comportements devant aller de pair avec cette représentation sont implicites à cette saisie de la réalité.

Si les Amérindiens sont des «hommes sauvages», cela signifie non pas qu'ils ont leur culture propre, leur art, leur langage, leur religion, leurs mœurs qu'il s'agirait de respecter et de comprendre, mais qu'ils sont des marginaux mal dégrossis de notre propre culture qu'il s'agit de faire entrer dans le bercail, un peu rudement s'il le faut.

Un peu rudement? Pas mal rudement! Voyez plutôt comment Samuel de Champlain, dans son «Bref discours...» (1599-1601) parle du sort des Indiens sous la domination espagnole, donc dans les îles visitées par Colomb. Après avoir décrit les Indiens qui y ont échappé et qu'il qualifie de «pauvres peuples privés de la raison» (Fol. 40r), il enchaîne de la manière suivante:

«(Fol. 40) Quand aux autres Indiens qui sont soubz la domination du Roy d'Espagne, s'il n'y donnoit ordre, ilz seroient en aussy barbare creance comme les autres. Au commencement de ses conquestes, il auoit estably l'inquisition entre eux, et les rendois esclaves, ou faisois cruellement mourir en sy grand nombre, que le recit seulement en faict pitié. Ce mauuais traitement estoit cause que les pauvres Indiens, pour l'aprehension d'ice-luy, s'enfuioient aux montaignes comme desesperes, et d'autant d'Espaignolz qu'ilz attrapoyent, ilz les mangeoient; et pour ceste occasion lesdictz Espaignolz furent contraintz leur oster ladicte Inquisition, et leur donner liberté de leur personne, leur donnant vne reigle de viure plus doulce et tollerable, pour les faire venir à la cognoissance de Dieu et creance de la ste Eglise: car s'ilz les

vouloient encor chatier selon la rigueur de ladicte Inquisition, il les feroient tous mourir par le feu. L'ordre dont ilz vsent maintenant est que en chacun estans, qui sont comme vilages, il y a vng prestre qu'il les instruit ordinerement, ayant le prestre vng rolle de noms et surnoms de tous les Indiens qui habitent aux village soubz sa charge. Il y a aussi vng Indien qui est comme procureur du village, qui a vng autre pareil rolle, et le dimanche, quand le prestre veult dire la messe, tous lesdictz Indiens sont teneus se presenter pour l'ouir, et auant que le prestre le commence, ilz prend son roolle, et les appelle tous par leur nom et surnom, et sy quelqu'un deffault, il est marqué sur ledict roolle; puis la messe dite, le prestre donne charge aux Indiens qui sert de procureur de s'informer particulièrement où sont les deffail-lans, et qui les face reuenir à l'église, où estans deuant ledict prestre, il leur demande l'occasion pour lequel, il(z) ne sont pas venueus au seruice diuin, dont ilz alleguent quelques excuses s'ilz peuuent en trouuer, et sy elles ne sont trouués véritables ou raisonnables, ledict prestre commande audict procureur Indien qui aye donner hors l'église, deuant tout le peuple, trente ou quarante coups de baston aux defaillantz. Voilla l'ordre que l'on tien à les maintenir en la religion, en laquelle ilz viuent partye pour crainte d'estre battus. Il est bien vrai que s'ilz ont quelque juste occasion qui les empesche de venir à la messe, ilz sont excusez.

(Fol. 41) Tous ces Indiens sont d'une humeur fort melancholique, et ont neantmoins l'esprit fort vif, et comprennent en peu de temps ce qu'on leur montre, et ne s'ennuient pour quelque chose ou iniure qu'on leur face ou dye. J'ay figuré, en ceste page et la suiuate, ce qui se peult bien représenter de ce que j'en ay discouru cy dessus.»

Perçu comme un sauvage, l'Amérindien excite l'entreprise civilisatrice du blanc qui se mettra en frais de lui donner une culture, la sienne bien entendu, et à tout prix. On perçoit ce que devait entraîner, dans la période de contact, cette représentation médiévale de l'Indien comme homme sauvage. Elle justifiait émotivement toute entreprise de conversion et de civilisation de l'Indien. Elle explique le scandale européen à la résistance indienne aux

tentatives d'acculturation et la répression impitoyable de ces résistances. A l'Indien, on ne donnera d'autre choix que l'assimilation ou la disparition pure et simple.

Bien que, dans nos missions canadiennes, le zèle civilisateur et convertisseur des blancs n'ait pas été aussi oppressif que dans les colonies espagnoles, les représentations de l'Indien du Canada n'étaient pas très différentes de celles qui étaient au fondement des comportements abusifs que nous venons de rappeler. Quand le P. Pierre Biard entreprend de décrire à son provincial le P. Christophe Baltazar, le 10 juin 1611, les difficultés qu'il entrevoit à la «conversion de ce païs à l'évangile et de ce peuple à la civilité» (on aura noté que pour lui, les deux choses vont ensemble), il ne s'en cache aucunement:

«La nation est sauvage, vagabonde, mal habituée, rare et d'assés peu de gens. Elle est, dis-je, sauvage, courant les bois, sans lettres, sans loix, sans polyce ny bonnes moeurs. Elle est vagabonde, sans aucun arrest, ny de maisons, ny de parenté, ny de possessions, ny de patrie. Elle est mal habituée, gens extrêmement paresseux, gourmans, irréligieux, traistres, cruels en vengeance et adonnés en toute luxure, hommes et femmes, les hommes ayant plusieurs femmes et les filles essayans toute sorte d'hommes, sans honte ny blâme...»⁶

6. Cf. L. CAMPEAU, *La Première Mission d'Acadie (1602-1616)*, P.U.L., 1967, p. 146.

Le portrait n'est pas flatteur, mais surtout il signifie qu'on ne reconnaissait pas aux Indiens, «nation sauvage», les traits constitutifs d'une culture. N'avoir ni lettres, ni lois, ni police (au sens de vie politique), ni bonnes moeurs, aller nu et courir les bois, n'avoir ni maison ni vêtement c'est ne pas avoir de culture.

Si l'Indien est sans religion ni culture, le voilà privé du plus grand des biens et c'est charité de lui donner l'un et l'autre. On tentera de fixer l'Indien nomade, de le franciser, de le christianiser, bref de l'assimiler. Aucune entreprise ne remportera de véritable succès. Mais qu'on l'ait entrepris montre combien lourd ont pesé dans la balance les représentations de l'homme d'ici en homme sauvage. On peut se demander si ces représentations n'ont pas été le facteur idéologique principal dans l'entreprise coloniale.

On comprendra dès lors que l'étude iconographique des représentations européennes de l'Indien en homme sauvage nous conduit aux sources de l'imaginaire colonialiste. Bien plus, que, dans un phénomène comme le colonialisme, les dimensions imaginaires ne sont pas négligeables, car elles

définissent à un niveau pré-idéologique les attitudes et les comportements colonialistes.

Nous voudrions montrer, pour finir, par quelques exemples et à l'aide de diapositives, comment a fonctionné dans le concret l'application du thème de l'homme sauvage à la représentation de l'Indien d'Amérique. Nos documents seront peu nombreux, faute de temps, mais, nous l'espérons, suffisamment explicites pour montrer dans quelle direction il faudrait pousser l'enquête⁷.

7. Dans le contexte de la présente édition, il est nous a été impossible de reproduire ces diapositives. Nous vous prions de nous en excuser. C'est pourquoi nous avons demandé à l'auteur d'en indiquer au moins la provenance et de faire une brève description de leur contenu. N.D.L.R.

1ère diapositive: La Carte géographique d'Ebstorf, c. 1235.

Retrouvée dans un monastère bénédictin à Ebstorf, près d'Ülzen en 1830, cette carte était acquise en 1845 par la «Historisches Verein für Niedersachsen» à Hanovre. Elle a été détruite durant la dernière guerre mondiale.

Elle était faite de 30 feuilles de parchemin mesurant en tout 3,58 x 3,56 m et avait été séparée dans ces feuillets primitifs pour des fins de conservation. Quelques-uns de ces feuillets furent perdus, dont peut-être un avec le nom de l'auteur. Mais celui-ci fut peut-être Gervaise de Tilbury, un professeur anglais de droit canonique à Bologne, qui fut ensuite au service des Guelfes à Ebstorf. Il est aussi l'auteur du *Otia Imperialia* (1211), ouvrage mi-historique et mi-géographique.

La carte porte Jérusalem au centre et est dessinée sur une représentation du Christ crucifié, tête au sommet (l'est), pieds au bas (ouest) et les mains indiquant le nord et le sud.

L'Afrique envahit une partie de l'Asie dans le schéma traditionnel T-O que la carte d'Ebstorf respecte dans l'ensemble. Elle est couverte de plusieurs représentations d'animaux, de plantes et d'humanités monstrueuses: homme à tête de chien, homme à oreilles géantes, sciapodes, centaures, etc. Gervaise s'est inspiré à son tour de plusieurs sources contemporaines ou antérieures: Jean de Würzburg (1165) pour la Palestine, Adam Bremeur (1072) pour le nord-ouest de l'Europe, l'*Imago mundi* d'Honorius Augustodunensis (c. 1129) pour les détails légendaires.

Elle est représentative de la première tradition iconographique sur les humanités des confins, puisqu'elle les représente en hommes monstrueux. Elle témoigne donc aussi de l'ethnocentrisme médiéval.

2e diapositive:

Jean Fouquet,

*Sainte Anne et les trois Marie.*Planche XLIV des *Heures* d'Étienne CHEVALIER,

B.N. Paris, Ms. nouv. acqu. lat. 1416, ca. 1450.

Comme l'a expliqué le professeur Claude Schaeffer dans sa magnifique réédition des *Heures* d'Étienne CHEVALIER (Draeger Fr. éd. Paris, 1971, en face de la pl. XLIV), l'enluminure représente au centre sainte Anne et ses trois filles: Marie avec l'enfant Jésus à sa droite et saint Joseph dans la tonnelle de gauche — Marie fille de Joachim, descendant de la tribu de Juda (d'où les lions dans la panse de l'initiale A —, une deuxième Marie avec ses 4 enfants (Jacques le Mineur, Joseph le Juste, Simon et Jude) et une troisième Marie avec ses deux enfants (Jacques le Majeur et Jean l'Évangéliste).

C'est au pied de cette scène «généalogique» qu'un détail doit nous retenir ici. On y voit, étendus dans l'herbe, deux hommes sauvages tenant les écussons d'Étienne Chevalier. Ils correspondent en tous points à la description de Berheinser que nous lisions plus haut: forte pilosité, massue à leur côté, nudité, mélancolie même si ce n'est pas tout simplement l'ennui d'avoir à subir les explications généalogiques d'une sainte Anne imbue de la Légende Dorée...

3e diapositive:

«Insula hispana».

Bois gravé illustrant la version latine de la lettre de Christophe Colomb publiée à Basles en 1493.

Conservée à la Rare Book Division de la New York Public Library, U.S.A.

repr. in LANDSTRÖM, *op. cit.*, p. 107.

Deux semaines après le retour de la Niña à Palos, donc au retour du premier voyage de Colomb, est imprimée aux alentours du 1er avril 1493 (Chaunu, *op. cit.*, p. 206, citant S. Morison «Journals», pp. 180-7) une lettre que Christophe Colomb avait adressée de Lisbonne au Trésorier d'Espagne, Louis de Santangel.

Plusieurs impressions en furent faites en latin et en italien et bientôt, à Basles notamment, comme c'est le cas ici, on alla jusqu'à illustrer la version latine. Ce qui nous a valu cette représentation des Indiens, datée de 1493, un an après la découverte de l'Amérique.

La gravure se divise en deux registres; au premier plan en bas, la représentation d'un bateau, qui ne pouvait pas être celui de Colomb puisqu'il s'agit simplement de la

représentation d'une galère, propulsée à la rame. Au second plan, en haut, un panti d'Espagnols (un tenant un présent à la main et l'autre maniant l'aviron) s'avance dans une barque près d'une île intitulée (en haut) «Insula Hyspana», où deux groupes d'Indiens séparés par l'épaule d'une colline tentent soit de s'enfuir, soit d'échanger quelques objets avec les Espagnols. Les Indiens sont représentés nus, alors que les Espagnols à chapeau pointu et col ouvert, portent le costume traditionnel européen. La scène peut ici représenter un passage du Journal de Colomb, décrivant son premier contact avec les Indiens Taïnos, sur l'île de Guanahami (Wattlings Island) dans les Bahamas:

«Afin qu'ils soient bien disposés à notre égard, car je me rendis compte que c'étaient des gens qui se livreraient et se convertiraient à notre sainte religion par l'amour plutôt que par la force, je fis donner à certains d'entre eux des bonnets de couleur et quelques colliers de verre qu'ils mettaient à leur cou ainsi que d'autres objets de peu de valeur, ce dont ils éprouvaient un très grand plaisir; et ils nous en restèrent tellement attachés que c'était merveille.

Indien

Eau-forte, Montréal, Vieux Séminaire
Saint-Sulpice, Archives

On les voyait, après cela, venir à la nage jusqu'aux barques des navires, dans lesquelles nous nous trouvions, pour nous apporter des perroquets et des fils de coton en pelotes, des sagaies et beaucoup d'autres choses, et nous échangeâmes en leur faveur d'autres choses, comme des perles de verroterie et des grelots, que nous leur donnâmes. En réalité, ils prirent tout et donnèrent tout, en toute bonne volonté...» (Cité par LANDSTRÖM, *op. cit.*, p. 68.)

Après lecture de ce texte, on peut peut-être préciser que les objets échangés sont ici d'une part une balle de coton et d'autre part un bonnet de couleur? Il apparaît donc que la gravure intègre un certain nombre d'oppositions qu'on peut dégager schématiquement de la manière suivante:

INDIENS	ESPAGNOLS
NUS	HABILLÉS
BALLE DE COTON BRUT	BONNET DE COULEUR (tissé et teint)
TRANSPORT À PIED	BARQUE ET GALÈRE
ÎLE	BATEAUX
nature (cru)	culture (cuit)

A ce registre d'oppositions structurales s'en ajoute un autre: à l'attitude engageante des Espagnols les Indiens répondent par deux types de réactions opposées

 LA FUITE
 L'ÉCHANGE

Donc, au registre de l'ordre de la STRUCTURE, s'en ajoute un autre, l'ordre de l'ÉVÉNEMENT, qui est vraiment ORGANISATEUR de la COMPOSITION, ici, et auquel l'autre est subordonné.

Aussi le thème principal de cette gravure-ci est moins dans l'ordre de l'information que dans celui de l'histoire (l'événement de la rencontre), ce qui rend évidents les éléments informatifs de la gravure, v.g. la nudité des Indiens, leur habitat insulaire mais aussi bien le type de bateau et les costumes des Espagnols. La nudité indienne est moins donnée comme un fait constaté que comme une façon de suggérer l'équilibre des forces en présence dans l'événement de la rencontre. Même idée dans l'opposition du bonnet tissé et teint et de la balle de coton non traité. Dans le plateau espagnol de la balance pèse le poids de la civilisation (le bateau, la barque, le costume, le bonnet de couleur, l'attitude engageante, c'est-à-dire à la fois des techniques et des valeurs). Devant lui, le plateau indien ne fait pas le poids, n'ayant à mettre que la nudité et le coton non travaillé (absence de techniques) d'une part, et des attitudes de fuite ou de sujétion dans les échanges commerciaux (absence de valeurs). Les choix indiens (si on peut dire), tels que les Européens les voient sont ainsi définis: la fuite ou le commerce, c'est-à-dire l'enfoncement dans l'état de nature (symbolisé par la forêt) ou le commerce, l'échange et donc la civilisation. La possibilité d'une résistance indienne aux tentatives de civilisation (au sens actif du mot) n'est pas envisagée.

La conclusion s'impose: l'Indien est ici représenté non tellement comme on l'avait expérimenté, mais plutôt comme «un HOMME SAUVAGE», qui se définit exactement selon ces trois composantes:

- 1) fuyant la civilisation pour maintenir son état de nature;
- 2) civilisable par le truchement de l'échange;
- 3) non résistant.

4e diapositive:

Autre version illustrée de la même lettre de Colomb, également de 1493.

Original au Print Department, New York Public Library.

Cette nouvelle gravure représente à gauche le roi Ferdinand («R. FER.») assis sur son trône, le sceptre à la main, étendant la main gauche vers une île où un groupe de sept Indiens nus (sauf deux portant ceintures) lui tournent le dos. L'île porte un palmier et deux maisons primitives (toits montés sur pilotis mais sans murs). Le bas de la gravure montre la côte espagnole avec ses forteresses, châteaux et églises. L'Atlantique porte les trois navires de Colomb, dont le plus grand montre un personnage tourné

vers le roi et tenant une carte à la main, sans doute l'Amiral lui-même. Dans le groupe indien, on peut noter que quatre portent barbe et que deux autres portent bâton (sagaie?). Ce sont les personnages imberbes (féminins) qui portent ceinture (de plumes?) alors que ce sont les personnages masculins qui portent bâton. Les détails concernant les Indiens sont-ils dépourvus de fondements? Les détails vestimentaires sont moins fantaisistes qu'il n'y paraît. Ainsi chez les Indiens Akawaïas, vivant aux sources du fleuve Mazaruni en Guyane britannique, mais de langue caraïbe (voir carte de localisation des tribus guyannaises, dans HUREAULT, p. 21), seules les femmes portent des tabliers faits de perles qu'elles tissent elles-mêmes. Les maisons sans murs ne sont pas inconnues des Indiens d'Amérique centrale: on peut en voir encore aujourd'hui chez les Chacos, les Oyanas et les Camayuras.

Quoi qu'il en soit, cette nouvelle gravure présente aussi une série d'oppositions, qu'on peut dégager schématiquement de la manière suivante:

La terre ferme européenne est opposée à l'île primitive. La terre cultivée (herbes) est opposée à la terre inculte (palmiers) des Indiens.

Les constructions de murs de pierre (stables) européennes sont opposées aux constructions de bois et de paille (instables) sans murs des indigènes. La vêtue du roi et de Colomb s'oppose à la nudité des Indiens. Au sceptre du roi et à la carte de Colomb (les instruments de la prise de possession) sont opposées les deux sagaies indiennes. Aux bateaux européens est opposée la déambulation à pied des Indiens.

Aux cheveux courts (taillés) des Espagnols sont opposés les cheveux longs et les barbes (non taillés) des Indiens. Bref, à la culture est opposée la nature, au cuit, le cru!

C'est le registre d'oppositions structurales. A celui-ci s'en ajoute un autre, intéressant d'une part les Espagnols et d'autre part les Indiens.

a) du côté espagnol:

— au roi de grande dimension est opposé Colomb de petite dimension

— au roi assis est opposé Colomb debout

— au roi portant le sceptre est opposé Colomb tenant la carte

— au roi assis sur son trône est opposé Colomb debout sur son navire

donc une série d'oppositions suggérant la sujétion de Colomb par rapport à son souverain.

b) du côté indien:

— les hommes portent barbe et bâton et vont nus

— les femmes sont imberbes, sans armes et portent ceintures

transposition sur mode primitif sinon du principe de sujétion, terme en faveur chez les civilisés (?), du moins d'une spécification des sexes et de leur rôle.

On l'aura remarqué, les deux registres d'oppositions dans cette gravure, jouent tous deux dans l'ordre de la STRUCTURE et aucunement dans l'ordre de l'événement. Dans un cas, la STRUCTURE est d'ordre ÉCOLOGIQUE et dans l'autre d'ordre POLITIQUE. Structure de l'ENVIRONNEMENT et structure du POUVOIR (ou de l'AUTORITÉ). Environnement naturel opposé à pouvoir civilisé, socialisé.

Mais c'est le registre POLITIQUE qui est ici structurant dans la composition de la gravure et auquel l'autre est subordonné. Dans la pyramide sociale, où le roi occupe le sommet, Colomb, le registre intermédiaire, l'Indien tournant le dos à la civilisation occupe la base. C'est là aussi une composante essentielle, de la notion de l'HOMME

SAUVAGE. Le sauvage n'est pas le ressortissant d'une culture autre. Il n'occupe que la dernière strate de la culture européenne. Il est donc éleuable, civilisable à moins qu'il ne s'y refuse. Mais son refus ne peut prendre la forme que de la fuite au bois, jamais de la résistance.

Par rapport à ce thème principal, les informations données par la gravure et que nous avons signalées, sont incidentes et peut-être même fortuites. La maison de bois sans mur du primitif est sans doute plus réduite (par opposition à la maison à mur de pierre de l'Européen) que constatée. Il se trouve que ce type de maison aérée existe chez les Indiens vivants sous les tropiques, mais d'autres types de maisons existent aussi, en particulier la maison fermée des Taïnos (étudiée par LANDSTRÖM, *op. cit.*, p. 88). Mais c'est la maison ouverte (d'allure plus primitive) qui sert mieux l'intention de la gravure: c'est donc elle qui est retenue, à supposer qu'on ait eu le choix entre les deux motifs. Elle marque une intention (une semence) d'architecture que la civilisation se devra de faire croître.

Une remarque analogue pourrait être faite à propos du détail vestimentaire féminin. On leur a mis des ceintures. Or il se trouve que dans certaines tribus où la nudité est de rigueur, les femmes portent au moins un pagne ou une ceinture. Mais ce n'est pas toujours le cas. Pourquoi est-on allé d'instinct à la première solution? La ceinture qui est un vêtement sans en être un, car il ne couvre ni ne réchauffe, représente au moins une intention de vêtue et démontre le caractère civilisable de l'homme sauvage. A la semence de maison (la maison sans mur est inachevée) correspond la semence de vêtement. Dans l'un et l'autre cas, la sollicitude civilisatrice du blanc viendra faire croître ces deux germes, dans le sens de la civilisation, de sa civilisation bien sûr.

5e diapositive:

Épistola Albericij, *De Nuovo Mundo*,

Bois gravé du XVIe s., 1505, représentant un couple d'hommes sauvages.

Un couple d'homme et de femme nus, mais à forte pilosité. L'homme sauvage est intermédiaire entre l'humanité (nue) et l'animalité (couverte de poils). Dans la représentation traditionnelle de l'homme sauvage, l'arme normale est le gourdin. On lui a substitué ici l'arc et ses flèches, de manière à coller davantage à la réalité observée. C'est d'ailleurs la seule adaptation du schéma traditionnel qu'on se permette. On notera que ces hommes sauvages n'ont pas les traits «indiens». En particulier la barbe de

l'homme n'a rien d'indien. C'est même un trait qui le distinguera des Européens. Cela, les hommes de Colomb le savaient, puisqu'ils reconnaîtront à leur barbe l'euroanéité de cadavres trop pourris pour être identifiés autrement, quand, lors du second voyage, ils reviendront sur les lieux à la Natividad. On ignore donc le concept de race. Il n'y a qu'une seule humanité, divisée en plusieurs couches sociales, mais pas en races différentes. L'homme sauvage est intégré à cette pyramide sociale mais pour en occuper le plus bas degré.

Le couple est situé dans un décor également sauvage: sol rocailleux du désert, arbres rabougris sur l'horizon, touffes d'herbe. Ce décor est donc non cultivé, frustre, comme ses habitants. Il attend d'être pris en charge par l'agriculture civilisée, comme l'homme sauvage essentiellement civilisable, donc colonisable. L'imagerie de l'homme sauvage justifiera la première entreprise coloniale.

Conclusion:

Hérité du moyen âge, le thème de l'homme sauvage aura une longue fortune à la suite de la découverte de l'Amérique. Il l'emportera sur tous les autres et ne sera mis en échec qu'au XIX^e siècle quand on substituera à l'image de l'homme sauvage celle des races indiennes. Même le thème rousseauiste du «bon sauvage» ne le met pas vraiment en question. On a une preuve iconographique de ce fait. Ce n'est qu'avec le XIX^e siècle qu'on commence à voir les caractères mongoloïdes du faciès indien. Toute l'iconographie qui précède George Catlin aux U.S.A. ou Paul Kane chez nous a été inconsciente de cet aspect et a représenté les Indiens avec des faciès européens. C'était une conséquence du concept de marginalité impliqué dans la représentation de l'homme sauvage appliquée aux Indiens.

On peut se demander si l'image élaborée au XIX^e siècle d'un Indien caractérisé racialement a été moins nocive que la vieille imagerie héritée du moyen âge. Quant à l'idée de race, on a associé celle de race inférieure, opposée aux progrès; on trouvait comme avant des motivations profondes pour proposer aux Indiens l'assimilation ou la disparition.

Monstres terrestres, aériens et marins

C. Von Megenberg, *Puch der Natur*, Augsbourg, 1478

La faune de la Terre Sainte

B. de Breydenbach, *Reise ins Heilige Land*, Spire, 1495

Évocation du démon par une sorcière
Cosmographia universalis, Bâle, 1544

L'Ensorcellement d'un homme

U. Molitor, *De Lamiis*, 1489

La chambre des tortures

Bambergische Halsgerichtsordnung, 1508

Les supplices des sorcières

Le grand Calendrier des bergers, Troyes, XVe siècle

Questions et discussions

J. MEUNIER. — Est-ce qu'on a fait une place à l'Atlantide dans le monde exotique comme on en a fait une au *Timée* de Platon dans la cosmologie médiévale?

C. SUTTO. — L'Atlantide est un continent culturellement disparu au XIV^e ou XV^e siècle; je crois même que c'est Béthencourt qui a cru voir les restes de l'Atlantide dans les Îles Canaries. De même, lorsque les voyageurs se promenaient dans la mer des Sargasses, dans le centre de l'Atlantique, ils estimaient que c'était peut-être une partie du continent de l'Atlantide qui serait remontée à la surface.

J. FALMAGNE. — Mon intervention n'est pas une critique ni une question; je voudrais simplement apporter des éléments d'information et vous dire que la chrétienté de saint Thomas à Sinagar au Cachemire (et dont M. Sutto a parlé tout à l'heure) existe encore, du moins jusqu'en 1968. Vous avez parlé ensuite des voyages de Marco Polo en Chine; vous savez qu'actuellement Mlle Gauthier traduit des annales chinoises pour savoir comment les Chinois ont perçu Marco Polo. Il y a d'ailleurs une thèse

de maîtrise que nous avons dirigée sur ce point. Les annales chinoises commencent à être traduites et le dépôt est à Nankin, il est disponible pour les chercheurs. En ce qui concerne la lettre du Prêtre Jean, de 1165, à Alexandre III, elle a été mal connue pour la raison qu'elle a été rédigée en ouïghou et le pape Alexandre III ne connaissait pas cette langue. Enfin, pour mieux travailler cette question des découvertes chinoises, il faudrait lire les *Acta* et les *Monumenta sinica*, dont les textes et les dépôts sont à la Vaticane et qui ne sont ouverts que depuis environ une quinzaine d'années.

G. H. ALLARD. — A propos des races monstrueuses, je voudrais demander à M. Roy s'il a pu dégager certains critères de classification de ces races. Vous avez affirmé que ce n'est pas le point de vue morphologique qui jouait dans la classification. Est-ce qu'on ne devrait pas faire appel à la logique et aux catégories d'Aristote pour trouver ces critères de classement?

B. ROY. — La liste que j'ai citée de saint Isidore, au livre II des *Étymologies*, est un classement des monstres

individuels qu'il applique ensuite aux autres races. Il s'est fié aux faits dont il avait entendu parler; je crois qu'il ne s'est pas basé d'abord sur la description des monstres eux-mêmes.

G. H. ALLARD. — Ma question je crois n'a pas été bien saisie. Lorsque Isidore répartit les monstres: ceux qui ont des grands bras, des petits bras, ceux qui sont privés de membres, etc., je me demande alors si toutes ces catégories de classification (grandeur, petitesse, privation) ne relèvent pas de la *Topique* et des catégories d'Aristote?

B. ROY. — Il ne réfère pas explicitement à Aristote. Il parle de grandeur anormale des membres, de membres superflus, de membres manquants, de modifications partielles ou totales, de précocité, d'assemblage de plusieurs difformités, de mélange des sexes (il s'agirait ici du simple et du multiple, du pur et du mélangé). On peut évidemment présumer qu'il y a là une influence de la logique d'Aristote.

F. GAGNON. — Dans la même perspective et à titre d'hypothèse, en employant des catégories qui ne seraient pas aristotéliennes, mais structurales, on se rendrait compte que plusieurs monstres par exemple vont par paire: les cyapodes et les hommes qui se couvrent de leurs grandes oreilles. Le cyapode, c'est celui qui vit en pays chaud et qui se sert de son pied pour se donner de l'ombre; alors que celui qui se couvre avec ses oreilles vit en pays froid. Dans les deux cas, ni l'un ni l'autre n'ont de vêtement. Dans les deux cas, c'est un prolongement du corps qui sert de vêtement protecteur: contre la chaleur dans un cas, dans l'autre au contraire il est emmitoufleux. Là, on a peut-être une réflexion sur la vie douce. Le monstre est en antithèse avec l'habillé puisqu'il est nu mais pas complètement

puisque'il a une excroissance sur son propre corps qui devient son vêtement.

G.H. ALLARD. — Vous parlez alors de la qualité: le chaud et le froid. C'est une autre catégorie d'Aristote.

F. GAGNON. — Oui, vous avez raison. Prenez le cas de la blemmye et l'homme à tête de chien. Selon une conception médicale ancienne, les êtres sont construits d'après la hiérarchie, la tête, le coeur, la poitrine et le sexe (intestin). Dans le cas de la blemmye, on nous dit que c'est un homme sans tête et qu'on retrouve en somme au niveau du *tumos*, du coeur, ce qui devrait normalement relever de la tête. Ce monstre est monstrueux parce que l'ordre, l'*auctoritas* n'est plus donné de la tête mais du ventre. L'autre, l'homme à tête de chien, c'est le problème inverse: au lieu d'avoir une tête humaine qui dirige un corps animal, comme le centaure, vous avez une tête d'animal qui dirige un corps humain. Dans les deux cas, la hiérarchie normale n'est pas respectée. J'attire votre attention également sur les monstres muets. Ça me paraît important car c'est toute la réflexion sur la bouche qui s'y trouve impliquée. Vous avez beaucoup de ces monstres qui ne vivent que d'air et qui ne parlent pas; il y a aussi le monstre tout à fait muet et qui ne mange pas: dans les deux cas, les fonctions de la bouche sont niées. Ensuite, vous avez le monstre qui n'aspire que les graines (j'oublie son nom), un qui ne mange qu'avec une paille et un autre qui fait entendre des grincements et des sons rauques. Il y a là toute une réflexion sur les fonctions de la bouche et de la parole qui sont forcément liées à des notions médicales. Le trésor de réflexion anthropologique qu'il y a dans ces choses-là me paraît en tout cas précieux et il faudrait le fouiller un peu plus.

R. St-JACQUES. — Ma question s'adresse à M. Roy. Il y a un manuscrit écrit en vieil anglais du XI^e siècle, dans lequel on retrouve une traduction de la lettre d'Alexandre à Aristote, et aussi le texte sur les merveilles de l'Est avec dessins appropriés, caricatures et tout le reste, où l'on donne les explications scientifiques de l'Antiquité sur les monstres. Il y a, accompagnant ces deux textes, le poème épique *Beowulf* dans lequel on traite d'au moins trois monstres. Le poème se déroule au Danemark en partie et puis on retrouve ces monstres-là dans la mythologie scandinave: il y a un dragon et aussi deux de ces monstres qui vivent au fond des marécages que les Scandinaves appellent des trolls. Ce poème date du VIII^e siècle et l'auteur, qui est un moine, explique la genèse de ces monstres en se basant sur des passages tirés de la Genèse: d'abord ils sont de la descendance de Caïn et puis ils sont engendrés par les fils de Dieu et les filles des hommes. Je me demandais, étant donné qu'il y a deux sortes d'explications qui se côtoient dans ce manuscrit, si on a retrouvé ce genre de côtoiement tout au long du moyen âge ou s'il y a eu des préférences pour l'une ou pour l'autre explication?

B. ROY. — Je crois que le monstre du *Beowulf* est un monstre mythique; c'est une catégorie dont je n'ai pas tellement parlé et qui relève du folklore. Les races monstrueuses viennent de la culture selon le schéma que M. F. Gagnon nous a dessiné; c'est le plus loin où la culture pouvait aller. Mais il ne faut pas oublier que pendant ce temps-là, le folklore entretenait une autre série de monstres: que ce soit des dragons ou des genres d'incarnation du mal. Le monstre du poème épique est presque une allégorie, le mal personnifié, presque une idée.

Dans la mesure où les monstres rejoignent le contenu idéologique, ils n'ont plus rien à voir avec les monstres dont j'ai parlé. Ce genre de monstre épique ne se retrouve pas habituellement dans les textes de la tradition didactique qui descend de Pline, de Solin, de Macrobie. Ce sont deux traditions assez séparées qui coexistent.

F. GAGNON. — Il faudrait peut-être faire remarquer aussi que toutes les nations, tous les folklores se sont donnés des monstres. J'ai été frappé de voir un manuscrit chinois du troisième siècle présenter une blemmye comme celle que je vous ai fait voir. On pourrait se demander si des conceptions analogues du monde n'engendrent pas automatiquement des représentations de ce type-là. Il ne serait pas étonnant de les retrouver dans les folklores ou dans les traditions extra-européennes.

B. ROY. — La meilleure étude présente sur les monstres, c'est celle de R. Wittkover. Il nous donne une référence selon laquelle la source des listes des auteurs grecs est indienne.

C. PANACCIO. — Je vais partir du parallèle que M. Roy a fait au début de sa communication, entre les monstres médiévaux et les extra-terrestres contemporains. Vous avez montré comment les monstres médiévaux étaient souvent perçus de façon négative, c'est-à-dire comme déviants de la norme physique ou morale; effectivement, c'est souvent le cas si on fait le parallèle avec les extra-terrestres, du moins ceux des années 50. Mais il y a un autre courant qui considère les extra-terrestres de façon plus positive: comme des grands frères qui viennent nous guider, qui prennent soin de nous et qui sont non plus la projection d'une déviation mais la projection de la norme elle-même. Vous avez donné un exemple où le

monstre apparaît de façon sympathique; est-ce que c'est un courant dans lequel on peut retrouver d'autres exemples où les monstres deviendraient des êtres bons et des projections de la norme?

B. ROY. — Pour des raisons de clarté, j'ai opté pour *une* présentation des monstres qui est celle qui va de la peur à la non-peur, c'est-à-dire du pur étrange à la hantise. Il y a un aspect que j'ai presque complètement négligé, c'est celui que vous mentionnez et c'est très important de le rappeler. On pourrait dire que les monstres sont tout aussi bien la projection de nos désirs que l'incarnation de nos peurs. Je crois qu'on peut leur appliquer les catégories qu'on utilise pour les rêves éveillés. De ce point de vue, qu'est-ce que l'hermaphrodite sinon la représentation du désir qu'un sexe a d'avoir l'autre en lui, sinon la tentative de surmonter la disparité sexuelle? L'hermaphrodite a une vie très remplie dans toute cette littérature; il y a des textes comme les *Décrétales* de Grégoire XIII pour dire que l'hermaphrodite n'a pas le droit d'utiliser les deux sexes mais un seul. Qu'est-ce que les amazones qui viennent en premier lieu dans la liste de Thomas de Cantimpré? Ce sont des femmes qui vivent dans une île et qui ne voient l'homme qu'une fois par année et, si elles engendrent des filles, elles les gardent avec elles et si ce sont des garçons, elles les envoient aux maris. Ce sont en outre des femmes guerrières. Tout le décor mythique y est: île circulaire, fermée, inaccessible; c'est la projection du désir de la femme et en même temps le rejet à l'extérieur de la femme pour qu'elle ne soit pas dangereuse. Par contre, dans la mythologie grecque, Thésée a réussi à épouser la reine des amazones, donc à la soumettre. Comme si ce n'était pas assez, dans la légende d'Alexandre, ce dernier aussi a rencontré la reine des a-

mazones, je ne sais pas s'il l'a épousée. Il y avait donc la projection d'un désir. On est toujours partagé entre la crainte et le désir; peut-être que le désir est l'envers de la peur ou la peur l'envers du désir.

C. PANACCIO. — Ce n'est pas tellement au niveau du désir que je voulais situer ma question. Je reprends l'exemple des extra-terrestres modernes. On leur attribue toutes sortes de bonnes choses: qu'ils sont venus sur terre pour contribuer de façon positive à l'essor de civilisation, ils ont même guidé la civilisation, etc. Ils sont non seulement des phantasmes du désir, mais ils sont aussi des guides. Au niveau de leur comportement, ou de leur action, ils représentent la norme, non seulement la norme inconsciente du désir, mais la norme consciente de la civilisation et de la société. Alors, je me demande si, à ce niveau, on attribue aussi aux monstres médiévaux des comportements bons et socialement reconnus?

B. ROY. — Ce qui frappe dans la représentation de Thomas de Cantimpré, c'est l'affirmation qu'il existe certaines femmes fluviales, des femmes qui vivent dans les fleuves et qui sont très belles. La description qu'il en donne est très favorable. Je crois qu'il n'y a pas de hargne contre les monstres. Et je crois que, même au moyen âge, on appliquait aux monstres ce qu'on pourrait dire aujourd'hui des extra-terrestres; on avait quand même besoin de fraterniser avec des gens qui existaient loin de nous, de la même façon qu'aujourd'hui on a peur que les extra-terrestres nous envahissent. On se dit: la planète Terre est devenue un petit village, on a besoin de fraterniser avec les mondes d'en dehors, les mondes extérieurs. Mais au fond, le résultat est le même: si des gens de l'extérieur

veulent nous rencontrer, s'ils sont bons, ça nous confirme dans notre normalité, autrement dit, nous aussi nous sommes bons; quand on est désirable, on est normal et même les anormaux sont bons pour nous. Je crois qu'il faudrait creuser beaucoup plus cette question. Si j'ai pensé au début de mon exposé de faire un rapprochement entre les monstres modernes et les monstres du moyen âge, c'est pour indiquer qu'il y a vraiment toute une prospection à faire de ce côté-là. Je crois que les phénomènes de base qui s'appliquent sont les mêmes de part et d'autre.

J. GOULET. — Je me demande si les gens du moyen âge étaient intéressés à retracer la généalogie des monstres à l'intérieur d'un contexte biblique? Est-ce qu'on essayait d'insérer le monstre à une histoire de la création? Si oui, comment expliquait-on la survie des monstres après le déluge qui apparemment était censé avoir détruit toute vie sur terre, sauf celles qui étaient dans l'arche de Noé?

B. ROY. — Oui, on s'est posé la question, non pas tant si les monstres sont fils d'Adam (comme Augustin), mais s'ils sont les fils de Noé. Comme ces monstres-là étaient l'image inversée et antithétique de ce qu'on connaissait, on les a rattachés tout simplement à la lignée de Cham, qui était celui qui a découvert la nudité de son père, Cham le maudit. D'où le rattachement de tous ces monstres à la famille des chamites. Mais il y a eu une confusion qui s'est installée entre les descendants de Caïn et ceux de Cham pour s'élargir et s'appliquer au grand Khan lui-même. Et je serais d'avis (c'est une piste qu'il faudrait étudier) que dans le livre de Marco Polo, nous trouvons tellement d'éloges du grand Khan qu'il y a là vraiment une entreprise consciente de

propagande pour réhabiliter le grand Khan qui était menacé d'être inclus dans les chamites, puisque les monstres venaient aussi de ces régions lointaines. Actuellement, il y a des recherches entreprises dans ce domaine par le professeur Friedman, de l'université de l'Illinois. Je crois que lui n'irait pas aussi loin que d'affirmer l'entreprise de Marco Polo comme une entreprise de réhabilitation.

G.H. ALLARD. — Je voudrais revenir aux deux structures dont a parlé M. F. Gagnon. Je voudrais des éclaircissements sur l'histoire de ces deux structures: comment leur coexistence a-t-elle fonctionné, fut-elle pacifique, divergente ou convergente? Quand l'une des deux structures a-t-elle cédé la place à l'autre?

F. GAGNON. — Je vous répondrai en prenant l'exemple d'une carte géographique de l'abbé Decellier, qui représente le Canada. Decellier était un des cartographes de Dieppe et c'est lui qui a voulu mettre en forme les découvertes de Cartier. Or, dans sa carte de 1550, vous retrouvez à la fois les pygmées d'Aristote qui se battent contre les grues dans un coin et vous avez d'autre part une scène historique, celle des Indiens de Stadaconé tentant de décourager Cartier d'aller en Hochelaga; et pour ce faire, ils s'habillent en sorciers, ils font des simagrées de cérémonie pour me décourager, comme dit Cartier, parce qu'ils veulent maintenir les liens commerciaux directs entre Cartier et eux. Ils veulent plutôt servir d'intermédiaire commercial entre Hochelaga et les Français. Alors la même carte met côte à côte les pygmées situés dans la région des flamants roses, en Floride, et en bas de la carte dans un autre décor, vous avez la description de la scène historique des Indiens. J'ai l'impression que les

deux images coexistent pendant très longtemps et pourtant, ce ne sont pas deux images contradictoires. L'image géographique des hommes des confins va subsister tant qu'il y aura des confins; on les voit par exemple immigrer dans les cartes américaines et ils sont toujours repoussés dans les pourtours; et au fur et à mesure que les explorations avancent, on ne sait plus où les mettre, soit dans le pays de Gog et Magog, soit aux confins de l'Asie puisqu'on est convaincu que l'Amérique est l'Asie. L'imagerie des monstres est donc liée à la progression des découvertes géographiques. Tandis que l'autre image, celle des Indiens, aura été plus durable en un sens parce qu'elle est liée à la structure sociale. Or comme l'entreprise de la conquête a été au fond une entreprise coloniale, c'est-à-dire un effort pour établir la société et la culture occidentales, alors l'image qui lui convient est celle de l'homme sauvage, et elle va résister beaucoup plus longtemps. Mais dans les cartes de Cartier, vous avez la coexistence des deux thèmes; mais l'un des deux commence à disparaître avec le progrès des connaissances géographiques.

R. NADEAU. — Ma question s'adresse à M. Sutto. Vous avez fait mention d'une représentation de l'*Imago mundi*, reproduisant des cercles concentriques. N'y aurait-il pas un parallèle à faire entre cette structure géographique et la conception de l'univers de l'époque, qui procédait aussi par cercles concentriques, à cette restriction près que, dans le cas géographique, plus on va vers l'extérieur du centre, plus on va vers l'imparfait, tandis que, sur le plan cosmologique et astronomique, plus on va vers l'excentrique, plus on va vers le parfait?

C. SUTTO. — Dans les cartes géogra-

phiques, effectivement, plus on s'éloigne du centre, plus les représentations deviennent floues et insolites. Pour ce qui a trait aux représentations cosmologiques, elles n'entrent pas dans le champ de ma compétence; je ne me permets donc pas d'en juger.

F. GAGNON. — Évidemment le schéma astronomique du moyen âge est géocentrique. Il ne faut pas accorder trop d'importance aux cartes géographiques comme telles, car elles sont elles-mêmes des reflets du schéma ethnocentrique, c'est-à-dire que les vrais hommes, les hommes parfaits sont ceux qui habitent autour de nous; plus on s'éloigne, plus on rencontre les communautés juives qui sont déjà un peu marginales, les communautés musulmanes qui sont encore plus loin et puis les habitants d'Asie et, aux confins, les gens avec qui on ne peut plus communiquer.

C. RICHARD. — Je voudrais apporter des éléments de solution à la question de M. Nadeau. J'étudie les beaux-arts. Or, il y a à Lausanne une rosace de la cathédrale, très importante, qui date de 1235 et c'est un sujet cosmographique. En elle-même, la rosace est liée aux lois de la composition circulaire; vous savez que depuis Isidore, quand on veut exprimer de façon complète et concrète l'ensemble des connaissances et le cosmos, on a recours au cercle. A Lausanne, il y a ce qu'on appelle une quadrature du cercle. Nous trouvons au centre tous les éléments abstraits, d'un point de vue esthétique: le jour et la nuit par exemple, les fleuves du paradis, etc. Plus on va vers l'extérieur, vers les extrémités du grand carré, plus ça devient matériel et élémentaire (dans le sens des quatre éléments). C'est là précisément, à la périphérie, que nous trouvons les monstres.

P. BOGLIONI. — Je voudrais demander à M. F. Gagnon si dans son dessin des pyramides renversées, les deux ordres de valeur sont tellement séparés? Est-ce qu'il n'y a pas au moins certains cas où le sauvage est récupéré de façon positive dans la pyramide d'en haut, au moins dans le monde religieux? Je lis dans les conférences de Cassien des expressions comme *boscoys* et *dandroys*; il s'agit de moines qui vivent toute leur vie dans le bois ou sur les arbres ou en mangeant de l'herbe. Matériellement ce sont évidemment des sauvages, mais récupérés dans une forme idéale, ce sont des héros. Est-ce qu'en Occident, dans la figure de l'ermite par exemple, dans certaines formes de monachisme irlandais, est-ce qu'on n'aurait pas récupéré le sauvage de façon positive? Vous avez évoqué le chevalier comme le correspondant opposé au sauvage, mais le chevalier et l'ermite ont certaines affinités, je vois que le chevalier rencontre souvent l'ermite et ils s'entendent bien. Ma question est donc celle-ci: n'y a-t-il pas eu récupération positive?

F. GAGNON. — Oui, dans la mesure où le sauvage est civilisable. Quant à toutes ces discussions qu'on a surtout avec les théologiens espagnols, on rencontre deux écoles: celle qui dit que les sauvages et les Indiens n'ont pas d'âme, ce qui justifie l'exploitation qu'on fait d'eux: on les fait travailler comme des machines et quand ils meurent, on les remplace. L'autre école au contraire, dont Bartholomé de las Casas est un représentant, prétend qu'il faut les traiter comme des hommes. Dans ce contexte alors, le sauvage devient civilisable, cultivable et peut-être que déjà au moyen âge on avait cette intuition dans la vie érémitique. Cette récupération toutefois ne va pas aussi loin que celle du type chevalerie idéalisée. Je note une

chose intéressante à ce propos; les Jésuites, après avoir assimilé l'Indien au sauvage, le comparent ensuite au paysan de France, au paysan breton en particulier. Le Père Lejeune remarque que les Indiens sont sauvages mais qu'ils sont récupérables et civilisables; autrement l'entreprise de la mission elle-même serait remise en question. C'est pour cela qu'il est important de dissocier le sauvage du monstre comme le parlant du muet; parce que si le sauvage est parlant, on peut donc communiquer avec lui, apprendre sa langue et surtout lui apprendre la nôtre. Le monstre au contraire est un cas désespéré, malgré le tympan de Vézelay où on a inscrit les monstres parmi les nations à évangéliser; c'est dire qu'on entretenait des illusions sur leur évangélisation.

C. GAGNON. — Ma question s'adresse à M. F. Gagnon et à M. B. Roy. J'ai déjà vu une gravure sur laquelle on représentait un explorateur des Amériques qui ramenait des sauvages en Europe. Je voudrais savoir ce qu'on a fait de ces importations de spécimens? Est-ce qu'ils ont fini dans un cirque? Pour quels motifs idéologiques ou pour quels besoins les a-t-on ramenés? D'autre part, j'ai vu aussi dans *Les visiteurs du soir* qu'on s'amuse, à un moment donné, avec des petits nains, trois nains monstrueux. Il me semble qu'à cette époque, en plus de faire office d'extra-terrestres, les monstres jouaient le même rôle que celui des films d'horreur. Alors je voudrais savoir jusqu'à quel point il y a eu de fréquentes importations dans les châteaux pour justement se donner un peu de frayeur?

F. GAGNON. — Pour la première question, c'est bien attesté: Colomb et Cartier ont ramené avec eux des Indiens; entre-temps ils leur ont appris le français, les ont baptisés et s'en sont

servi comme interprètes. A son deuxième voyage, Cartier avait avec lui des Indiens à bord et ils prennent le risque d'entrer dans le Saint-Laurent, alors qu'au premier voyage ils ne l'ont pas risqué par peur. On se souviendra qu'à son premier voyage, Cartier en voyant l'entrée du Golfe et de la terre sauvage, s'est écrié que c'était la terre donnée par Dieu à Caïn. Mais, au deuxième voyage, les Indiens sont récupérés dans le système complètement; si bien intégrés qu'on les a amenés à déclarer devant notaire en France, à François 1er, que le Saguenay était un royaume extraordinaire dans lequel il y avait des hommes blancs se vêtant de vêtements de toile et ayant de l'or et des épices. Ils ont servi en somme à François 1er tout le mythe qu'il voulait trouver là et leur intention était simple: ils voulaient revenir. Certains sont revenus, d'autres ont été montrés comme des bêtes de foire, comme des perroquets. Dürer raconte qu'il a vu dans une foire des Indiens. Pendant que certains Indiens étaient récupérés, d'autres mouraient soit en mer, soit en France.

B. ROY. — Il est fait mention également de spécimens monstrueux qu'on ramène dans les cours occidentales du moyen âge. A propos du cynocéphale qui est arrivé à la cour de Louis, par exemple, Vincent de Beauvais prétend avoir lu ce fait dans le livre *De naturis rerum* de Thomas de Cantimpré. Or, d'après ce que j'ai lu de cet inédit (M. Friedman va éditer ce texte sous peu), je ne trouve aucune mention de ce fait. Quoi qu'il en soit, deux écrits du XVe siècle, qui copient Vincent de Beauvais, parlent d'un roi Louis qui n'est pas saint Louis mais Louis le Pieux. Comment expliquer cette confusion? Devant l'incongruité du fait qu'un cynocéphale arrive à la cour, les auteurs

du XVe ont cru bon de reporter cet événement au IXe. Quant aux autres monstres, les pygmées, les antipodes, c'étaient des survivants des pygmées et donc à toutes fins pratiques ça n'existait pas et ce n'était pas importable comme spécimens. Quant aux monstres individuels, on prétendait en avoir vus, il y en avait et il en existait encore, donc on les montrait. D'ailleurs les diapositives que j'ai fait voir reproduisent des cartes d'entrée portant le prix d'entrée.

R. CHAGNON. — J'adresserais un commentaire à M. F. Gagnon. On a souvent montré le sauvage comme étant un civilisable. Je me demande aussi si dans la littérature de l'époque, les récits de voyageurs n'ont pas présenté un autre portrait du sauvage qui serait le portrait d'un homme idéal offrant à l'Occident et à l'Europe, la possibilité de s'autocontester. Par exemple, l'homme nu permet de relativiser la morale de l'époque, une société imaginée sans Dieu, sans pape, sans église, sans curé, fonctionnait quand même bien. Ne serait-il pas possible alors de voir le sauvage non seulement comme un civilisable, mais aussi comme un civilisant?

F. GAGNON. — Oui, en effet, du moins le sauvage comme critique de la culture. L'idée du bon sauvage à la Rousseau est apparue plus tôt et d'une façon d'ailleurs curieuse après la découverte des cannibales brésiliens. L'image du cannibale brésilien a eu meilleure fortune que celle du sauvage canadien. Après les tentatives de Cartier, vous avez pendant un demi-siècle, au XVIe, celle des huguenots français pour s'installer au Brésil et en Floride. Mais ce sont-là ce que M. Trudel a appelé de «vaines tentatives». Toutefois ce contact avec le Brésil a donné lieu à une littérature ethnologique fort intéres-

sante et dont peut-être le meilleur représentant est Montaigne. Il y a en effet dans les *Essais* deux chapitres sur les cannibales; la pensée de Montaigne, voisine de celle du pasteur De Léry dont Lévi-Strauss a dit qu'elle était le bréviaire de l'ethnologue, fait état des qualités de l'autre perçu surtout en fonction d'une critique de sa propre culture. Cette perception ne va pas jusqu'à la tolérance, mais elle est tout au plus une image repoussoir. Voici comment Montaigne présente les cannibales: on dit que les cannibales sont méchants, qu'ils mangent les gens, qu'ils mangent les morts, alors que moi j'ai vu des gens s'entre-dévorer vivants et que dans notre Occident si chrétien, nous avons des moeurs encore pires qu'eux. Vous qui vous scandalisez des cannibales, voyez donc plutôt autour de vous les maux de notre société. C'est ainsi que le cannibale sert à une critique de la société; et il en ressort une image assez positive du sauvage: il est pauvre mais voyez comment il est détaché des biens terrestres, tandis que vous, vous êtes trop attachés à vos biens, vous avez là un modèle. Mais quand le bon pasteur De Léry voit des femmes brésiliennes se promener nues le soir, sa réaction est de les faire fouetter. Alors là, dans les rapports directs avec l'Indien, il n'est plus question de le prendre comme modèle. Il reste que cette approche ne constitue pas une saisie de l'autre en tant que tel, mais elle est plutôt une critique de sa propre culture.

B. ROY. — Au sujet des royaumes idéaux, on pourrait citer la lettre du Prêtre Jean qui se place un peu d'une façon spéciale dans cette littérature. Il y a des rapprochements à faire avec la façon dont ont vécu les sauvages. La lettre du Prêtre Jean montre un roi qui était extrêmement puissant, à la tête

d'une hiérarchie sociale extrêmement structurée et qui possédait tout ce que les Occidentaux avaient, même son palais dépassait en beauté tout ce qu'on connaissait de construction en Occident. Sa puissance s'étendait sur douze principautés françaises, il avait soumis tous les peuples occidentaux, il régnait même là où il y avait les monstres les plus extraordinaires. La lettre du Prêtre Jean peut montrer comment un royaume extérieur pouvait être civilisateur; d'où les tentatives en Occident pour rejoindre l'empire du Prêtre Jean.

B. ALLARD. — Nous sommes partis ce matin avec la perspective de marginalité. Je voudrais simplement restituer un peu une distinction qu'on semble en cours de route avoir perdue de vue. Quand M. Roy nous a parlé des races monstrueuses et M. F. Gagnon des sauvages, nous nous sommes placés à deux paliers très différents de marginalité. Ce qui va amener ma question. Il me semble que l'un relève plutôt de la marginalité intérieure ou structurale par rapport à la peur, que l'autre relève d'une marginalité réelle, car l'homme sauvage est un homme réel. Les races monstrueuses sont des races irréelles, donc des marginaux d'un autre type. Ce qui m'amène d'ailleurs à faire un parallèle ici entre un autre réel et un autre non réel: celui du démon. Ce qui m'incite à poser la question, c'est le mutisme qu'on attribue aux monstres. Est-ce que dans vos recherches, vous avez trouvé des références explicites à la théologie du Verbe, de la Parole, de la communion, et, en contrepartie à la chute, à la Tour de Babel et au silence?

B. ROY. — Je croirais que le royaume de la confusion des langues n'est pas à chercher directement du côté des monstres: les monstres appartiennent à la zone du silence. Le royaume de la

confusion des langues s'est retrouvé du côté des gens qui étaient au-delà des portes qu'Alexandre avait fait construire aux confins du monde, c'est-à-dire dans le royaume de Gog et Magog (voir la belle étude d'Anderson là-dessus). Selon la légende, Alexandre en conflit avec tout le monde, a mis des portes pour empêcher les gens de l'extérieur d'entrer. Il y a là des survivances un peu vagues des invasions des Huns. Dans ce royaume de la confusion habitent les douze tribus d'Israël et beaucoup de monde. Ils sont une menace pour l'Occident et une menace réelle parce qu'ils sont de vrais hommes. Le mythe de Babel se trouve là.

F. GAGNON. — D'ailleurs les sources auxquelles faisait allusion M. Roy à propos du mutisme des monstres, sont anciennes (voir Pline, Pomponnius); ce sont ces derniers qui en décrivant les monstres disent qu'ils aspirent des grânes et émettent des grincements. C'est à la lecture de ces textes que j'en avais conclu que le mutisme semble un caractère spécifique de la monstruosité. Le problème que vous posez au sujet de la démonologie relève sans doute d'un tout autre contexte que celui où se situait ma réflexion sur les monstres.

C. PANACCIO. — Je reviens à la charge avec les extra-terrestres. La raison pour laquelle j'ai soulevé ce problème réside dans le fait que je visais plus à chercher les limites du parallèle qu'à le continuer. Je me méfie un peu des mécanismes d'explication qui cherchent à recourir à des traits éternels de la nature humaine pour rapprocher des phénomènes distants de plusieurs siècles. Ce qui me frappe dans le traitement qu'on fait des monstres et des sauvages au moyen âge, c'est l'ethnocentrisme qui paraît absolu; alors que dans le cas des extra-

terrestres, il semble au contraire que ce mythe vise à relativiser la culture humaine. Les sauvages apparaissent comme des non-civilisés civilisables, de même les monstres, mais de toute façon inférieurs par rapport à la civilisation, tandis que les extra-terrestres apparaissent aujourd'hui comme des facteurs de civilisation et c'est nous qui apparaissions comme les non-civilisés. Et ce n'est pas par hasard que ce mythe a du succès dans des milieux qui contestent la culture dominante; car il y a dans ce mythe une contestation de la culture scientifique actuelle. J'arrive à ma question: est-ce que tout ce qu'on a dit sur les sauvages et sur les monstres confirme l'idée qu'il y a au moyen âge un ethnocentrisme indépassable? Les structures de pensée sont-elles irrémédiablement ethnocentriques ou est-ce qu'on commence à voir surgir l'idée de l'acceptation d'une culture autre, différente et éventuellement meilleure qui remet en question la culture médiévale?

B. ROY. — Vous posez le problème dans une optique plutôt philosophique où je ne me sens pas trop sûr de moi. Mais je continuerai à dire que même devant une conception comme celle que vous esquissez, on ne sort pas de l'ethnocentrisme parce que si les monstres sont civilisateurs, ils viennent donc vers nous pour nous civiliser; si les gens de l'extérieur sont meilleurs que nous, nous sommes moins bons qu'eux, mais ils n'en continuent pas moins d'être des projections améliorées de ce que nous sommes. Si je cherche à garder le débat à l'intérieur de l'ethnocentrisme, c'est que je ne vois pas de façon de pouvoir le sortir de là puisque nous n'avons pas leur point de vue à eux.

F. GAGNON. — Pour répondre positivement à la question de M. Panaccio, je serais bien surpris qu'on trouve

autre chose que de l'ethnocentrisme au moyen âge.

A. SÉGAL. — Est-ce qu'il ne s'agirait pas au moyen âge d'une conception théocentrique plutôt que d'une conception ethnocentrique? Je crois que c'est différent.

TROISIÈME PARTIE

Les oniromanciens
et leurs traités des rêves

ANDRÉ PARADIS

voir aussi p 18-19

L'ONIROMANCIE ne connaît en soi ni lieu ni date; l'utilisation des représentations oniriques, soit à des fins de rationalisation franchement idéologiques, soit à des fins plus courantes encore de libération ou de dédramatisation psychique, se trouve en effet attestée dans toutes les grandes civilisations et dans presque tous les contextes socio-culturels de l'Orient et de l'Occident. De l'Égypte, de l'Inde ou de la Babylonie anciennes jusqu'aux sociétés technologiques avancées d'aujourd'hui, l'oniromancie ne cesse de démultiplier les visages, les variations et les artifices opératoires de toutes sortes qui lui permettent de s'insérer dans les configurations changeantes de la Culture. Tantôt dominante en ce qu'elle apparaît étroitement liée aux intérêts du pouvoir et à l'hégémonie d'une classe ou d'une caste laïque ou religieuse, tantôt marginale en ce qu'elle ne trouve plus les moyens de s'institutionnaliser et d'opérer par le canal de praticiens attitrés, l'oniromancie appartient à ces styles d'expression de l'Imaginaire, qui ne se laissent jamais prendre au dépourvu. L'oniromancie se présentera en effet tantôt comme «art» avec tout le mystère de ses canons et de ses secrets ancestraux, tantôt comme «science» avec la mise en forme des principes gnoséologiques qui la «fondent», mais elle acceptera aussi volontiers de composer avec la pratique, le dogme et l'ésotérisme religieux tout comme au besoin elle saura tirer profit de la position inconfortable qu'elle occupe comme simple «jeu» ou comme simple littérature «d'agrément».

On voit ici à quel point le trajet qui va de l'oniromancie comme pratique sociale et littéraire à la Culture comme totalisation expressive ou comme système d'actions et de

valeurs dominantes, est ambigu et souvent même polymorphe. Il faudra donc tenter de préciser pour le lieu et le temps qui nous concernent, c'est-à-dire pour l'Occident médiéval, quel est le statut spécifique de l'oniromancie.

La façon la plus simple et la plus commode de caractériser l'oniromancie médiévale telle qu'elle existe en Occident à compter du VII^e siècle, c'est de procéder à la classification des productions manuscrites auxquelles l'oniromancie, comme pratique sociale, semble avoir donné lieu à cette époque. Une telle classification ne nous instruit guère, il est vrai, sur l'utilisation concrète et circonstancielle qui a pu être faite de ces productions, mais, elle nous permet au moins d'inférer que l'oniromancie dans l'Occident médiéval n'a plus rien d'un «art institutionnalisé» impliquant un canon de règles casuistiques ainsi qu'un personnel spécialisé habilité à appliquer ces règles et à se reproduire socialement, par voie d'initiation ou d'apprentissage, sur la base d'une même orthodoxie théorique. L'oniromancie médiévale en Occident non seulement abdique ses prétentions à toute «théoricité», à toute technicité méthodologique et par là à toute officialité juridico-politique mais elle se résorbe essentiellement en une variété de procédés mécaniques d'interprétation qui permettent littéralement au consultant, avec un minimum de moyens, de se substituer à l'institution, c'est-à-dire au devin ou à l'onirocrite de métier.

Résumons brièvement la typologie des procédés auxquels nous faisons ici allusion:

- 1) *Les alphabets de rêves*. Ce premier type d'ouvrages consiste dans la reproduction pure et simple de l'alphabet latin envisagé comme code, c'est-à-dire comme table référentielle de signes, chaque lettre se voyant assigner une signification onirique précise. Il suffira donc au consultant d'identifier la première lettre du vocable qui désigne un objet perçu en rêve, ou mieux encore de ne retenir que la première lettre qui apparaît aléatoirement sur le folio d'un psautier ouvert au hasard, pour que soit ainsi fourni l'indicateur à partir duquel l'alphabet pourra être consulté et la signification du rêve fournie.
- 2) *Les calendriers de rêves* ou *Livres du Pseudo-Joseph*. Dans ce second type d'ouvrages, l'interprétation du rêve se trouve commandée par la date ou la phase cyclique de la lune au cours desquelles le rêve a eu lieu. Encore ici, il n'y a pas lieu de tenir compte de l'identité personnelle du rêveur, des circonstances morales, religieuses, sociales ou physiologiques qui, aux yeux des onirocrites grecs et

arabes, connotent le rêve et peuvent même confirmer ou infirmer sa vérité prophétique. Il n'y a même pas lieu dans ce second procédé de prendre en considération le contenu symbolique ou manifeste du rêve. La résolution du rêve est en effet unilatéralement fournie par un index astrologique ou chronologique qui équivaut encore ici, par la médiation des dates, à un vaste réservoir de significations «préfabriquées».

- 3) *Les clefs de songes alphabétiques* ou *Livres du Pseudo-Daniel*. Ces *Livres de Daniel* sont de loin les productions onirofantastiques les plus répandues au moyen âge. On pourrait en répertorier au total entre cent cinquante et deux cents variantes. Hérités en droite ligne de la culture byzantine, ces ouvrages se présentent sous la forme de «dictionnaires» ou de recueils, où chaque section alphabétique, morphologiquement autonome, regroupe un nombre variable de présages, chacun occupant une seule ligne et débutant par la désignation nominale d'un objet, d'un personnage ou d'un animal susceptible d'être perçu en rêve:

v.g. Section alphabétique «A»:

Arma in somnis portare securitatem significat.

Dans le cas présent, c'est bel et bien le contenu du rêve ou plus exactement l'un de ses éléments ou l'un de ses fragments symboliques, qui se trouve associé à un pronostic déterminé; mais on se rend bien compte à quel point la promotion d'une classification alphabétique, si elle présente des avantages certains au niveau de la manipulation littéraire des représentations oniriques, implique une rigueur de forme, une stéréotypie hostile à l'amplification thématique, à la fabulation par l'Imaginaire, de même qu'elle implique la tendance concomitante à ramener la «pronostication» à quelques éléments vagues et conventionnels, impuissants à rendre compte d'une compréhension réelle du symbolisme. Mise en parallèle avec les grands modèles littéraires de l'onirocritique gréco-arabe où pullulent les rêves typiques¹ et où la «pronostication» tend à «dramatiser» sous la forme d'une prédiction sociale différenciée la coloration affective des symboles², la littérature onirofantastique plus typiquement occidentale fait assurément figure de parent pauvre.

Ce qu'il faut retenir toutefois des trois types littéraires sommairement décrits, c'est qu'ils représentent autant d'efforts pour simplifier par tous les moyens et pour réduire à un *mécanisme commode de lecture* un art divinatoire qui,

1. Ces traités onirocritiques dont il sera question plus loin regorgent en effet de «variations» sur des thèmes symboliques typiques tels que l'avalage, le sectionnement, la défécation, le vol, le fourmillement animal, l'enlèvement, l'ensevelissement, le creusement, la végétation, la chute, les morsures, la nudité, etc.

2. Ainsi le sadisme dentaire du loup ou du chien, symbole de la panique, de la punition ou de l'agressivité «prédira» par transposition sociale l'invasion d'un ennemi redouté.

3. Non seulement les philosophes arabes (et même le juif Maimonide) élaborent une véritable théorie épistémologique du rêve prophétique, mais pour eux comme pour les rédacteurs du Talmud (cf. Livre Berachkot) le rêve est d'emblée considéré comme une partie de la prophétie.

en raison de l'abondance et de la complexité de la matière traitée, ne pouvait normalement survivre qu'avec l'aide d'un corps d'onirocrits spécialisés. L'élaboration de techniques simples, applicables à tous les cas et à toutes les éventualités, permet non seulement de contourner ou d'éviter le questionnement inquisiteur de l'orthodoxie religieuse, mais elle rend de plus largement accessible une pratique qui, maintenue et diffusée sous sa seule forme savante, n'eût pu que rencontrer la susceptibilité et la résistance idéologiques des intellectuels chrétiens d'Occident.

On ne peut d'ailleurs taire ici l'existence de tels ouvrages à caractère «scientifique» et didactique en milieu occidental. Ces ouvrages latins ou même de langue vulgaire, traduits de versions arabes ou byzantines élaborées elles-mêmes à partir du corpus antique des *Oneirocritica* d'Artémidore d'Éphèse, brillent certes par leur rareté; mais ils attestent néanmoins que la «science» de l'onirocritique qui venait subitement en Orient après plusieurs siècles d'oubli et qui rencontre un consensus unanime chez les philosophes païens des XI^e et XII^e siècles¹ ne saurait être totalement ignorée des clercs occidentaux. Le cadre théorique et littéraire de ces véritables «traités» d'onirocritique est d'ailleurs assez imposant:

ample chapitre d'introduction où se trouvent exposés et justifiés à coup d'arguments d'autorité et de citations coraniques et bibliques les règles de l'art et les principes herméneutiques d'une science qui se découvre tout aussi enviable que l'astrologie;

adjonction d'un préambule destiné aux lecteurs chrétiens dans lequel se trouve déjà explicitement portée au niveau du débat théologico-philosophique la question de la licéité de la divination par les rêves;

traitement de la matière oniroscopique en une séquence plus ou moins analytique de chapitres construits sur le modèle syncrétique de la taxinomie plinienne et de l'*Hexameron*, les traités d'onirocritique rejoignant par ce biais la schématisation idéale des encyclopédies médiévales; la classification thématique des rêves reproduit en quelque sorte ici, du point de vue de leur disposition dans l'espace littéraire, l'ordre hiérarchique et qualitatif du Monde: rêves relatifs à Dieu, aux anges et aux démons (sphère de la spiritualité); rêves relatifs aux astres (sphère de la pureté céleste); rêves relatifs aux actions et au corps humain (sphère de la matière spiritualisée); rêves relatifs aux éléments (sphère des principes élémentaires de toute

matérialité); rêves relatifs aux animaux et aux plantes (sphère de la matière vivante); rêves relatifs aux minéraux et aux objets d'usage domestique commercial, etc. (sphère de la matière inerte).

Ainsi, avec de nombreuses additions et de multiples remaniements, se trouve récupéré dans l'enceinte et dans l'ordre discipliné d'une doctrine religieuse de la totalité l'ensemble des représentations symboliques déjà répertoirees de façon plus informelle dans les *Oneirocritica* d'Artémidore.

Voilà donc pour la forme. Au niveau du contenu, il ne faut pas exagérer l'originalité des traités onirocritiques médiévaux (grecs, arabes ou latins) non plus que le degré de sensibilisation des onirocritiques de cette époque au langage de l'Imaginaire. Autant en effet le modèle encyclopédique rend en quelque sorte possible l'acculturation du capital littéraire des *Oneirocritica* au gré des normes de la perception théologico-scientifique médiévale, autant la dimension totalitaire du modèle explique la stérilité et l'inertie relatives de la littérature onirocritique au moyen âge. Une fois fixée en effet sur le plan littéraire, cette littérature ne paraît plus se renouveler par la mise en forme soutenue de nouveaux contenus oniriques tirés de la vie réelle ou de la littérature populaire. La prolifération toujours croissante de la matière oniroscopique tient bien plus à l'actualisation de techniques linguistiques qui permettent de relancer avec économie le jeu des épisodes oniriques. Plus qu'à l'introspection, nous avons affaire ici à une véritable combinatoire où il suffit de juxtaposer, de transposer, de réarticuler des éléments utilisés dans d'autres conjonctions pour multiplier à l'infini la liste potentielle des présages. Ainsi par exemple, une fois admis que le soleil représente le roi ou que la pluie représente un événement collectif heureux ou malheureux, il suffira de faire alterner autour du symbole (ainsi réduit à un seul de ses plans de référence) toute la gamme pertinente des déterminations verbales (actions), attributives (qualité, quantité) ou circonstancielles (lieu, temps, moyen, etc.) pour multiplier le nombre des variantes littéraires à volonté. Ici plus qu'ailleurs, l'ordre de la «scientificité» se résorbe dans la redondance bien médiévale des similitudes, des analogies et des duplications de toutes sortes plutôt qu'il ne s'établit à partir de la consultation empirique.

Il y aurait beaucoup à dire sur les procédés d'interprétation utilisés dans cette littérature savante de l'onirocritique, ces procédés allant de l'interprétation franchement symbolique jusqu'à l'interprétation littérale en passant par

l'interprétation analogique, par les inversions de sens (antiphrase), par les homophonies ou par la traduction antithétique. Toujours dans la perspective d'une analyse de contenu, nous nous intéresserons plutôt à la dimension proprement sociologique de ces rares traités, la question posée étant: à qui s'adresse, à qui est destinée cette littérature? pour quelles couches sociales présente-t-elle un intérêt particulier?

Soulignons que les traités onirocritiques sont les seuls ouvrages dans le répertoire de la littérature onirromantique médiévale qui s'adressent à une population spécifique et non indifférenciée comme c'est le cas pour les *alphabets de rêves*, les *calendriers de rêves*, ou les *clefs de songes alphabétiques*. La spécificité des apodoses (prédictions) de ces traités «scientifiques»⁴ montre bien en effet que l'onirocrite, en milieu arabe et byzantin *du moins*, dut recruter essentiellement ses «clients» dans les rangs de l'aristocratie terrienne et dans ceux de la bourgeoisie marchande. L'utilisation de l'onirocritique à des fins spécifiques et directes de «rationalisation» ou de «justification» socio-politique ou idéologique ne fait ici aucun doute: ainsi, l'onirocritique pourra concourir à la dénonciation «préventive» des ennemis ou des infidélités commises contre la Raison religieuse et morale; de même elle permet «d'explicitier» l'appréhension des révoltes paysannes, des luttes intestines entre puissants (vassaux/féodaux) et des confiscations de fiefs et de bénéfices. L'onirocrite et son pouvoir de «dire» sert aussi à l'anticipation des complots et des luttes ouvertes contre les petits et les grands potentats, de même qu'il joue un rôle de premier ordre dans la formulation optative des consolidations de pouvoir par voie d'alliances prestigieuses (mariages) ou par voie de concessions de bénéfices. C'est l'onirocrite enfin qui ratifie les espoirs entretenus face à la perpétuation du lignage, face à la solidarité des familles, face aux héritages et face à la promotion sociale des serfs affranchis, particulièrement aptes à se substituer à leur maître ou à leur maîtresse décédés.

Et quand ce n'est pas en vue de la caution morale apportée à de tels espoirs ou à de telles appréhensions socio-politiques que l'onirocrite se trouve consulté, c'est plus basement encore à des fins de prévision économique: accroissement des transactions financières, de la productivité agricole et des rentes, accroissement des fortunes individuelles, anticipation de la dilapidation ou de la perte des biens, anticipation des catastrophes naturelles (famines, inondations, feux, épidémies) qui perturberaient le cycle

4. L'onirocritique, avec les connotations «rationalistes» qu'implique ce terme, est, dans la culture médiévale arabe, une «science naturelle» au même titre que la médecine ou l'astronomie.

normal de l'économie et des revenus.

Dans un autre ordre d'idées, c'est aussi évidemment à l'objectivation de désirs ou de craintes plus triviales que concourt l'onirocrite: mariage, maladie, guérison, répudiation d'une conjointe, bonne nouvelle, amour, mort, droiture morale, médisance, salut éternel, damnation, etc.

On devine à ce point pourquoi la littérature savante de l'onirocritique ne trouve qu'un très faible écho en terre occidentale. D'aucuns pourraient croire que c'est sur le principe même de la divination et du «fatalisme» moral et historique qu'elle implique qu'achoppent les tentatives d'intégration culturelle de ces ouvrages. Et cela ne sera pas faux. Mais on se rend bien compte que ce que l'onirocritique se trouve en réalité à contester sous sa forme savante (qui demande son institutionnalisation) c'est la présence du clergé chrétien auprès des princes (ou des fidèles). L'onirocrite grec ou arabe est en effet aux califes, aux sultans ou aux empereurs d'Orient, ce que le chapelain ou les conseillers ecclésiastiques sont aux seigneurs ou aux rois chrétiens d'Occident. En sorte que l'onirocritique, comme pratique sociale officialisée et comme science «autonome» n'est historiquement possible que là où il n'existe pas une coalition étroite entre le clergé et le pouvoir politique ou là encore où la pratique religieuse ne repose sur aucune caste sacerdotale organisée habilitée à concilier directement la Raison politique avec la Raison religieuse. C'est le cas nommément de la société théocratico-charismatique byzantine et celui des sociétés musulmanes. Dans tous les cas l'onirocritique, quelle que soit la fascination que son cadre théorique et littéraire ait pu exercer sur les esprits occidentaux, se trouve vouée en terre chrétienne à une existence nettement marginale ou mieux encore, comme nous le pensons, à une exclusion systématique.

Aspects sociologiques: *la littérature oniromantique, une littérature marginale?*

Nous croyons avoir déjà bien conclu pour le cas de l'onirocritique; mais qu'en est-il de la littérature oniromantique *populaire* médiévale dont nous avons esquissé un tableau sommaire au début de cet exposé?

D'un point de vue socio-culturel il est à franchement parler difficile d'apprécier l'importance prise par les pratiques oniromantiques dans les sociétés chrétiennes. Le paradoxe c'est, en effet, que le pullulement géographique des pièces manuscrites latines ou dialectales populaires ne permet en aucune façon d'inférer par quels groupes sociaux

ou par quels agents isolés l'oniromancie a pu se constituer comme pratique sociale. Aucune trace en effet d'oniromanciens oeuvrant dans le cadre d'une corporation ou à titre personnel. En sorte que la résolution provisoire de notre paradoxe conduit à l'alternative suivante:

- a) ou bien l'oniromancie occidentale n'a rien d'une pratique sociale effective et n'est rien de plus que la somme cumulative de documents mécaniquement reproduits par le zèle aveugle des traducteurs et des copistes chrétiens;
- b) ou bien l'interprétation des rêves n'est tout au plus qu'un jeu plus ou moins gratuit de société, qu'une occasion de distractions amusantes, assimilable aux jeux de hasard ou aux fabliaux inoffensifs; auquel cas l'oniromancie ne serait, au pis, que l'effectuation d'un modèle préférentiel de déviance et en aucune façon l'expression culturelle d'une population de marginaux.

Le second membre de l'alternative nous semble constituer une hypothèse particulièrement féconde car il permet de rendre compte de la diffusion massive connue par les *clefs de songes alphabétiques* et par les *calendriers de rêves*. Évidés de tout contenu théorique susceptible d'entrer en contradiction avec l'idéologie officielle du christianisme occidental, mécanisés au point de rendre inutile le recours à quelque autorité que ce soit, les ouvrages oniromantiques occidentaux ne donnent guère prise à la répression sociale, aux sanctions ou à l'explication des normes en fonction desquelles s'accomplirait cette répression. C'est à peine en effet si un chapitre du *Polycraticous* de Jean de Salisbury et une *quaestio quodlibetalis* anonyme qui s'en inspire directement posent la question de la licéité de la divination par les rêves; et encore ici ce n'est pas en vue d'une condamnation circonstanciée mais dans le cadre d'une entreprise encyclopédique et académique tout à fait formelle. Le contexte indique bien d'ailleurs que ce ne sont pas les oniromanciens qui sont visés, puisque apparemment on ne sait trop où les trouver, non plus que la valeur prophétique des rêves puisqu'on ne la conteste pas en soi, loin de là, mais les *clefs de songes* comme telles, dans la mesure où elles simplifient outre mesure et dénaturent le sens virtuellement prophétique des rêves. L'opposition aux *clefs de songes* n'est somme toute qu'une opposition de forme, qu'une opposition de principe.

X) Potentiellement marginale dans la mesure où elle pourrait inciter à une amorce de «regroupements» en marge des structures sociales existantes, l'oniromancie s'avère être

au contraire et paradoxalement, en tant que pratique et littérature d'agrément, un lieu où se reproduisent de façon spectaculaire les valeurs quotidiennement monnayées. Là en effet où les valeurs dominantes, énoncées sous la forme systématique et cohérente de l'idéologie théologique, se refusent à toute compromission, à toute contamination avec la divination, c'est avec les représentations fragmentaires de la culture populaire que compose l'oniromancie. La lecture des *clefs de songes* latines montre bien comment la forme virtuellement condamnable de ces documents (en tant qu'ils se présentent comme des traités divinatoires) se trouve amplement compensée par la matière revue, corrigée et augmentée sous la plume des copistes chrétiens. Car une fois éliminés les incongruités trop frappantes ou les contenus trop compromettants des originaux byzantins, une fois superficiellement acculturés ces ouvrages, c'est essentiellement à la reproduction des valeurs et des symboles moraux, sociaux et religieux de la culture ambiante, à la réitération de leur credo (et cela va jusqu'à la remémoration des épisodes édifiants de l'Évangile) que le consultant se trouve convié. L'oniromancie comme littérature ne peut être rien d'autre en fait que la mise en forme des projections individuelles, des désirs et des craintes cultivés et *orientés* par la spécificité historique de l'interaction sociale; à ce titre, l'oniromancie ne peut que reproduire dans ses pronostics l'échelle des valeurs sociales courantes: recherche des sanctions positives (gratifications: prestige social, fidélité à la religion, probité morale (vertus), prospérité économique, amitiés, etc.) et récrimination de leurs contraires. C'est très largement, à notre point de vue, ce qui explique la longévité irrécusable des *clefs de songes* et leur facilité surprenante à composer, en dépit de tout support institutionnel, avec les modèles culturels dominants de la chrétienté occidentale.

Un portrait des sorcières
au XVe siècle

JEAN GOULET

1. Pour une histoire de la littérature sur la sorcellerie, voir Joseph HANSEN, **Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter** (Bonn, 1901, réimprimé par Georg Olms, Hildesheim, 1963); Henry Charles LEA, **Materials Toward a History of Witchcraft** (3 vol., éd. par Arthur C. Howland, New York, T. Yoseloff, 1957). Pour un aperçu des grands thèmes dans le domaine de la sorcellerie, voir Rossel Hope ROBBINS, **The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology** (New York, Spring Books, 1968); Hans BIEDERMANN, **Handlexicon der magischen Künste von der Spätantike bis zum 19. Jahrhundert** (Graz, Autriche, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1968). Ceux et celles qui veulent préciser davantage le sens et l'histoire du mot «sorcellerie», voir Robert Léon WAGNER, **Sorcier et magicien: contribution à l'histoire du vocabulaire de la magie** (Paris, Droz, 1939). Il est à noter que notre exposé se limite à concevoir le phénomène tel que perçu par deux inquisiteurs d'Allemagne de la fin du quinième siècle.

DANS l'histoire de la littérature sur la sorcellerie¹, le *Malleus maleficarum*² est l'un des textes les plus importants à cause de son influence dans les cercles des philosophes, des théologiens, et surtout des juges, ecclésiastiques et civils, et à cause de ses qualités de discours organique: il analyse et synthétise le phénomène de la sorcellerie avec beaucoup de perspicacité et de profondeur³. Cette oeuvre fut rédigée vers l'an 1486, par deux inquisiteurs dominicains de l'Allemagne, nommés Henri Krämer (Institoris) et Jacques Sprenger, qui ont concentré leurs activités dans la vallée du Rhin, et plus particulièrement dans la partie entre la ville de Cologne et le lac de Constance. En effet, les auteurs du *Malleus* furent confirmés dans leur fonction «d'inquisiteurs généraux de la perversion hérétique dans l'affaire de la foi», le 5 décembre 1484 par Innocent VIII dans la bulle *Summis desiderantes affectibus*⁴. Dans cette lettre patente, le pape, en outre, délimita le territoire de leur juridiction: il comprit la région du Haut-Rhin, et plus précisément les cinq provinces de Mayence, Cologne, Trèves, Salzbourg et Brême. Il s'agissait de territoires allemands complètement à l'ouest de l'Elbe et en Suisse⁵. C'est le *Malleus* qui va nous servir de base pour notre description des sorciers et surtout des sorcières, tels que perçus, vers la fin du moyen âge, par deux inquisiteurs⁶.

Le fait de percevoir le phénomène par le biais de l'inquisition oriente déjà l'interprétation. D'après le point de vue d'Institoris et de Sprenger, les sorciers et les sorcières sont des ennemis redoutables de la foi, des adversaires qu'il faut traquer, capter et abattre impitoyablement. Comme le membre rongé par la gangrène doit être amputé pour

Bourgeat) en 1669 et reproduite en 1969, par impression anastaltique, à Bruxelles, chez **Culture et Civilisation**.

3. Pour ce qui est des auteurs, leur vie et leurs activités littéraires, voir surtout Joseph HANSEN, **Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter** (Munich, Oldenbourg, 1900), 425-426, 474-500; **Quellen**, 360-407; Henry Charles LEA, **History of the Inquisition of the Middle Ages** (3 vol., New York, S.A. Russell, 1956), 3:540-545; **Materials**, 1:306-353. Le **Malleus** a été traduit en anglais par Montague SUMMERS, **Malleus Maleficarum** (Londres, 1928, réimprimé à New York, Benjamin Blom, 1970); en allemand par J.W.R. SCHMIDT, **Der Hexenhammer** (3 vol., Berlin, Barsdorf, 1906); et tout récemment en français par Armand DANET, **Le marteau des sorcières** (Paris, Plon, 1973).

4. Voir HANSEN, **Zauberwahn**, 425-426, 467-475; **Quellen**, 24-30; C.H. LEA, **Inquisition**, 3:540; **Materials**, 1: 304-305.

5. HANSEN, **Zauberwahn**, 468: «Der Papst erklärt demgemä (ss), da (ss) die in den Kirchenprovinzen von Mainz, Köln, Trier, Salzburg und Bremen, d. h. also so ziemlich in ganz Deutschland westlich der Elbe und in der Schweiz, thätigen Zauberer beiderlei Geschlechts...»

6. Il n'est pas question ici de faire une étude sur l'histoire de la sorcellerie à la fin du moyen âge. Mais si le lecteur s'intéresse à ce genre d'étude et s'il veut s'y initier, nous lui conseillons de consulter l'histoire récente de la sorcellerie au moyen âge de Jeffrey Burton RUSSELL, **Witchcraft in the Middle Ages** (Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1972), en particulier le deuxième chapitre (27-45) où l'auteur fait une belle esquisse des principaux historiens de la sorcellerie, et sa luxueuse bibliographie de livres et d'articles portant sur plusieurs aspects du phénomène de la sorcellerie (345-377). Une autre bonne introduction à l'étude de cette matière est celle de E. William

MONTER, **European Witchcraft** (New York, John Wiley & Sons, 1969). Les lecteurs de langue française peuvent aussi consulter Roland VILLENEUVE, **L'univers diabolique** (Paris, Albin Michel, 1972). Le lecteur profondément captivé par le phénomène de la sorcellerie consultera les études des anthropologues dans le domaine. A cet effet, nous lui indiquons les études suivantes à titre d'initiation: William A. LESSA et Evon Z. VOGT, **Reader in Comparative Religion: an Anthropological Approach** (2e éd., New York, Harper & Row, 1965), 298-392; E.E. EVANS-PRITCHARD, **Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande** (Oxford, Clarendon Press, 1937); Bronislaw MALINOWSKI, **Magic, Science and Religion** («Anchor Book» A 23, Garden City: New York, Doubleday & Company, Inc., 1954); Clyde KLUCKHOHN, **Navaho Witchcraft** (Boston, Beacon Press, 1968); John MIDDLETON, éd., **Magic, Witchcraft and Curing** («American Museum Sourcebooks in Anthropology», Garden City: New York, The Natural History Press, 1967); Claude LEVI-STRAUSS, **Anthropologie structurale** (Paris, Plon, 1958), 183-203; Geoffrey PARRINDER, **Witchcraft: European and African** (Londres, Faber & Faber, 1970); Lucy MAIR, **La sorcellerie** (trad. de Patrice Rondard, «L'Univers des Connaissances», Paris, Hachette, 1969); Lucien LÉVY-BRUHL, **Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive** (nouvelle édition, Paris, P.U.F., 1963), 165-226; Robert MUCHEMBLED, **Sorcellerie, culture populaire et christianisme au XVIe siècle, principalement en Flandre et en Artois, Annales E.S.C.**, 28 (1973), 264-284. (Il est particulièrement intéressant de consulter Muchembled à cause de la richesse de ses renseignements bibliographiques dans les notes.)

7. Ceci pose le problème de l'intolérance: Henri-I. MARROU, *L'héritage de la chrétienté*, dans

Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle

(Paris, Mouton, 1968, 51-54),

52-53: «Depuis l'*Aufklärung*,

sinon la Renaissance, le

terme d'intolérance, entendu

au sens moral, a pris, dans

l'Occident libéral, une valeur

péjorative. Pour comprendre

le monde mental issu de la

nouvelle religiosité, il faut

donner au terme le sens qu'il

reçoit en médecine, en

biologie (intolérance à l'égard

de tel aliment, de tel

médicament...): pour les

hommes de ce temps,

l'existence au sein du corps

social d'une minorité

dissidente, de l'hérésie,

provoque une réaction

profonde, quasi viscérale,

d'intolérance. On ne peut que

lui refuser le droit à

l'existence, que chercher à

l'éliminer par la persuasion

s'il se peut, par la violence s'il

le faut, comme l'organisme

cherche à éliminer un germe

nocif (la comparaison se lit

sous la plume même de saint

Thomas, lorsqu'il cherche à

justifier l'attitude prise par

l'Eglise de son temps à

l'égard des dissidents:

«haeresis est infectivum

vitium (*Commentaire sur le*

quatrième livre des

Sentences, dist. 13, qu. 2,

article 3).» Cf. Jeffrey Burton

RUSSELL, éd., *Religious*

Dissent in the Middle Ages

(New York, John Wiley &

Sons, 1971), 125-138.)

8. L'étude du titre du

Malleus a été faite par

HANSEN, *Quellen*, 361-362.

9. Saint THOMAS,

Commentaire sur le

quatrième livre des

Sentences, dist. 34, qu. 1, art.

3: «et ideo illi qui eos (les

démons) ad talia faciendū

inducunt, malefici vocantur.»

10. Isidore DE SÉVILLE,

Etymologiarum (éd. par W.M.

Lindsay, 2 vol. Oxonii e

Typogr. Clarendoniano,

1911), lib. VIII, cap. 9: «Magi

sunt, qui vulgo malefici ob

facinorum magnitudinem

empêcher le mal de se répandre dans l'organisme et de le tuer, ceux et celles qui pratiquent l'art de jeter des maléfices propagent ainsi la contamination dans la société chrétienne; pour cette raison, ils doivent être extirpés de la communauté chrétienne sur terre⁷. Le remède est radical, mais c'est le seul qui assure la purification voulue et la guérison escomptée.

Le titre même de l'oeuvre indique très bien l'attitude hostile des auteurs envers les sorcières⁸. Au début, le mot latin *Malleus* qui se traduit soit par marteau ou soit par maillet, signifiait, dans les milieux d'orthodoxie et d'orthopraxie, une personne zélée (surtout un inquisiteur) qui luttait contre l'hérésie avec beaucoup d'énergie. Par la suite, il se mit à qualifier la production littéraire destinée à dénoncer et à combattre l'infidélité. Et le mot *maleficus* (ou *malefica*) fut un terme emprunté à Thomas d'Aquin⁹ et à Isidore de Séville¹⁰ pour désigner celui (ou celle) qui s'acharnait, par ses activités nuisibles, sur l'âme et sur le corps des fidèles. Ainsi, l'oeuvre d'Institoris et de Sprenger, d'après l'intention et le titre, se voulait un instrument de foi (d'orthodoxie) et de loi pour lutter, comme une médecine¹¹, contre des individus voués à promouvoir l'*opus Diaboli*.

Il n'est pas étonnant que le ton du *Malleus* se caractérise par son aspect polémique: il s'indigne contre les sceptiques qui doutent ou qui refusent de croire à la réalité des maléfices et des agents qui les provoquent, et contre les chrétiens qui s'adonnent à de telles pratiques superstitieuses¹². Le *Malleus* accuse et cherche à exciter la colère de ses lecteurs pour que la rigueur de la justice s'abatte sur ses adversaires. Discours structuré selon les lois du persuasif, le *Malleus* atteint son but en partie par l'emploi généreux de l'invective contre la sorcière et le démon¹³. Alliée des forces ténébreuses du mal, la sorcière nous est amplement décriée par les auteurs comme étant la plus grande contemptrice de la religion, l'amie intime de Satan, et le pire et le plus astucieux ennemi mortel du genre humain.

Dépréciée par l'homme, destinée par Dieu à brûler éternellement dans l'Enfer, à moins qu'elle ne se repente¹⁴, la sorcière, personnellement, ne jouit aucunement de l'estime des démons, à qui elle s'asservit par un pacte. En répondant à une question: «Pourquoi les sorcières ne s'enrichissent-elles pas (par leur art maléfique)?» le *Malleus* donne une double raison. Premièrement, si les sorcières ne sont pas plus riches que les autres, c'est à cause de la complaisance du démon qui, pour injurier le Créateur, veut les acheter au prix le plus vil; deuxièmement, il ne

nuncupantur. Hi et elementa concutiunt, turbant mentes hominum, ac sine ullo veneni haustu violentia tantum carminis interimunt.» Cf.

Malleus (1669), 11a, 29b, 78b, 86b, 145a, 146b.

11. Dans la deuxième partie du **Malleus**, les auteurs nous indiquent (93b) qu'il sera question de deux sortes de remèdes: «remedia praeservativa» et «remedia moventia maledicia». Et la troisième partie s'annonce (209b) comme suit: «Unde et consequenter in tertia parte operis, de exterminio maleficarum, quoad ultima remedia tractandum erit.»

12. Selon le **Malleus**, la sorcellerie est une forme de superstition et un vice d'excès contre la religion. Cf. Saint THOMAS, **Summa Theologiae**, Pars IIa-IIae, qu. 92-97.

13. L'invective est une technique oratoire utilisée dans la rhétorique judiciaire par un accusateur pour exciter la haine et la colère du juge envers les méfaits de l'adversaire, c'est-à-dire l'accusé. Nous ne voulons pas entrer ici dans le détail, mais d'après les recherches que nous menons en vue de la rédaction d'une thèse doctorale à l'Institut d'Études médiévales de l'Université de Montréal, il appert que le **Malleus** est une oeuvre littéraire qui fut composée selon les lois de rhétorique propres au genre judiciaire. Si le lecteur veut bien se laisser convaincre du bien-fondé de cette interprétation à l'égard du **Malleus**, il lui sera plus facile alors de comprendre pourquoi des hommes d'Eglise se sont complu dans l'emploi si généreux de l'invective, de l'amplification et de la polémique.

14. **Malleus** (1669), 109a.

15. *Ibid.*, 93a.

16. Voir le cas de la sorcière Walpurgis dans **Malleus** (1669), 109a, 151a.

faudrait pas qu'elles se mettent trop en évidence par leurs richesses¹⁵. Donc, les acheter au plus bas prix possible, comme s'il s'agissait d'une vulgaire commodité à exploiter au détriment du Créateur, dénote bien le mépris qu'affectent les mauvais anges et envers Dieu et envers la personne de ceux qu'ils utilisent pour promouvoir leurs fins égoïstes: dépeupler le ciel d'élus pour enrichir la population des damnés du royaume infernal.

Les sorcières doivent être rejetées aussi par les militants chrétiens à cause des nombreux maléfices qu'elles jettent injustement contre les créatures de Dieu. Avec l'aide des démons et la permission de Dieu, les sorcières peuvent créer des sentiments d'adultère chez l'homme ou chez la femme en inspirant des sentiments d'amour désordonné ou de haine envers son conjoint ou sa conjointe (I qu. vii). Elles peuvent empêcher la procréation chez la personne ensorcelée par l'impuissance (I qu. viii) et nuire à la copulation en enlevant d'une façon illusoire le membre viril utilisé à cet effet (I qu. ix et II qu. i, caput 7). Elles cherchent à confondre certaines personnes en changeant les hommes en bête par un art trompeur: c'est le cas de la transmutation ou de la lycanthropie (I qu. x; II qu. i, caput 8; caput 9). Par divers moyens, elles ont la capacité d'empêcher l'acte charnel de s'accomplir, tant chez l'homme que chez les bêtes domestiques. Et elles ont le tour d'entraver la conception chez la femme ou de lui faire subir l'avortement (I qu. xi; II. i, caput 6). Et si les sorcières, surtout celles qui pratiquent le métier de sage-femme, permettent l'acte générateur de s'accomplir, c'est dans le but de réaliser une saleté encore plus sordide, c'est-à-dire de pouvoir manger l'enfant et se servir de son corps dans la fabrication d'une potion magique qui permet de connaître instantanément les secrets de la secte, ou un onguent dont les adeptes s'enduisent avant d'entreprendre avec Diane (ou Hérodiade) leur vol nocturne à travers les grands espaces. En outre, les sorcières peuvent intervenir afin d'offrir les nouveau-nés, non baptisés dans le Christ, aux démons (I qu. xi; II qu. i, caput 7; caput 8). Les sorcières jouissent aussi d'un pouvoir qui leur permet de jeter le maléfice de taciturnité; maléfice très troublant pour les inquisiteurs qui enquêtent sur la culpabilité d'une accusée soupçonnée de l'hérésie des sorcières (II qu. i, caput 2)¹⁶. La capacité de se transporter d'un lieu à l'autre, corporellement, à travers l'air, et de réserver à d'autres un sort semblable est un autre genre de maléfices qu'elles pratiquent (II qu. i, caput 3). Pour tenter et faire succomber les vierges en particulier, elles ont parfois recours à un maléfice, par lequel la personne visée se

voit infestée d'un démon ~~incube~~. S'il s'agit d'un homme, c'est un démon succube qui joue ce rôle (II qu. i, caput 4).

Les sorcières ont d'autres façons de blesser les êtres humains. Elles peuvent les attaquer dans six régions de leur vie: dans leurs biens matériels (*de rebus*), dans leur réputation (*de fama*), dans leur corps (*de corpore*), dans l'usage de la raison (*de nocumento usus rationis*), dans leurs sens intérieurs (*de vexatione interiozem sensuum*), et finalement en leur enlevant la vie (*de morte*) (II qu. i, caput 11). A la demande des sorcières, les démons peuvent posséder certaines victimes désignées et ainsi affecter directement leur corps et indirectement leur esprit (II qu. i, caput 10). La cécité, douleurs aiguës et convulsions, sont parmi le nombre des infirmités moins graves qu'elles peuvent provoquer avec l'aide des démons et la permission divine (II qu. i, caput 12).

En plus d'affliger les êtres humains, les sorcières s'attaquent aussi aux bêtes domestiques en les infectant de certaines maladies, par exemple en privant les vaches de leur lait, en tuant certaines bêtes, surtout les chevaux et les vaches, ou en empêchant qu'elles se reproduisent (II qu. i, caput 14). Et elles ont souvent recours aux éléments pour atteindre leurs fins. Par exemple, elles savent comment provoquer la foudre contre l'homme et les bêtes domestiques, exciter la grêle et les tempêtes pour détruire la récolte, et faire naître des épidémies d'insectes, à la plus grande consternation des agriculteurs, pour ainsi occasionner la famine (II qu. i, caput 15).

La liste ne serait pas complète si l'on ne tenait pas compte des maléfices qui sont propres aux hommes: les archers-sorciers (II qu. i, caput 16). Cette race de sorciers se recrutent spécialement parmi les militaires. Leur méthode est la suivante: pendant la journée la plus sacrée de la passion du Seigneur, c'est-à-dire le Vendredi saint, ils prennent, au cours de la célébration de la messe, l'image très sacrée du crucifix, et, comme s'il s'agissait d'une cible, ils y tirent des flèches. Le nombre de personnes qu'ils pourront infailliblement tuer à un certain jour dépend du nombre de traits qu'ils auront enfoncés dans l'image du crucifix. Leur efficacité est assurée par les démons. D'abord, ils perçoivent corporellement leur victime et ensuite, de tout leur coeur, ils portent leur volonté à désirer la mort de la victime perçue. Cette victime, peu importe où elle se trouvera à ce moment-là, est atteinte d'une flèche meurtrière guidée par le Diable.

Pour grossir les torts et les travers des sorciers et des sorcières, les auteurs énumèrent non seulement les genres

POUC EMISSAIRE -->

17. Voir HANSEN, *Zauberwahn*, 480. Cf. *Malleus* (1669), 91a.

de maléfices mais aussi mettent l'emphase sur un sujet tabou de la société chrétienne du moyen âge: la sexualité, et notamment la *foeditas actus generativi*¹⁷. Effectivement, le *Malleus* attache beaucoup d'importance aux maléfices qui touchent directement ou indirectement à l'acte et aux organes par lesquels s'opère la reproduction du genre humain. Et ceci pour deux raisons stratégiques qui tiennent compte de l'état de guerre spirituelle qui existe entre l'homme et les forces du mal. Premièrement, les organes sexuels sont le siège par excellence des puissances démoniaques, parce que c'est par là que la victoire des démons sur l'être humain est la plus facile et la plus certaine, à cause de la vulnérabilité de cette région:

parce qu'il est clair que, par le moyen de la luxure de la chair, (les démons) dominent fortement les hommes: en effet, le siège de la luxure chez les hommes se trouve dans les organes génitaux, d'où descend la semence, comme chez les femmes, il est dans le nombril¹⁸.

18. *Malleus* (1669), 20b: «quia videlicet per luxuriam carnis multum dominantur hominibus: sedes enim luxuriae in viris est in lumbis: qui inde deceditur semen, sicut mulieribus ab umbilico.» Cf. *Ibid.*, 22b.

Donc, il n'est pas étonnant que le Diable, en bon stratège, concentre ses attaques à cet endroit bien précis de l'anatomie humaine.

19. *Ibid.*, 56a, 91a, 126a, etc.

Deuxièmement, Dieu permet davantage aux démons d'assaillir les hommes par l'acte vénérien, parce que le péché originel se propage de cette façon¹⁹. La première corruption du péché, par laquelle le genre humain est devenu l'esclave du Diable, s'introduit et se multiplie par l'acte génital. D'après les auteurs du *Malleus*, la peine qui incombe au péché originel est telle qu'elle justifie la plus grande concession de Dieu aux démons à l'égard de cet acte.

Le cas des sorcières est aggravé en démontrant que les maléfices perpétrés par elles sont commis à dessein. Contre une faute volontaire, il n'y a pas de clémence possible. Et dès la première question de la première partie, le *Malleus* fait ressortir le rôle important et nécessaire de la sorcière dans la production des effets maléfiques. Car, pour produire des maléfices, l'agir du démon ne suffit pas. Il lui faut la sorcière comme agent intermédiaire pour pouvoir induire des formes substantielles ou accidentelles. Or, il n'est pas possible d'excuser la sorcière en disant qu'elle n'est qu'un instrument et que les instruments sont déterminés, donc contraints par un agent principal (dans notre cas, un démon) dans leur activité. Le *Malleus* affirme catégoriquement que la sorcière est instrumentale dans la production des maléfices, mais qu'elle choisit librement de l'être en

20. *Ibid.*, 13a.

faisant un pacte avec le Diable²⁰. Ainsi, la sorcière a une part de responsabilité dans la production des maléfices non seulement parce qu'elle a librement consenti de se détourner de Dieu pour épouser la cause du Diable en concluant un pacte avec lui²¹, mais parce que sa collaboration est essentielle à la production des maléfices. Sans elle, les démons ne pourraient pas agir d'une façon aussi directe sur la création de Dieu. Il devient donc impardonnable qu'une créature libre de Dieu trahisse la cause de son Créateur et permette à l'Adversaire d'atteindre la création en son intimité. C'est comme si la sorcière, à la solde des principautés démoniaques, devenait le cheval de Troie, qui a réussi à s'infiltrer à l'intérieur de la chrétienté.

L'acte maléfique est odieux, cruel, impie, et digne des plus grands scélérats. Ce jugement de valeur tire sa raison d'être de la nature des deux agents, la sorcière et le démon, qui provoquent les maléfices. D'après le canon *Si per sortiaris*²², pour qu'un maléfice, telle la stérilité, puisse se produire, il faut l'intervention du démon et d'une sorcière (deux volontés actives) et la non-intervention de Dieu (une volonté passive). En traitant des deux volontés actives, le *Malleus* s'indigne abondamment sur l'aspect odieux de leurs activités.

Les démons et les sorcières se connaissent charnellement. Le démon incube se fait un devoir d'entretenir des relations sexuelles avec sa collaboratrice, parce qu'il peut, par une telle saleté, infecter à la fois le corps et l'âme de la créature de Dieu. (C'est une autre façon d'attaquer l'*opus Dei*.) Aussi, c'est avantageux pour lui de manipuler, jusqu'à un certain point, le fonctionnement reproductif de l'organisme humain. En captant '*invisibiliter*' la semence d'un homme, le démon succube la transmet à un démon incube, qui l'apporte de façon à ne pas perdre sa valeur générative, et qui la dépose '*visibiliter*' à l'endroit approprié de l'anatomie de la femme, pour qu'elle puisse engendrer des enfants plus forts physiquement et plus enclins moralement à la méchanceté, dans le but d'accroître et de perpétuer la race des sorcières.

Le portrait que le *Malleus* nous brosse des démons ne fait pas avancer la cause des sorcières ni l'estime envers elles. Ce sont des esprits impurs. Et s'ils sont immondes, ce n'est pas par nature, car cette dernière est bonne en soi parce que créée par Dieu, le Créateur de toute chose. D'après le Pseudo-Denys l'Aréopagite²³, chez les démons se trouvent une fureur naturelle, une concupiscence égarée²⁴, et une imagination perverse, par lesquelles ils sont portés à

21. *Ibid.* 78b. Cf. saint AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, lib. I, cap. 16 (PL 32, 1240); saint THOMAS, *Summa Theologiae*, Pars Ia-11ae, qu. 71, art. 6.

22. *Corpus Juris Canonici, Decretum* (éd. par E. Friedberg, 2 vol., Leipzig, Tauchnitz, 1922), Pars IIa, caus. xxxiii, qu. 1, cap. 4. Cf. *Malleus* (1669), 2a.

23. *De divinis nominibus*, lib. IV, 23 (PG 3, 725).

24. D'après saint

THOMAS' (*Summa Theologiae*, Pars Ia, qu. 59, art. 4, sol. 1), la fureur et la concupiscence sont attribuées métaphoriquement aux mauvais anges.

commettre des péchés spirituels, des fautes d'orgueil, d'envie et de colère. Ils sont des ennemis du genre humain et ils ont les moyens de l'être d'une façon efficace. A cause de la supériorité de leur nature, ils peuvent connaître immédiatement sans suivre les étapes normales du raisonnement des humains. Esprits subtils dans la fourberie, avides de nuire, toujours prêts à commettre une fraude, ils peuvent tromper les sens, corrompre les passions de l'âme, troubler ceux qui sont éveillés et inquiéter, dans leur sommeil, ceux qui dorment. Ils apportent des maladies; ils soulèvent des tempêtes. Ils se transforment en anges de lumière et portent toujours l'enfer avec eux. C'est à travers eux que se pratiquent les arts magiques. Ils désirent dominer les bons; et, pour arriver à cette fin, ils les infestent davantage. Ils se lancent à l'attaque des élus; ils tendent toujours des embûches aux fins que se propose l'homme. Aussitôt déçus, les démons ont cherché à détruire l'unité de l'Église, à infecter les bonnes oeuvres des saints, à renverser et à troubler le genre humain en logeant leur pouvoir dans les organes génitaux des mâles et le nombril des femmes. parce que c'est là que se trouvent les points les plus vulnérables chez les êtres humains²³.

25. *Malleus* (1669), 20b.

Le portrait de la femme et de la sorcière fourni par le *Malleus* n'est guère plus reluisant. Pour accabler le caractère des sorcières et rendre plus odieux et vraisemblables les crimes infects perpétrés par elles, les auteurs du *Malleus* ne semblent pas manquer de ressources pour dénigrer les femmes et leurs faiblesses.

Dans la sixième question de la première partie, le *Malleus* s'applique à décrire la faiblesse du genre féminin pour pouvoir répondre à la question: pourquoi y a-t-il plus de sorcières que de sorciers? et pour ainsi justifier le choix des mots du titre de l'oeuvre: *Malleus 'maleficarum'* et non '*maleficorum*'.

Il y a trois choses dans la nature qui ne peuvent pas tenir le juste milieu, ni dans le bien ni dans le mal: une langue (le prédicateur), un ecclésiastique (le clerc), et une femme (la sorcière). Quant à la femme, lorsqu'elle est dominée par un bon esprit, elle est '*optima*'; mais quand c'est un mauvais esprit qui la mène, elle a droit au qualificatif '*pessima*'. Dans les deux cas, il est question de la qualifier par l'emploi du superlatif. Certes, il y eut de femmes très louables telles Marie, Judith, Déborah, Esther, Gisèle de Hongrie et Clotilde, femme de Clovis. Mais en général, les femmes sont plus concupiscibles, plus crédules, plus faciles à influencer (à cause d'une nature plus réceptive en regard de l'influence des esprits purs), et plus bavardes.

parce qu'elles ont la langue bien pendue, incapables de tenir un secret. Leur concupiscence les porte plus facilement dans l'étreinte des démons incubes; leur crédulité facilite la tâche des démons, qui cherchent à les persuader; leur grande sensibilité augmente l'influence des mauvais esprits sur elles; et leur loquacité aide grandement la propagation des croyances de leur secte.

Si, au XVe siècle, il y a plus de perfidie chez la femme que chez l'homme, c'est dû aussi à la nature inférieure de la femme. Inférieure à l'homme en intelligence et en volonté, la femme est plus charnelle que l'homme et cela est dû à une défectuosité dans la formation de la première femme: Ève fut, en effet, formée d'une côte courbée. Donc, c'est un animal imparfait qui ne cesse de décevoir: c'est le cas de Dalila, femme de Samson. Étymologiquement, le mot *foemina* est un composé de *Fe* (foi) et *minus* (en moins): la femme a toujours une quantité moindre de foi authentique qu'elle ne peut facilement conserver, à l'exception, évidemment, de la Sainte Vierge. Ainsi, *ex natura*, la femme est plus portée vers le mal que l'homme, elle doute plus vite de sa foi: ce n'est pas étonnant que le reniement de la foi, acte par excellence par lequel se fonde l'art des maléfices, soit plus fréquent chez elle.

Quant à la volonté, à cause de leurs passions et de leurs affections désordonnées, les femmes sont très portées à la vengeance et à la haine envers ceux qu'elles ont déjà aimés. Parmi les exemples cités, on donne le cas de Joseph, fils de Jacob, qui fut faussement accusé par une femme pour lui avoir refusé de commettre l'adultère²⁶. En effet, la raison la plus notable pour expliquer l'augmentation du nombre des sorcières est celle de la rivalité des femmes, mariées ou non, envers les hommes: tel fut le cas de l'antagonisme entre Sara et Agar²⁷; entre Rachel et Léa²⁸; entre Anne et Phénenna²⁹; entre Marthe et Madeleine³⁰; et du conflit entre Myriam et Moïse³¹.

La femme est inférieure à l'homme non seulement aux niveaux de l'intellect et de la volonté, mais aussi au niveau de la puissance mémorative: elle suit son impulsion et peut supporter rarement la contradiction ou le fait d'être gouvernée. Sa mémoire est fonction de ses impulsions. A cause de la méchanceté impulsive des femmes, presque tous les royaumes du monde ont été renversés: le royaume de Troie par Hélène; le royaume de Judée par Jézabel et sa fille Athalie; le royaume romain par Cléopâtre. A cause des désirs charnels de son corps, la femme est responsable du nombre incalculable de malheurs qui arrivent dans la vie humaine. Elle est menteuse de nature; comme le chant des

26. Gen., 39, 7-30.

27. Gen., 21.

28. Gen., 30.

29. I Sam., 1.

30. Lc., 10, 38-42.

31. Nom., 12.

Sirènes, sa voix charme et séduit pour tuer. Dans sa démarche, sa tenue et ses parures, s'illustre la *vanitas* *vanitatum et omnia vanitas* de l'Ecclésiastique (1, 2) déplorant le vide et le néant des choses d'ici-bas. La femme est plus amère que la mort. Ève, la tentatrice et la séductrice, a séduit Adam et l'a porté à commettre la faute qui tua l'âme et le corps de l'homme. La mort naturelle tue seulement le corps, mais la femme sait occire l'âme et le corps. La mort corporelle est un ennemi manifeste, mais la femme est un ennemi caché et séducteur.

La source de cette corruption chez la femme est la concupiscence de la chair, qui est inassouissable chez elle elle est munie d'une vulve insatiable. Dieu soit loué pour avoir préservé l'homme (le mâle), jusqu'à présent, d'un tel fléau. C'est certes un privilège dû au fait que le Verbe bien voulu s'incarner dans le corps d'un mâle.

Chez les mauvaises femmes dominent trois vices en particulier: l'infidélité, l'ambition et la luxure. Les femmes qui tendent le plus vers ces vices sont normalement celles qui sont le plus souvent attirées par la pratique des maléfices. Et le vice qui cause le plus de ravages et qui rend le plus insatiable est celui de la luxure, lorsqu'il se trouve chez les femmes. Parmi les femmes les plus ambitieuses et les plus infectes, à cause de leur propension libidineuse, se trouvent les adultères, les fornicatrices et les concubines de nobles.

Parmi les femmes qui deviennent sorcières, on en rencontre de trois sortes: celles qui blessent mais qui ne peuvent guérir; celles qui guérissent mais qui ne peuvent blesser; et enfin celles qui blessent et qui guérissent³². Celles qui blessent jouissent d'un pouvoir universel: elles peuvent opérer tous les genres de maléfices possibles. Leur trait caractéristique est celui de cannibalisme: cette sorte de sorcières dévorent les enfants de leur propre espèce. Parmi leurs activités nombreuses et multiples, elles surpassent en malice toutes les autres espèces de sorcières. Elles s'appliquent à provoquer la grêle, les souffles pestiférés, et le tonnerre. Elles causent la stérilité chez les hommes et chez les bêtes. Elles offrent aux démons les enfants: à l'insu des parents, elles les jettent à l'eau quand ils marchent près des cours d'eau. Elles rendent frénétiques les chevaux. Elles transportent 'corporellement' ou 'imaginativement' d'un lieu à l'autre 'per aera'. Elles frappent l'esprit des juges et des magistrats, pour qu'ils ne les obligent pas à parler. Elles peuvent effrayer ceux qui les arrêtent. Elles prédisent l'avenir et donnent l'illusion de la présence aux choses absentes. Elles meuvent l'esprit humain à l'amour ou à

32. Malleus (1669), II
qu. 1, caput 2.

La sorcière, le diable et l'enfant

F.M. Guazzo. *Compendium
maleficarum*, Milan, 1608

haine. Elles peuvent tuer, d'un coup de foudre, hommes et bêtes. Elles sont capables d'enlever la puissance génitale et la faculté de copuler. Elles provoquent l'avortement et peuvent tuer les enfants dans le sein de leur mère par un seul toucher de l'extérieur. Elles envoûtent et tuent les hommes et les bêtes seulement par le regard, sans le moindre toucher. Elles vouent leurs propres enfants aux démons et déclenchent des pestes. Tout ceci, si la justice de Dieu veut bien le permettre!

33. *Ibid.*, 1 qu. xii-xviii.

34. *Ibid.*, 75b.

Dieu est une Providence universelle³³ qui s'occupe du bon fonctionnement de l'univers en général et non en particulier. Il suspend sa décision d'intervenir dans cette affaire pour les raisons suivantes³⁴: 1) pour que la puissance de Dieu soit manifeste; 2) pour que la sagesse de Dieu soit proclamée: c'est Lui qui sait tirer le bien d'un mal, qui ne pourrait se produire à moins que Dieu ne permette à une créature de pécher; 3) pour mettre en évidence la clémence de Dieu, selon laquelle le Christ, par sa mort, a libéré l'homme perdu; 4) pour illustrer la justice de Dieu, par laquelle les bons sont récompensés et les mauvais suppliciés; 5) pour favoriser également sa créature humaine en lui laissant le choix d'agir selon son propre arbitre; 6) pour la grande gloire de l'homme, car c'est la gloire de l'homme juste de pouvoir transgresser sans le faire; 7) et finalement, pour la splendeur de l'univers, parce que, comme le mal est triple (la faute, la peine et la damnation) le bien lui aussi l'est d'une façon correspondante (l'honnêteté, la délectabilité et l'utilité). Donc, aussi dégoûtants et répulsifs que puissent paraître les crimes odieux des sorcières, il n'y a pas d'incompatibilité entre l'existence des effets maléfiques et le dessein providentiel de Dieu.

35. *Ibid.*, 17b.

36. Saint AUGUSTIN,
De doctrina christiana, lib. II,
cap. 23.

37. *Malleus* (1669), 2b.
Cf. *supra* 2.

38. *Ibid.*, I qu. vii.

Les forfaits commis par les sorcières et permis par Dieu sont dignes de la pire race d'infidèles³⁵. La production d'effets maléfiques sort de l'ordinaire premièrement à cause du nombre élevé des agents qui doivent intervenir: le démon, la sorcière et la permission divine. Ensuite, la pratique de l'hérésie des sorcières se distingue des autres d'après ses origines: selon Augustin, les maléfices sont dus à une «association criminelle entre les hommes et les démons» (*ex pestifera societate hominum et daemonum*)³⁶. Aussi l'hérésie des sorcières, par laquelle s'effectuent les maléfices, n'est pas comme les autres à cause du haut degré de gravité qu'elle comporte. Pour pratiquer la sorcellerie, il faut l'existence d'un pacte exprès ou implicite entre la sorcière et le démon contre le Créateur et son oeuvre. Dans les hérésies simples, il n'est pas question de pacte. Mais tel n'est pas le cas dans la pratique de la sorcellerie, où l'on vise le plus haut degré de méchanceté. Les sorcières et les sorciers pratiquent la forme la plus vile des genres de divination, d'où leur nom *maleficus: a maleficiendo seu male de fide sentiendo*³⁷. Et finalement, l'aspect peu commun de cette hérésie se voit par l'énumération des quatre conditions à respecter pour réaliser l'acte perfide de la sorcellerie: 1) par une bouche sacrilège, il faut nier en totalité ou en partie la foi catholique; 2) il faut se consacrer au Diable corps et âme; 3) il faut offrir au Malin des enfants non baptisés; 4) il faut jouir des saletés diaboliques qui impliquent des relations charnelles entre la sorcière et des démons incubes ou entre le sorcier et des démons succubes.

Certes, les démons pourraient toujours accomplir leurs sales besognes sur terre sans l'aide des sorcières. Mais procéder de la sorte, avec l'aide des sorcières, leur est tellement plus avantageux. A cause de l'aspect hideux et peu commun du crime maléfique, les démons peuvent offenser beaucoup plus la création de Dieu (*l'opus Dei*) en se servant d'un complice humain comme instrument et intermédiaire. Le *Malleus* donne trois raisons pour corroborer cette opinion³⁸. Premièrement, l'outrage envers Dieu est plus cuisant, parce que le Diable réussit à Lui usurper une de ses créatures. Deuxièmement, Dieu se sentant plus offensé, donne au démon plus de pouvoir pour nuire aux hommes en guise de représailles. Et troisièmement, le gain des démons est plus considérable: tout en s'attaquant aux hommes pieux par l'emploi d'un maléfice quelconque, ils s'assurent la damnation des âmes de ses collaboratrices qui se liguent avec lui.

Comme on le voit, le crime des sorcières n'a rien de commun avec les autres péchés. D'après son mode d'opération, ses origines, sa gravité, ses conditions d'accomplissement, et ses effets, la pratique de la sorcellerie l'emporte, sans l'ombre d'un doute, sur les autres formes d'activités hérétiques. Les sorciers et les sorcières sont à juste titre des hérétiques et des apostats et méritent le supplice ultime.

Nous concluons en reprenant la comparaison du *Malleus*, empruntée à saint Thomas³⁹: comme il est plus grave de corrompre la foi, par laquelle s'opère la vie de l'âme, que de falsifier la monnaie d'un état, par laquelle on subvient aux besoins du corps, ainsi, à la façon des faux-monnayeurs qui sont immédiatement livrés aux potentats séculiers pour être justement mis à mort, à plus forte raison les hérétiques et les apostats méritent-ils le même sort: une mort juste exécutée par le bras séculier⁴⁰.

39. *Ibid.*, 166b. Cf. saint THOMAS *Summa Theologiae*, Pars IIa-IIae, qu. II, a. 3.

40. Henri MAISONNEUVE, *Etudes sur les origines de l'inquisition* (2e éd., Paris, Vrin 1960), 366. Maisonneuve tente de nous expliquer comment un chrétien du moyen âge aurait pu justifier la peine de mort pour un hérétique (366): «Ainsi, la justification dernière de la mort des hérétiques, c'est le Bien Public de l'Église ou le Bon Ordre de la Société Chrétienne ou les Structures religieuses de la Civilisation médiévale, termes à peu près équivalents dans un milieu — celui des canonistes et des théologiens du XIIIe siècle — où le catholicisme est la religion de la Cité.»

Union du Mercure et du Soufre

A. de Villeneuve, *Rosier des philosophes*

La maison de Nicolas Flamel (1407), Paris, rue de Montmorency

Liber de arte distillandi, de Simplicibus.
**Das buch der rechten kunst
zu distilieren die einzigē ding**

von Hieronymo Brunschwygk/Bürtig vñ wundt arzt der kaiserliche freye statt strassburg.

Le jardin chimique

H. Brunschwygk, *Liber de arte distillandi*, Strasbourg, 1500

MALLEVS MALEFICARVM, MALEFICAS ET EARVM

hæresum frameâ conterens,

EX VARIIS AVCTORIBVS COMPILATVS,
& in quatuor Tomos iustè distributus,

*QVORVM DVO PRIORES VANAS DÆMONVM
versutias, prestigiosas eorum delusiones, supersticiosas Strigimagarum
caremonias, horrendos etiam cum illis congressus; exactam denique
tam pestifera sectæ disquisitionem, & punitionem complectuntur.
Tertius praxim Exorcistarum ad Damonum, & Strigimagarum male-
ficia de Christi fidelibus pellenda; Quartus verò Artem Doctrinalem,
Benedictionalem, & Exorcismalem continent.*

TOMVS PRIMVS.

Indices Auctorum, capitum, rerumque non desunt.

*Editio nouissima, infinitis penè mendis expurgata; cuique accessit Fuga
Damonum & Complementum artis exorcisticæ.*

*Vir siue mulier, in quibus Pythonicus, vel diuinationis fuerit spiritus, morte moriatur
Leuitici cap. 10.*

LPGDVN I.

Sumptibus CLAVDII BOVRGEAT, sub signo Mercurij Galli.

M. DC. LXIX.

CVM PRIVILEGIO REGIS.

La bouche de l'Enfer

J. De Teramo, *Das Buch Belial*, Augsburg, 1473

Les alchimistes
et les spéculateurs

CLAUDE GAGNON

1. La question des traités qui doivent être attribués à «Flamel» n'est pas encore réglée. Je prépare actuellement un travail consacré spécifiquement à l'attribution des plus célèbres d'entre eux: **Le livre des figures hiéroglyphiques**.

2. Consulter les bilans généraux; M.P.E. BERTHELOT, **Introduction à l'étude de la chimie des anciens et du moyen âge**, rééd. Paris, Librairie des sciences et des arts, 1938; du même auteur, **La chimie au moyen âge; Histoire des sciences**, Paris, Imprimerie Nationale, 1893; G. SARTON, **Introduction to the History of Science**, Baltimore Williams and Wilkins, 1927-48; L. THORNDIKE, **A History of Magic and Experimental Science**, New York, Columbia University Press, 1923-56; et surtout le catalogue bibliographique critique de J. FERGUSON, **Bibliotheca chemica: a Catalogue of the Alchemical, Chemical and Pharmaceutical Books in the Collection of the late James**

AUX environs des années 1400, vivait à Paris un bourgeois philanthrope qui se plaisait à acheter des maisons pour y loger gratuitement les paysans. Il faisait aussi recouvrir les devantures de ces mêmes maisons avec des figures bizarres et lorsqu'il mourut la succession de ses biens occasionna un procès qui dura plus de quarante années. Nicolas Flamel est son nom, et plusieurs livres d'alchimie lui ont été attribués. Malheureusement, il semble que la plupart soient faux¹. Comme le sont d'ailleurs presque tous les ouvrages d'alchimie écrits au moyen âge². Ou, quand ils ne sont pas faux, ils ne sont pas signés³. A moins que nous ayons affaire à un ouvrage authentique et signé mais dont le contenu se rapporte plus aux polémiques autour de la validité de l'alchimie qu'à l'exposé de la philosophie chimique comme telle⁴. Nous avons donc trois types d'écrits pour évaluer le statut et le rôle de l'alchimiste dans la société médiévale: des pseudonymes, des anonymes et des critiques extérieures. N'y a-t-il pas un seul ouvrage d'alchimie signé qui donne une vraie recette de pierre philosophale et qui ait fait autorité au moyen âge? Oui, et il y en a même plusieurs. A condition de pouvoir séparer les fausses recettes des vraies, opération qui demande au préalable au chercheur de croire à la vérité, à l'existence réelle de la pierre philosophale s'il veut pouvoir rejeter les fausses recettes. Or, rien n'est moins partagé que l'opinion des chercheurs sur la *nature* de cette pierre: pierre précieuse, pierre non corporelle, pierre astrale, pierre angulaire sur laquelle on bâtit une église, pierraille de charlatan remplissant les coffres des rois trop dépensiers; on ne sait rien des véritables dimensions et délimitations du

Young, Glasgow, 1906, facsimilé disponible, Londres, Academic and Bibliographical publications, 1954.

3. Consulter les répertoires de l'Union Académique Internationale (D. W. SINGER, W. J. WILSON, J. CORBETT), celui de A. L. CAILLET, **Manuel bibliographique des sciences psychiques et occultes**, Paris, Dorbon, 1812, celui de H. C. BOLTON, **A select bibliography of Chemistry**, Washington, Smithsonian Institution, 1893.

4. Ce type de discours qualifierait entre autres les écrits de certains théologiens ou intellectuels reconnus de l'Histoire officielle: Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Roger Bacon, Vincent de Beauvais, Jean de Meung, etc. Il est amusant de noter qu'on a attribué presque à tous ceux-ci des traités d'alchimie.

5. Jean-Joseph GOUX écrit: «Alors que la **valeur d'usage** n'est déterminée que par «les propriétés de corps de la marchandise» c'est-à-dire par la chose empirique, comme support, avec les qualités diverses et accidentelles inhérentes à la corporalité, la **valeur d'échange** au contraire, exprime la base substantielle et permanente, l'identité, le propre, l'universel; elle se fonde sur l'effacement de toute détermination empirique. Dans

l'équivalence, montre Marx, c'est l'**essence identique** qui est affirmée. L'expression de valeur transforme les produits divers du travail en **sublimés** identiques. Langage (alchimique) de l'essence et de la quintessence, de la distillation et de la sublimation.» Extrait de **Numismatiques; l'or, le père, le phallus et la langue**, dans *Tel Quel*, no 35, p. 72-73, (c'est l'auteur qui souligne). De son côté, Guy GODIN écrit dans **Problèmes relatifs à la formation de la monnaie**: «Dès qu'existe la marchandise — i.e. dans la forme la plus simple de l'économie marchande — la monnaie existe en germe. Elle naît comme le fruit de la séparation de la valeur d'usage et de la valeur d'échange dans la

marchandise. L'échange fait apparaître l'aspect social du travail en même temps qu'il fait perdre à l'homme le sens de cette socialité. La monnaie vient matérialiser cette contradiction: sa valeur d'usage **est** sa valeur d'échange, i.e. la valeur d'usage d'une série sans fin de marchandises. Ainsi la valeur s'objectivise, devient une chose, une auréole qui sublime la marchandise et fait naître le «mystère» de l'argent», dans **Dialogue**, XII, 1973, pp. 309-917.

6. Le rôle de l'idéologie antisémite dans les politiques économiques du moyen âge est rapporté par M. CARON et S. HUTIN, **Les alchimistes**, Paris, Seuil, 1959, p. 9. Corollairement, le rôle des mentalités magiques (alchimique et démoniaque) dans la pratique de l'antisémitisme médiéval avait déjà été formulé par P. LACROIX, **Le moyen âge et la Renaissance**, Paris, 1848, tome I, article X, puis dans **Moeurs, usages et coutumes au moyen âge et à l'époque de la Renaissance**, Paris, Firmin Didot, 1871, p. 465.

7. Ces données figurent dans presque toutes les histoires de l'alchimie médiévale. Je choisis de référer à deux «petites» histoires représentant chacune, en condensé, les deux types de perspective historique habituelle. On pourra donc consulter W. GANZENMÜLLER, (en trad. franc.). **L'alchimie au Moyen Âge**, Paris, Aubier, 1940, p. 76; et S. HUTIN, **Histoire de l'alchimie. De la science archaïque à la philosophie occulte**, Paris, Marabout Université, 1971, p. 140.

8. Cf. W. GANZENMÜLLER, **op. cit.**, p. 80 et 96; S. HUTIN, **op. cit.**, p. 141.

9. Cf. W. GANZENMÜLLER, **op. cit.**, p. 87; S. HUTIN, **op. cit.**, p. 180.

10. Sur l'industrie de la teinture, consulter ce qu'en dit J. LE GOFF, **La civilisation de l'Occident médiéval**, Paris, Artaud, 1967, notamment les pp. 170. 184, 247, 259, 273, 274 et 282. Sur le concept de «teinture» au moyen âge, consulter Marie-Madeleine GAUTHIER, **De la palette au style chez les émailleurs du moyen âge**,

dans **Maison d'éditions de l'académie des sciences de Hongrie**, Budapest, cf. «Office international de documentation», Paris.

travail alchimique, on ne sait rien, ou peu de chose, sur cette drôle de mentalité qui a imprégné, durant un certain temps, un certain nombre de textes de l'écriture occidentale.

Il semble donc que la difficulté soit double: une documentation, elle-même d'origine douteuse, véhicule des idées difficiles à distinguer. Pourquoi alors s'intéresser à cet ensemble de textes apocryphes remplis de discours évasifs? C'est que la question alchimique intéresse tout le monde pour la simple raison que la question alchimique c'est d'abord la question de l'or, la question de la fabrication de l'or, la question de la richesse, la question de la fortune, la question de l'argent!

Savoir, en un temps où la monnaie proprement dite était encore dans sa genèse, si on pouvait fabriquer de l'or, ça devait intéresser beaucoup de monde. Et c'était non seulement une question économique importante mais c'était la question qui devait nécessairement se poser dans une société qui était en train de dévaloriser l'usage des objets au profit de leur échange⁵. Le coût de la vie ne cessait de grimper en flèche, à tel point qu'il fallait régulièrement expulser des royaumes les compagnies de finance juives qui prêtaient à beaucoup trop de gens⁶. C'est donc d'abord autour de la question économique que s'est fait le procès de l'alchimie à la fin de l'Occident médiéval. La première condamnation officielle (la bulle du pape Jean XXII en 1317) a pour cible principale les fabricants d'or faux⁷. Les autres condamnations officielles (épiscopales ou royales) iront dans le même sens⁸. Iront dans le même sens aussi, les approbations ou encouragements officiels des princes et autres riches personnages sociaux avides de commerce⁹.

Mais est-ce que l'or alchimique est vrai? Est-ce que cet or vaut son pesant d'or sur le marché des échanges et des changes? Telle fut la question qu'eurent à débattre les habitants de cette culture vivant le croisement de l'histoire de la monnaie et de l'histoire de la physique. Et c'est en travaillant sur la réponse négative qu'ils formulèrent que nous pourrions peut-être situer et identifier les lieux physiques et mentaux à l'intérieur desquels on a relégué les alchimistes. Ghettos de pauvres faussaires superstitieux, banlieue oubliée de la cité savante: ce sont ces quartiers de mensonge, de supercherie et de rêveries «bon marché» qu'il nous faut explorer si nous voulons comprendre ces surabondances de «dorure» dans les écritures et sur les vêtements de ceux pour qui le phénomène de la teinture, de la possibilité de changer une couleur en une autre, *équivalait* à une transformation essentielle de l'objet teint¹⁰. Le problème

11. Le plus gros péché du moyen âge fut la cupidité: consulter J. HUIZINGA, **Le déclin du Moyen Age**, Paris, Payot, no 108, p. 31. Sur l'ontologie des «essences», cf. J.-J. GOUX, note 5, supra.

12. W. GANZEN MÜLLER, *op. cit.*, p. 30 et H. SCHIPPERGES, **Structure et processus de transmission de la tradition alchimique**, dans *L'alchimie, Histoire-Technologie-Pratique*, Collaboration, Paris, Pierre Belfond, 1972, p. 82.

13. **Somme théologique**, II-II, q. 177, a. 2.

14. W. GANZEN MÜLLER, *op. cit.*, p. 123.

15. Dans le **Avicennae ad Hasen Regem epistola de Re recta**, édité par Georges C. ANAWATI, **Avicenne et l'alchimie**, dans *Accademia Nazionale dei Lincei; Convegno Internazionale*, 9-15 Aprile, 1969, pp. 285-341.

16. Dans son **Histoire de l'alchimie; XIV^e siècle; Nicolas Flamel...**, par Bibliothèque Chacormac, 1893, p. 100, Albert POISSON écrit: «On pourrait obtenir dans ces conditions un alliage

était là: est-il logiquement acceptable de dire que le jus d'orange artificiel est *vraiment* du jus d'orange en ne nous basant que sur l'identité des saveurs? Telle était un peu l'ambiguïté dialectique dans laquelle se trouvaient les juristes héritiers de la physique antique. Quelle était donc la connaissance théorique qu'avaient les hommes d'une civilisation qui se damnait déjà pour le métal jaune¹¹?

Or la réponse à cette question est difficile pour la simple raison que, comme toutes les questions de connaissance, la nature de la réponse dépend de l'état des connaissances du sujet connaissant. D'abord il faut dire que l'Occident ne prend contact avec l'alchimie et la physique qui la soutient qu'avec l'importation des textes arabes au XII^e siècle¹². Ensuite, on oublie trop souvent que les autorités ne sont pas les mêmes dans les différentes disciplines: Einstein peut se tromper compte tenu de la pauvreté de ses connaissances en économie politique, Thomas d'Aquin peut se tromper dans les domaines autres que celui de la théologie. Et c'est la raison pour laquelle il est fort compréhensible que le célèbre docteur en théologie du XIII^e siècle ait cru en la transmutation des métaux, et par là, à l'authenticité de l'or philosophal¹³. C'est que la croyance selon laquelle l'or était un métal composé était encore très répandue¹⁴ et que la nouvelle vague d'Aristote qui pénétrait précisément la science occidentale à cette période expansionniste comportait la fameuse physique des quatre éléments (l'eau, l'air, la terre, le feu), ce qui n'aidait pas à l'avènement d'une théorie des corps simples.

Bien sûr, le philosophe arabe Ibn Sinâ (Avicenne) avait déjà averti, dès le XI^e siècle, qu'il fallait rejeter l'équivalence entre le métal véritable et une teinture habile¹⁵. Mais qui avait eu le temps de lire Avicenne? N'oublions pas qu'à cette époque monsieur «tout le monde» ne sait pas lire. Qui pouvait différencier l'or et le laiton à vue de nez ou au toucher à part quelques forgerons et orfèvres? Personne, et c'était bien normal. Certes, on pouvait comparer, à chaque transaction monétaire, la couleur des pièces entre elles. On pouvait faire sonner l'argent à l'oreille (d'où peut-être l'expression populaire «payer argent sonnante») ou on le mordillait pour en éprouver la consistance. Mais, habituellement, les vérifications s'arrêtaient là et c'est ainsi qu'on a pu facilement fabriquer et faire circuler du faux argent et du faux or pendant longtemps¹⁶. Est-il nécessaire d'ajouter que sur ce point, l'état des choses n'a pas beaucoup changé et qu'encore aujourd'hui il est possible de faire fortune avec de la fausse monnaie? D'où la bulle de Jean XXII et autres condamnations qui suivirent. C'est la cupidité, je le répète,

ayant l'aspect, l'éclat, la couleur, le poids et le son de l'or. Or, à cette époque, les procédés analytiques étaient assez primitifs, un pareil alliage pouvait passer pour de l'or aux yeux des orfèvres... On peut ainsi expliquer toute l'histoire de Flamel, ...»

et non un quelconque principe de connaissance, qui fut à l'origine des différentes législations concernant la pratique alchimiste. Ainsi le secteur économique est-il inséparable de l'histoire de la pierre philosophale et de l'élixir de longue vie. Vouloir expliquer le vif intérêt que beaucoup de gens ont eu (pauvres comme nobles) pour les textes d'alchimie sans considérer ce qu'on pourrait appeler la mentalité «loterie», style «un jour, je gagnerai le gros lot», ce serait éliminer l'un des principaux déterminants dans le circuit des bibliothèques chimiques. Que l'alchimie fut, en soi, autre chose qu'un Klondike cependant, rien n'est plus assuré.

En effet tous les traités se font un devoir de condamner la cupidité; tout discours «philosophal» se définit d'abord et avant tout en dehors de l'intérêt économique. Il suffit de parcourir l'ensemble des oeuvres attribuées à Jâbir Ibn Hayyân (IXe siècle) ou celles attribuées à Raymond Lulle (XIIIe siècle) pour nous rendre compte que nous avons affaire à un genre littéraire pratiqué par des esprits préoccupés de seule science, des esprits avides de connaissances positives, que ce soit en mathématiques, en astronomie, en médecine ou en psychologie. L'alchimiste est d'abord philosophe si nous voulons bien restituer à ce dernier terme le sens qu'il avait au moyen âge¹⁷, c'est-à-dire que c'est un homme qui a choisi de prendre le temps de sa vie pour réaliser la plénitude de son être, c'est ce que l'on appelle la quête de la sagesse. Mais l'alchimiste, en plus de travailler à la dépossession ascétique du monde, se donne un second mandat: la Médecine, cette pratique discursive qu'un Molière se plaisait tellement à réduire en «philosophie délirante».

L'alchimiste va tenter non seulement d'oeuvrer sur sa personne mais il va tout autant essayer d'oeuvrer sur le monde, de construire le monde, de participer à la fabrication du monde, à sa création, à l'amélioration de cette création. C'est donc essentiellement d'un travail sacré dont il s'agit. Pas question de pénétrer la matière sans avoir auparavant demandé la bénédiction du scalpel. L'objectif est donc religieux, le travail (*laborare*) se fait à l'autel, d'où le terme «lab-oratoire» qui a été conservé malgré le passage de cette mentalité sacerdotale de la manipulation des choses à la mentalité toute technocratique que notre société industrielle moderne connaît. L'alchimiste fabrique de l'or mais c'est pour le donner: donner tous ses biens, telle est la condition de toute satisfaction véritable. Il est à l'antipode de la sorcière: il est le dépossédé. Contrairement à ceux qui cachent, déposent ou capitalisent leur avoir, les sages

17. Il semble, en travaillant les différentes Histoires de philosophie médiévale, que la pratique philosophique couvrait le domaine des connaissances positives; notamment dans François PICAVET, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, Félix Alcan, 1907, et dans Emile BRÉHIER, *La philosophie au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1937. E.R. CURTIUS, *La littérature européenne et le moyen âge latin*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956, fait des observations intéressantes sur l'emploi (tant populaire que scientifique) du terme «philosophe» au moyen âge.

18. ARISTOTE, *La Politique*, I, 11.

19. La «figure» est une notion clef de la métaphysique alchimiste; c'est par elle que se fait le passage des mots aux choses et inversement. La pratique alchimique serait elle-même figure du processus naturel de création; cf. A.M.F. GUNN, *The Mirror of Love, a reinterpretation of the «Romance of the Rose»*, Lubbock Texas, Texas Tech Press, 1951, pp. 260-265. Il y a donc ontologie de la figure dans la philosophie chimique. D'où, à mon avis, l'importance qu'a un traité comme le *Livre des Figures Hiéroglyphiques* attribué à Nicolas FLAMEL.

20. Plusieurs ouvrages ont déjà travaillé de façon spécifique la topique érotique dans les discours alchimiques. Voir Élie-Charles FLAMAND, *Érotique de l'alchimie*, Paris, Pierre Belfond, 1970; J. EVOLA, *Métaphysique du sexe*, Paris, Payot, 1959; J. VAN LENNEP, *Art et Alchimie*, Bruxelles, 1966. Sur l'aspect dualiste des principes qu'il faut dépasser dans la dialectique chimique, voir A. FAIVRE, *Pour une approche figurative de l'alchimie*, dans les *Annales «Economies, Sociétés, Civilisations»*, 1971, mai-août, n. 3 et 4. Comparer avec le dualisme nécessaire de la physique officielle même la plus moderne: P. DEMERS, *Vers une théorie de la connaissance du physicien*, dans *Dialogue*, XIII (1974), pp. 115-119.

21. Tel est par exemple, le choix d'un Pierre Abélard, dans *Dialectica* (édition DE RIJK), Assen, 1956, tome I, p. 73, III, pp. 286-388.

comprennent que l'«avoir» n'est pas le bon verbe pour dire ce qu'est la vie. «... il est facile aux philosophes de s'enrichir quand ils le veulent, bien que ce ne soit pas l'objet de leur ambition» disait Aristote¹⁸. En ce sens l'alchimie serait un peu un type de savoir embrassant à la fois les lois des corps, celles des esprits comme celles régissant tous les autres niveaux d'énergie: un savoir qui ne fait qu'un avec la sagesse, un lieu de divination.

Il s'ensuit une philosophie de la nature assez particulière. Le plus bel acte d'amour est la création. Et le plus beau symbole qui «figure»¹⁹ cet acte est le cycle érotique si l'on donne à ce mot son sens plein: l'accouplement de l'homme et de la femme, l'attente de la naissance, et la naissance. Tel est le procédé qu'utilise la Nature pour fabriquer les êtres: par la voie du sexe. S'ensuivra une généralisation du schéma sexuel qui deviendra universel; autant dans l'infiniment grand (le macrocosme) que dans l'infiniment petit (le microcosme). L'univers n'est qu'un accouplement; accouplement de deux principes: le soufre mâle et le mercure femelle²⁰. Mais, contrairement aux métaphysiques plus idéalistes, ces deux principes sont de nature matérielle, ce sont des principes métalliques, ce sont des métaux. L'alchimiste se percevra donc comme cet observateur qui avait été d'abord voyeur, puis comme un homme qui découvre la manipulation au cœur du tâtonnement que font ses doigts sur le corps de l'Autre. L'alchimiste est le philosophe du geste plus que de la parole; il n'a pas suivi l'attitude de plusieurs philosophes qui ont renoncé au monde des choses pour s'adonner au seul monde des mots²¹. Il se donne le droit d'intervenir dans le cours naturel des choses afin de les rectifier: n'avons-nous pas le devoir de combattre la maladie, la faim, la misère? N'avons-nous pas comme première priorité d'améliorer les conditions matérielles de l'existence vitale? Non, l'alchimiste n'est pas un charlatan, mais qu'advient-il si les recettes pour fabriquer les canons, les poisons et les embryons tombaient aux mains d'un tout autre type de matérialistes moins philosophes? C'est pourquoi il faut écrire ces recettes autrement, trouver un autre type d'écriture.

Aujourd'hui, nous savons tous très bien que cette précaution n'a pas résisté aux chercheurs de trésors et aux souffleurs. Les alchimistes avaient oublié que les truands, qui eux n'ont pas comme idéal le savoir mais bien le pouvoir, ont eux aussi une métaphysique. C'est la métaphysique issue des rapports d'échange, des transactions économiques; et cette métaphysique intéresse tout le monde,

chacun s'abîmant dans tel ou tel type d'argumentation afin d'avoir le maximum de marchandises pour le prix minimum. C'est la spéculation dite financière, l'argumentation du marchand de tapis, l'intérêt du profiteux. C'est une métaphysique bien triste, mais c'est celle que doivent apprendre ceux qui veulent survivre dans une société en voie de devenir marchande, même si cette société est chrétienne²². On n'a que faire, là, d'un système de valeurs basé sur une médecine, un appareil législatif et un système d'éducation gratuits et accessibles à tous.

Socialement donc, le petit peuple du moyen âge occidental prenait ses distances par rapport à l'alchimiste comme il le faisait un peu pour le sorcier²³. Certains larrons (*latrones*), usuriers et autres pervers de la fonction économique, étaient attirés périodiquement par ces étranges livres qui enseignaient la fabrication de l'or, de l'argent et des pierres précieuses; certains intellectuels d'avant-garde étaient fascinés par les postulats théoriques ou certains résultats positifs véhiculés par la pratique alchimiste²⁴. Au XIII^e siècle, Roger Bacon recommande au pape Clément IV d'inclure l'alchimie dans l'université²⁵. Or, l'université au moyen âge désigne explicitement non seulement un ensemble académique mais aussi bien un ensemble juridique et politique²⁶. L'*universitas* est une fonction sociale précise: c'est le lieu où s'instituent les débats des maîtres (*magistri*) et des disciples sur les points de doctrine (*doctrina*) qui sont au fondement de l'ordre social. Les juifs sont-ils tous coupables de la mort du Christ? Si oui, nous pourrions les chasser quand nous leur devrions trop d'argent²⁷.

Mais la suggestion de Roger Bacon n'eut pas de suite: l'alchimie n'entra pas à l'université de la société féodale. Pourtant, théoriquement, la physique soufre-mercure n'était rejetée par aucun dialecticien ou médecin du temps; un Paracelse s'en servira encore au XVI^e siècle. Il faudrait encore une fois, je pense, revenir à l'histoire de la monnaie. En effet, progressivement, les pièces d'or et d'argent font place à des pièces dont la valeur d'échange est de plus en plus symbolisée, représentée par l'effigie de celui qui garantit les lois de cet échange tandis que la composition métallique de la pièce comporte une proportion grandissante de vils métaux: l'or n'est plus l'or, et c'est peut-être cela qui fait le tournant de plusieurs fortunes: ce que les bulles et les interdits royaux font réellement, c'est qu'ils réalisent l'appropriation d'une technique, voire d'un truc métallurgique. Ainsi les marginaux servent-ils parfois les intérêts de la communauté, cette *communitas* qui a quand

22. Le vrai Nicolas Flamel, c'est-à-dire le Bourgeois dévot qui fit la fortune de la paroisse à laquelle il appartenait acquérait habituellement ses maisons en achetant l'hypothèque, puis en faisant expulser par voie de sommation légale le propriétaire qui ne pouvait honorer sa dette; il rachetait alors la maison mise à l'encan pour presque rien. Tel pouvait être le comportement d'un chrétien à l'aise à la fin du XIV^e siècle.

23. Rapporté par W. GANZENMÜLLER, *op. cit.*, p. 67 et ss.

24. Voir la note 4 supra.

25. Sur l'histoire des intégrations disciplinaires dans l'académisme universitaire médiéval; Jean GAGNE, *Du Quadrivium aux scientiae mediae*, dans *Arts libéraux et philosophie au moyen âge*; actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale, Montréal, Institut d'études médiévales, 1969, pp. 975-986.

26. J. QUILLET, *Les clefs du pouvoir politique au moyen âge*, Paris, Flammarion, 1972, notamment les pp. 163-166.

27. Voir la note 6 supra.

28. Je prends les différents concepts qui suivent dans Pierre MICHAUD-QUENTIN, **Études sur le vocabulaire philosophique au moyen âge**, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1970, pp. 103-112. Je me permets de rapprocher la pratique «philosophale» et la pratique médicale à la suite de ce que rapporte Maurice de WULF sur les philosophies naturalistes antiscolastiques dans son **Histoire de la philosophie médiévale**, Louvain, Institut de Philosophie, 1900, t. II, ch. 2. 29. W. GANZEN MULLER, **op. cit.**, pp. 47. et 57.

30. René DESCARTES, **Discours de la méthode**, Première partie (édition Pléiade), Paris, 1953, p. 131.

31. Le professeur Guy Beaujouan, actuel responsable de la commission «Histoire des sciences et Philosophie médiévale» de la S.I.E.P.M., me confie que cette délimitation tardive de l'esprit médiéval est une hypothèse avancée par plusieurs depuis quelque temps. Consulter entre autres, les communications des professeurs Charles SCHMITT, **Philosophy and Science in Sixteenth Century University: Some Preliminary Comments** et H.A. OBERMAN, **Reformation and Revolution Copernicus, Discovery in an Era of Change**, tirées du **Colloquium on Science, Philosophy and Theology in the Middle Ages**, Osgood Hill

même besoin de ses imagiers-verriers, de ses médecins et évidemment de ses fabricants de faux argent officiel. Il ne pouvait donc être question d'exclure tous les alchimistes à cause des nombreux services rendus; mais il n'était pas question non plus d'intégration sociale statquée: l'alchimiste fut donc gardé à l'intérieur des murs de la cité (*civitas*) mais il ne reçut aucun statut (*status*) fixe. Il fut condamné à flotter dans la marge de la hiérarchie des classes sociales comme la monnaie flotte à la bourse de la communauté: considéré par certains comme un maître (*magister*)²⁸, par d'autres comme artisan (*artifex*), par d'autres comme gangster (*latrones*), par d'autres enfin comme bon bourgeois dévot de la classe silencieuse (*burgens*).

Apparus en Occident au XIIe siècle, débattus au XIIIe, les ouvrages alchimiques se multiplient au XIVe²⁹. Les XVe et XVIe siècles recopient et rassemblent les oeuvres pour en faire des recueils. Au XVIIe siècle les éditions de textes alchimiques font rage, notamment les ouvrages illustrés à l'aide de figures sur bois, les roscru-ciens font leur apparition; c'est le début d'un second souffle philosophique qui se continuera jusqu'à Louis-Claude de Saint-Martin qui, au XVIIIe siècle, instaurera la philosophie du martinisme. Mais l'exclusion universitaire de l'alchimie sera consommée entre-temps lorsque René Descartes écrira en 1637 dans son *Discours de la Méthode*: «Et enfin pour les mauvaises doctrines, je pensais déjà connaître assez ce qu'elles valaient pour n'être plus sujet à être trompé ni par les promesses d'un alchimiste, ni par les prédictions d'un astrologue...»³⁰. Si on place la toute fin de l'esprit médiéval avec l'implantation du système cartésien dans l'enseignement (1680)³¹, nous constatons qu'au grand maximum, la question alchimique n'a pas fait longue carrière dans l'histoire du savoir occidental officiel. Exclu de l'université, l'alchimiste se regroupa en société (*societas*) comme le font les artistes à qui on refuse d'exposer dans les musées de l'État. Et c'est peut-être la multiplication de ces sociétés secrètes qui explique que la pratique alchimique s'est fragmentée en orfèvrerie dévote, en chirurgie humaniste et en métaphysique érotique, divisant ainsi le travail philosophique en spéculation verbeuse d'une part (i.e. la philosophie moderne de type universitaire), et en sueur mal payée d'autre part (i.e. la production à la chaîne des *matières premières*).

Les siècles qui suivirent furent singulièrement intransigeants face à la démarche alchimiste. Mais ils l'étaient tout autant à la mentalité moyenâgeuse, comme on se plaisait à le dire. Et c'est ainsi que s'opéra le renversement des rôles

Massachusetts U.S.A., 27
sept.- 1er oct. 1973,
Harvard Univ.- Boston Univ.,
actes sous presse. Je
remercie le professeur Jean
Gagné de m'avoir prêté le
dossier des manuscrits.

32. «La juste méthode
de philosophie serait en
somme la suivante: ne rien
dire sinon ce qui se peut dire,
donc les propositions des
sciences de la nature» écrit
Ludwig WITTGENSTEIN à la
fin du **Tractatus logico-
philosophicus**. Suivant cette
définition de la démarche
philosophique, il devient
assez peu compréhensible
que l'on ait précisément exclu
de l'histoire de la philosophie
les philosophes qui ont
cherché à établir les
conditions opérationnelles de
la connaissance positive. Il
suffit de lire les oeuvres
attribuées à Jâbir Ibn Hayyân
pour se rendre compte du
sérieux et même de l'utilité du
projet alchimique à un
moment où le savoir était en
pleine expansion.

sociaux: l'alchimiste devint l'exemple type de l'esprit médiéval, de cet esprit métaphysique qui n'était d'aucune utilité pour l'utopie sociale que prêchaient les positivistes. Lentement, avec le recul du temps, les notions philosophales donnaient une teinture péjorative aux notions philosophiques: c'était le faiseur d'or qui donnait la monnaie de sa pièce au faiseur d'arguments. Il ne restait plus qu'à contre-attaquer en publiant des Histoires de philosophies médiévales desquelles seraient exclues toutes les spéculations et opérations concernant les sciences naturelles au sens propre³². C'est donc dans l'élaboration de ces histoires de philosophie du XIXe siècle que se situerait, selon moi, une seconde exclusion des alchimistes par rapport à la communauté dans laquelle ils travaillaient. On peut voir là une illustration du principe selon lequel sur les marchés d'échange l'art de la spéculation est moins une question d'opinions que d'intérêts. Comme si la brillance de certaines fausses idées avait sur l'envie des hommes un effet semblable à la réflexion qui émane de certaines fausses pierres.

Questions et discussions

M. DUFOUR. — Ma question est relative aux alchimistes. On a souvent l'impression que les préjugés des gens de l'époque contre les alchimistes étaient dûs surtout au fait qu'ils manipulaient, qu'ils transformaient la matière, qu'ils ne respectaient donc pas l'ordre des choses. Or, d'après l'exposé de M. C. Gagnon on a eu l'impression que c'était seulement ou presque exclusivement dans la mesure où ils étaient liés à la fabrication de la fausse monnaie — donc dans la mesure où il pouvait y avoir des mauvais alchimistes — qu'on les accablait de bulles ou qu'on les expulsait. Ai-je bien compris? N'y aurait-il pas eu, en plus de ces raisons économiques, d'autres raisons qui auraient joué contre eux, comme des raisons métaphysiques du type: il ne faut pas transformer la matière, il faut la contempler?

C. GAGNON. — Oui, il est certain que la théologie de l'époque recommandait de se percevoir comme créature et non pas comme créateur, qu'il n'y avait qu'un seul créateur et que la nature était un ordre parfait à contempler. Je pense qu'il y a ce type de philosophie de la nature dans tout le courant monastique,

par exemple. Il y a eu en effet beaucoup de monastères qui n'aimaient pas beaucoup cette espèce d'investigation, quoique d'autre part chaque monastère avait besoin d'un moine apothicaire, d'un jardinier et d'un autre qui savait manipuler les poulies du puits. On avait donc une connaissance pratique de la manipulation et de la fabrication. Mais pour la théorie, c'était autre chose.

G.H. ALLARD. — Je voudrais compléter ce que vient de dire M. C. Gagnon en soulignant que les oppositions à l'alchimie sont d'ordre idéologique quoique non exclusivement. Il est certain que la vision du monde, du devenir temporel, de l'homme, du salut, n'est pas la même chez les alchimistes que dans la pensée officielle. Mais j'ai déjà montré ailleurs que l'opposition de la pensée officielle aux alchimistes repose plus fondamentalement sur des approches épistémologiques diamétralement divergentes. Ce n'est pas tant le contenu idéologique qui cristallise les oppositions que le mode de penser, le contenant logique.

R. NADEAU. — J'aimerais revenir à la thématique du colloque et poser une

question qui s'adresse aux trois confrenciers. Après avoir entendu leurs exposés, je serais amené à conclure que la marginalité n'existe pas au moyen âge. M. A. Paradis, en effet, démontre que les oniromanciens au niveau du métier, du groupe social et de la pratique n'existent pas et que l'oniromancie comme telle est intégrée au phénomène du loisir et s'apparente aux fabliaux. M. J. Goulet traitant du phénomène de la sorcellerie passe par l'examen d'un texte d'Innocent III de 1484, qui fait état d'un phénomène largement répandu, omniprésent à plusieurs niveaux de la vie quotidienne et donc peu marginal. M. C. Gagnon montre d'une part que l'alchimie n'est pas intégrée à l'université — et qu'elle constitue donc un phénomène de marginalité par rapport au champ du savoir — mais que d'autre part elle est complètement intégrée sur le plan fonctionnel à la société médiévale dans la mesure où elle a un rôle économique à assumer. Je demande alors qu'en est-il de la marginalité au moyen âge?

A. PARADIS. — Au sujet des oniromanciens, il faut faire des nuances. Je suis parti d'un texte théorique, non des lieux ni des données sociologiques. Il y a probablement eu des oniromanciens au moyen âge. Ce qu'on peut constater, c'est que la littérature oniromantique qui est le biais par lequel je suis passé, est une littérature qui a réussi à s'implanter socialement et même à connaître une large diffusion au niveau de la culture populaire dans la mesure où, précisément, elle a permis de ne pas recourir à des oniromanciens, donc en se mécanisant. Pour le cas spécifique de la littérature oniromantique, on peut dire qu'elle est passée dans la culture en ce sens que tout le monde y avait accès; on trouve par exemple des compilations alphabétiques côtoyant, dans un codex,

des contes de Noël. C'est un peu à ce titre-là que c'est une littérature qui continue à exercer de l'influence et même une influence qui va directement dans le sens de la culture et non pas dans un sens marginal. Pour le cas spécifique qui m'intéresse, j'en arrive à ces conclusions. Quant à la littérature oniromancique qui elle effectivement aurait demandé son institutionnalisation dans le sens qu'il y avait tout un appareil théorique qui y était lié, cette littérature-là, on s'aperçoit bien sûr qu'elle existe en quelques exemplaires, mais il n'y a aucun cas où on peut constater que les oniromanciens oeuvrent pour des seigneurs en Occident ou pour des rois. On ne voit pas comment cette littérature par ailleurs aurait pu être consultée par d'autres personnes à l'intérieur de la population médiévale que par des gens qui avaient déjà une certaine culture, donc par des intellectuels. Le problème reste entier: la littérature qui aurait pu être marginale est évacuée, celle qui est passée dans les moeurs ne donne pas lieu à la réflexion sociale, au contraire elle s'instaure dans la culture.

J. GOULET. — Devrait-on considérer la sorcière comme marginale, exclue ou mal intégrée à la société? Tout dépend de ce que l'on entend par marginalité. Est-ce que vous voulez dire par marginal quelque chose qui est négligeable? En ce cas, je dirais non, la sorcellerie n'est pas un phénomène négligeable dans la société de la fin du moyen âge et encore moins aux XVI^e et XVII^e siècles. Mais si vous voulez dire par marginal quelqu'un de non intégré à la société chrétienne ou quelqu'un d'exclu de cette société, je pense que là encore la sorcière ne peut être considérée comme marginale, parce que pour devenir sorcière, il faut avoir été baptisée et connaître la foi chrétienne. Si vous

entendez par marginal quelqu'un qui est mal intégré, alors là, dans ce sens, j'accepterais de qualifier les sorcières et les sorciers de marginaux. D'après ma lecture du *Malleus*, les inquisiteurs considéraient la sorcière comme quelqu'un de mal intégré au système de la société chrétienne en ce sens qu'elle ne se conformait pas aux normes ni à l'orthodoxie régnante.

R. NADEAU. — Vous me retournez mes questions. Mais ces questions s'adressent à vous et non à moi. En quel sens concevez-vous le phénomène de sorcellerie comme un phénomène de marginalité au moyen âge?

J. GOULET. — Pour moi, est marginal celui qui est mal intégré à la société. En ce sens, la sorcière est marginale.

G.H. ALLARD. — Je serais assez d'accord avec la définition de M. J. Goulet à propos de la marginalité. Je le suis moins quand il l'applique aux sorcières. Car, il y a eu des sorcières qui sont mortes, qu'on a tuées; je pense que là il faudrait parler plutôt d'exclusion. Il y a certainement eu des régions et des parties du moyen âge, aux XIV^e et XV^e siècles où on a fait monter des sorcières au bûcher. C'est quand même un signe qu'on ne la garde pas dans la marge mais qu'on la rejette. Elles étaient si vous voulez des exclues de l'intérieur. Je reconnais toutefois qu'à un moment donné, on n'a plus perçu la sorcière comme coupable d'hérésie, parce que la foi s'était effritée quelque peu; peut-être qu'alors, elle est devenue marginale, plus tolérable.

J. GOULET. — Elle était exclue parce que mal intégrée et non pas parce que négligeable. Elle était vraiment une menace pour l'orthodoxie, c'était une délinquante.

R. HOUDE. — Pour répondre à M. R. Nadeau, je crois pour ma part que c'est

un sorcier-historien qui a le mieux exprimé l'étrangeté et la marginalité de la sorcière dans un roman qui s'intitule *La sorcière*, et c'est Michelet. Dans l'avis même de la seconde édition, Michelet avoue: «Des livres que j'ai publiés, celui-ci me paraît le plus inattaquable. Il ne doit rien à la chronique légère ou passionnée. Il est sorti généralement des *actes judiciaires*.» Et il ajoute plus loin: «Sur la longue voie de mon *Histoire*, dans les trente ans que j'y ai consacrés, cette horrible littérature de sorcellerie m'a passé, repassé fréquemment par les mains. J'ai épuisé d'abord et les manuels de l'inquisition, les âneries des dominicains (*Fouets, Marteaux, Fourmillières, Fustigations, Lanternes*, etc., ce sont les titres de leurs livres). Puis j'ai lu les parlementaires, les juges laïcs qui succèdent à ces moines, les méprisent et ne sont guère moins idiots.»

C. GAGNON. — Je ne peux que répéter ce que j'ai dit: l'alchimiste n'était pas toujours exclu à cause des nombreux services rendus et il n'était pas non plus totalement intégré. L'alchimiste n'a pas de statut social, j'ai dit qu'il flottait au marché des changes. La façon la plus précise de définir la marginalité des alchimistes, à l'intérieur de la cité, c'est de souligner qu'ils n'avaient aucun statut, qu'ils ne pouvaient donc pas s'incorporer et qu'ils ne constituaient pas un groupe social reconnu. L'alchimiste est quelqu'un qui vit à l'intérieur des cités, à l'extérieur de l'université mais faisant partie tout de même de la communauté et devant se regrouper en société privée et secrète. Il est donc un hors cadre: il ne fait pas partie des trois états.

R. CHAGNON. — Juste un élément d'information sur la question de la sorcellerie. L'anthropologue Evans-

Pritchard a écrit un livre sur la magie des Azandés où il montre comment la sorcellerie n'est pas marginale mais qu'elle est très bien intégrée à la société primitive des Azandés comme étant un moyen pour eux de circonscrire le mal. Alors devant le mal qui est ambiant et englobant, il est fort utile d'avoir une sorcière qu'on accuse d'être la cause du mal; ça libère de la peur en la circonscrivant et ça équilibre. Ne pourrait-on pas faire l'hypothèse qu'au moyen âge, la sorcellerie pouvait jouer un rôle similaire? Mais je ne veux pas insister plus qu'il ne faut là-dessus. Je voudrais plutôt enchaîner sur la remarque de R. Nadeau qui, il y a un instant, nous avouait ne pas avoir découvert de marginalité au moyen âge. J'aurais le goût d'aller un peu plus loin que lui et de dire: il y en a peut-être, mais ce n'est pas ce dont on nous a entretenus. C'était peut-être l'idéologie officielle qui était marginale au moyen âge. Et je m'explique. Depuis le début de ce colloque, on nous a parlé des mendiants, des fous, des mondes exotiques, des races monstrueuses, des sauvages, des oniromanciens, des sorciers et des sorcières et des alchimistes; je ne pense pas mieux savoir, quant à moi, ce qu'est la marginalité au moyen âge. Faute de théorie minimale sur ces deux concepts, je pourrais avoir l'impression que la marginalité au moyen âge c'est justement ce dont on ne nous a pas parlé, c'est-à-dire des théologies dominantes qui étaient souvent répressives. J'illustrerais ceci par deux indices: d'abord les textes dont nous ont parlé la plupart des conférenciers étaient des textes anonymes, des textes plus ou moins secrets, des textes qui circulaient sous le manteau, des textes dont on avait peur au fond de les afficher publiquement parce qu'ils étaient objet de répression, tant au niveau du texte que des personnes qui

en étaient les auteurs. N'est-ce pas merveilleux que, malgré cette répression on ait quelques textes? En ce sens-là, je me dis qu'il y a peut-être énormément de choses qui se sont faites au niveau des croyances populaires qui ne nous sont pas parvenues, mais ce n'est pas un signe que c'était de la marginalité, c'était un signe simplement que ce qui était important pour la masse du peuple au moyen âge n'est pas parvenu jusqu'à nous parce qu'il y avait un pouvoir idéologique qui définissait ces textes et ces croyances comme non pertinents pour l'ensemble de la société. En bref, je pense qu'entre la masse des textes qui nous sont parvenus et l'importance de l'idéologie qu'ils véhiculaient, il y a un écart qui me paraît excessivement important à maintenir. La deuxième chose que je voudrais ajouter, toujours dans la ligne de mon hypothèse, c'est qu'il y a dans toutes les religions (à partir des religions des grandes civilisations du Proche-Orient) une distinction à maintenir entre la religion officielle et la religion populaire. Par exemple, en Égypte, il est clair que les cultes osiriens étaient des cultes populaires, c'est clair que le culte de Rhée était l'objet de culte officiel. Cependant, on remarque que toutes les études ou presque sur les religions du Proche-Orient, sont des études qui portent sur les dieux royaux, ceux de la cour, et les panthéons qu'on a construits en Égypte et en Mésopotamie sont des panthéons qui reflètent justement la religion officielle et qui cachent pour autant la religion populaire qui devait être plus importante que ce dont on parle aujourd'hui, parce que refoulée dans l'oubli. Voilà en bref quelques indices pour expliciter ma gêne devant l'ambiguïté du thème de ce colloque. Je pense que devant la masse d'informations dont on nous a fait part, la marginalité se situe probablement en

dehors de ce dont on a traité.

C. GAGNON. — L'idée que la classe dominante serait la classe marginale par excellence, implique que vous regardez la marginalité d'un autre point de vue que nous. Il ne faudrait pas, je pense, se représenter la classe dominante comme quantitativement plus grande que les autres classes; on sait aujourd'hui que d'après certains sociologues américains il n'y a que des minorités insatisfaites, y compris celles qui sont au gouvernement. Je dirais alors que la classe dominante c'est tout simplement certains marginaux qui décident de la marginalité des autres classes; car pour moi, il n'y a pas de marginalité sans une norme qui est au pouvoir et qui décide de ce qui est marginal ou pas. Dans ce sens-là, je ne pourrais pas accepter l'idée que c'est la classe dominante qui est marginale, à moins de repenser le concept de marginalité.

A. PARADIS. — A propos des oniromanciens et de la sorcellerie, je pense qu'il y a un concept qu'on n'a pas touché et c'est celui de déviance. A mon avis, nous avons beaucoup plus parlé de déviance que de marginalité, en ce sens que les déviants partagent largement les normes d'une culture mais sont déviants sur un point ou deux; et alors on les interpelle; on leur demande de rentrer dans l'ordre sur le point précisément où ils y échappent. Si on définit les marginaux comme des groupes qui élaborent d'autres modèles culturels en marge du modèle dominant, il est clair de ce point de vue que le colloque n'a pas porté sur la marginalité.

P. BOGLIONI. — Je proposerais quelques remarques à la communication de M. J. Goulet. Je pense d'abord que vous vous êtes donné la tâche facile en ne regardant le phénomène de la sorcellerie que du point de vue des inquisi-

teurs et encore d'un certain type d'inquisiteurs; c'est facile alors de cette façon de reléguer la sorcière dans une sorte de marginalité. Quoique là encore, on peut se demander si elles sont vraiment marginales même pour le théologien? Car les sorcières sont pour le théologien Satan. Or, Satan n'est pas un marginal, il est l'ennemi et, par là, il entre, je crois, dans une autre catégorie que celle de la marginalité. D'autre part, vous avez tout le temps parlé de la sorcière comme d'une personne. Or, je me demande s'il est méthodologiquement légitime de restreindre ainsi la question? Il me semble au contraire que la sorcière a du sens en tant qu'elle est la dépositaire d'une certaine couche de culture qui a des connivences très très profondes avec la population où elle est insérée; et ces connivences remontent même à la civilisation pré-romaine. Alors le problème n'est pas tellement de savoir si la sorcière est marginale mais bien plutôt si cette culture dont la sorcière est dépositaire et qu'elle catalyse en quelque sorte, est marginale? Dans cette optique j'abonderais dans le sens de M. R. Chagnon: je ne pense pas que cette culture populaire puisse être interprétée en termes de marginalité, mais en termes d'action et de réaction sur la culture officielle, même religieuse.

J. GOULET. — Je suis bien prêt à admettre que c'est se faciliter la tâche que de déterminer ainsi le sujet. Mais il faut bien partir des textes, les comprendre et les analyser. Par ailleurs, je ne pouvais pas ici faire le tour de tous les textes. Vous savez bien que le domaine de la sorcellerie est excessivement vaste; il suffit de parcourir les bibliographies sur le sujet pour en être vite convaincu. Un des tout premiers problèmes c'est de s'entendre sur la définition du mot

sorcière. En effet, le titre de l'oeuvre, c'est *Malleus maleficarum*. Il est déjà très suggestif et il indique que ce n'est peut-être pas notre conception de la sorcière dont il y est question. Dans l'esprit de nos vieux inquisiteurs, la sorcière est quelqu'un qui fait le mal et qui le fait parce qu'elle pratique à l'excès la vertu de religion; en un mot, c'est une personne qui s'écarte du juste milieu (la vertu) et elle dévie de la vertu de religion pour devenir hérétique. En ce sens, pour les inquisiteurs, les sorcières sont d'abord et avant tout des hérétiques qui pactisent avec les forces démoniaques. Un autre problème connexe est celui que l'on rencontre au niveau du vocabulaire actuel: la langue française ne possède qu'un seul mot pour parler de ces personnes tandis qu'en anglais et en allemand, il y en a plusieurs qui ne sont pas tous d'ailleurs synonymes. Si bien que j'arrive à la conclusion qu'on ne peut pas inclure dans la même classe tous ceux qu'on a accusés de sorcellerie; des distinctions s'imposent: les sorcières sont-elles des magiciennes, des femmes qui prodiguent des sortilèges, sont-elles des hérétiques?

P. BOGLIONI. — C'est justement cette complexité que je n'ai pas trouvée dans votre exposé. Car, si vous regardiez la sorcière avec d'autres yeux que ceux du théologien, par exemple avec les yeux de l'ethnologue, de l'économiste, du sociologue, vous y verriez beaucoup d'autres choses.

J. GOULET. — Ce n'était pas mon but. Je voulais simplement faire connaître les données et les informations contenues dans le *Malleus*. Cela ne me paraît pas inutile, car je suis prêt à parier que bien peu de médiévistes connaissent ce texte.

R. LAVOIE. — J'endosse tout ce qu'a dit M. R. Chagnon et j'ai l'impression

comme lui que le colloque nous a entretenus beaucoup plus d'ésotérisme, d'exotisme, d'étrangeté que de marginalité. Il me semble que la marginalité doit être examinée non seulement dans le cadre des systèmes philosophiques qui sont le reflet des idéologies dominantes, non seulement par rapport au cadre mental que tendent à imposer les privilégiés de la société, mais aussi dans la réalité sociale elle-même. A cet égard, on se rend vite compte que l'histoire sociale a été la grande absente de ce colloque tant dans sa dimension socio-culturelle que dans sa dimension socio-économique. Sur ce point, et tout en reconnaissant la validité du cadre conceptuel proposé par M. Allard au début de ce colloque, je constate qu'il y a parfois contradiction très nette entre les élucubrations des intellectuels du moyen âge et la situation concrète des différents groupes sociaux. Les usuriers, par exemple, que les systèmes philosophiques rejettent par définition dans le groupe des exclus, sont loin de l'être en fait. Ils sont nécessaires dans la société, ils sont même dans les villages, les petites villes du midi français, en Provence, au XIV^e siècle, au sommet de la hiérarchie socio-économique. A Castellan, par exemple, au début du XIV^e, la moitié des dix prud'hommes qui sont régulièrement consultés par les autorités comptables sur toutes les affaires, sont des gens dont la fortune s'est largement constituée à partir du prêt-intérêt. Ce sont eux qui afferment les droits seigneuriaux, qui répartissent l'impôt et qui sont très régulièrement consultés; ils sont vraiment dans une certaine mesure, les personnages les plus importants du village et les baux principaux. Par ailleurs, il me semble qu'il est possible pour le XIV^e et le XVI^e siècles d'examiner le processus de marginalisation socio-économique, et d'après les études

que j'ai faites sur la région de Castellan, il paraît que cette marginalité socio-économique repose essentiellement sur la privation de solidarité. Par exemple, ce n'est pas dans les groupes familiaux, solidement constitués au plan démographique, qu'on trouve les gens qui sont condamnés pour dettes, c'est dans les groupes familiaux à faible intensité démographique. Ces gens-là, du fait de l'absence de solidarité mutuelle, à une époque où s'installe la stagnation économique, n'ont aucune possibilité de se doter des moyens de production économique et agricole rentables. Si bien que la moindre mésaventure, quand ce n'est pas leur subsistance même, les contraint à recourir régulièrement à l'usurier, jusqu'à ce que toutes leurs possessions soient engagées, jusqu'à ce que leur crédit soit complètement miné et alors ils déguerpissent et, par la suite, ils deviennent les mendiants que l'on trouve aux abords des villes. En conclusion, la confrontation des théories et de la réalité est très intéressante. Il semble que certains marginaux du cadre conceptuel (les usuriers), représentent dans la réalité vécue la norme socio-économique, à l'exception des privilégiés et qu'inversement les pauvres et les mendiants, que les systèmes philosophiques tendent à intégrer à la société chrétienne, constituent pleinement les marginaux sociaux. Il y a donc eu au moyen âge une marginalité socio-économique qui ne recouvre pas nécessairement celle définie par l'idéologie au pouvoir.

M. DUFOUR. — Une double question que j'adresse pour commencer à M. J. Goulet ou à toute autre personne qui pourra y répondre. Je vais faire une distinction — je ne sais pas si elle est pertinente pour le moyen âge — entre des oeuvres théoriques et des oeuvres polémiques. Il me semble que le *Mal-*

leus est principalement une oeuvre polémique, ce qui n'empêche qu'on y trouve des conceptions plus théoriques qui proviennent ou de Platon, ou d'Aristote, ou de Thomas d'Aquin. Je me demande de quelles oeuvres théoriques provient le concept de sorcière ou de *malefica*, au sens de personnes qui jettent des sorts? Je trouve ce personnage très intéressant; de quelle oeuvre théorique vient-il? Ma deuxième question concerne l'exposé de M. A. Paradis. Quand vous avez parlé des quatre ou cinq oeuvres d'oniromancie, vous les avez comparées à certaines oeuvres orientales que vous avez qualifiées d'un peu plus riches que celles de l'Occident. Est-ce que cette «richesse» des oniromancies orientales est due à un certain effort méthodologique ou bien à quelques investigations expérimentales? Ou est-ce simplement dû à une plus grande sophistication rhétorique, vu la concurrence en Orient des oniromanciens entre eux?

J. GOULET. — Hansen pense que la première et la deuxième parties du *Malleus* sont plutôt théoriques et que la dernière est pratique, voire même légale. On pourrait dire tout aussi bien que les deux premières parties sont pratiques puisqu'elles tendent à dénigrer les sorcières, à justifier leur mise à mort, leur élimination et leur extirpation.

M. DUFOUR. — Vous m'avez mal compris. Je n'oppose pas théorique à pratique mais à polémique. Je pense que le *Malleus* a une fonction polémique, et je me demandais si les concepts, la définition du sorcier, la classification des sorciers, donc si tout cela est propre aux auteurs du *Malleus*, ou bien si ce n'est pas un héritage théorique (théologique et métaphysique) que l'on a fait servir à des fins polémiques?

J. GOULET. — Oui, vous avez raison.

Tout ce qu'il y a de théorique dans cette oeuvre vient d'ailleurs, particulièrement de Thomas d'Aquin, d'Augustin, d'Aristote, d'Antonin de Florence, du *Formicarius*, de Lider, et se trouve compilé, sélectionné en fonction de la polémique, de la prédication, des cours de justice.

A. PARADIS. — Lorsqu'on parle de «richesse» des traités d'oniromancie, on veut signifier que les oniromanciens ont une fonction sociale, politique, connue de tous; ils ont un statut, il y a même des privilèges attachés à ce statut. Cette richesse apparaît dans les traités orientaux de diverses manières. D'abord, richesse quantitative: il y a 1500, 2000, 3000 interprétations alors que dans les copies occidentales on en trouve 200, 300. Richesse également au niveau de la compréhension du symbole: en Occident, le nombre de présages est limité (gagner de l'argent, fidélité religieuse, charité), on pourrait répertorier dix ou quinze significations possibles des symboles. Mais ce sont des textes stéréotypés en fin de compte: les présages conditionnent les symboles de sorte que ces derniers sont réduits et perdent de leur richesse significative. Alors qu'en Orient, on ne pourrait pas dire que les oniromanciens sont des psychanalystes, mais enfin ils ont une compréhension du symbolisme plus riche, par exemple: le symbolisme sexuel des arbres, le symbolisme de la maison, celui des excréments. Ainsi la méditation symbolique n'est pas ravalée au niveau de la rentabilité psycho-sociale. Il y a également une tentative d'adapter les symboles à des prédictions sociales bien différenciées. On prend soin par exemple d'analyser la situation spécifique d'un client, on tente d'y adapter les symboles et leur connotation affective à la personne qui est là. Si on a dans le rêve d'un marchand un loup, ce dernier va être traduit comme un ennemi

redoutable de ce marchand, qui veut lui enlever son argent. On voit donc qu'il y a là une tentative de créer des analogies le plus possible.

C. PANACCIO. — Je veux m'inscrire dans la suite des débats qui ont été amorcés sur la réflexion, sur l'objet du colloque. Ce n'est pas une question, c'est plutôt une intervention que je fais. Le problème est de savoir ce qu'est la marginalité et je pense qu'il faut distinguer une marginalité statistique d'une marginalité structurale et cesser de confondre les deux: est marginal statistiquement le groupe qui est moins nombreux et, en ce sens-là la classe dominante peut être marginale; est marginal structurellement le groupe qui est en dehors de la norme et en ce sens-là la classe dominante ne peut pas être marginale puisque c'est elle qui définit la norme et c'est elle qui possède les moyens de l'appliquer. Si on part de cette restriction de la marginalité — la marginalité structurale —, c'est ce sens qui est intéressant manifestement pour le colloque et non pas la marginalité statistique. Il reste cependant qu'il y a plusieurs types d'analyse possibles. Particulièrement deux types d'analyse possibles: une analyse socio-économico-politique de marginalité réelle et une analyse des idéologies, c'est-à-dire de la marginalité au niveau des idéologies. Et je pense qu'on a mal fait la distinction au niveau des communications entre ces deux types d'analyse et qu'en réalité c'est au deuxième niveau que s'est passé le colloque surtout. Il y a eu des choses au premier, mais essentiellement ce qui s'est passé au colloque, c'est une analyse des idéologies, une analyse des procédés idéologiques de marginalisation au niveau des représentations, au niveau du discours ou au niveau des représentations graphiques et si on accepte de réduire ainsi l'objet du colloque — et je

pense qu'on a tout à fait raison de le faire —, on cesserait de s'étonner qu'il n'y ait pas eu d'analyse sociale dans le colloque, mais ça serait une décision a posteriori.

M. R. SANFAÇON. — Je veux peut-être intervenir dans un secteur qui n'est pas mon domaine. C'est à propos de questions qu'on a soulevées sur la sorcellerie et les sorciers. Je me rappelle entre autres, les informations que Louis Dumont donne sur le mot *hieraticus*; il y a des propos là-dedans qui m'ont paru extrêmement importants sur la situation du sorcier: comment disparaît-il? ou, n'a-t-il pas un rôle très important dans les sociétés indiennes, humanistes, contrairement à ce qui se passe dans la société dite primitive? Je crois qu'il faut finalement poser ces problèmes pour arriver à comprendre le sorcier au moyen âge. Très rapidement, voilà comment je vois les choses: c'est qu'en fait c'est lié à une certaine conception du pouvoir. Très grossièrement, j'imagine que dans les sociétés primitives ceux qui ont vraiment le pouvoir finalement, ce ne sont pas des hommes, ce sont des mythes. Le sorcier a une place importante parce qu'il peut peut-être intervenir contre ces mythes qui existent, qui sont menaçants parfois, parfois bienfaisants mais qui sont souvent menaçants. Dans des sociétés comme les sociétés indiennes, enfin de l'Inde, avec le système de castes, très curieusement celui qui a le pouvoir le plus élevé théoriquement, le braman, est celui qui est en fait le plus menacé parce que c'est lui qui a le bien et que ceux qui le menacent sont les gens qui sont inférieurs, les impurs. À ce moment-là, il n'y a pas besoin de sorcier je pense parce qu'il n'y a pas un pouvoir mythique menaçant contre lequel il faudrait lutter. Dans le christianisme, d'une façon générale, ça pose des problèmes

très considérables, mais enfin dans le christianisme d'une façon générale je pense que Dieu se manifeste surtout comme un être bienfaisant et c'est Lui qui a le pouvoir et il n'y a pas besoin de sorcier a priori. J'imagine que, au fur et à mesure que le sorcier apparaît c'est parce que probablement on fait une place de plus en plus grande au démon, à d'autres puissances qui au fond rejoignent ces puissances qui existaient dans les sociétés primitives. C'est pourquoi il me paraît difficile d'aborder ce problème d'une amplification de la sorcellerie sans poser tous les problèmes de la vie religieuse.

R. NADEAU et C. PANACCIO. — Les remarques que nous entendons proposer ici se situent résolument dans une perspective épistémologique. Ce qui pour nous fait problème dans un colloque sur la marginalité au moyen âge, c'est moins l'exactitude des «faits» rapportés ou la valeur heuristique des «interprétations» suggérées que le fonctionnement même du discours historique, la façon dont, indépendamment de toute distinction entre les faits et les interprétations, il se donne à lui-même des objets, il met en place des grilles d'analyse, il se forge des concepts opératoires, il élabore des stratégies.

Dans le cas qui nous occupe, l'objet était défini au départ comme «la marginalité au moyen âge», ce qui suppose à la fois un découpage diachronique — le moyen âge comme espace chronologique — et, à l'intérieur de cet espace, un découpage synchronique — les «marginaux» par opposition aux autres. C'est uniquement ce deuxième aspect qui nous retiendra ici.

Dans la mesure où il avait d'abord pour fonction de servir de fil conducteur à un colloque dont les participants entretenaient entre eux des différences théoriques appréciables, le concept de

«marginalité» s'est au départ présenté comme un concept empirique neutre du point de vue de la théorie ou de la méthode, permettant d'identifier comme objets pour la discussion certains ensembles de référents réels (les mendiants et non pas la mendicité, les fous et non pas la folie, les alchimistes et non pas l'alchimie, etc.). On avait donc affaire dans le programme du colloque à un concept opératoirement déterminé du point de vue de son extension, mais encore très intuitif du point de vue de son intention. Et puisqu'il s'agissait de ne pas «contingenter» les participants en leur imposant une option théorique, la procédure était parfaitement justifiée d'un point de vue administratif.

Mais plusieurs questions n'ont pas tardé à être soulevées quant à la portée exacte de ce concept, quant à son orientation théorique et même quant à sa valeur opératoire. Une fois les communications présentées, on peut maintenant revenir sur la problématique qui leur a donné lieu pour mettre en cause l'artifice d'organisation qui seul permettait au concept de marginalité d'apparaître comme théoriquement neutre.

Et à ce propos, il faut commencer par lever une ambiguïté qui s'est épisodiquement glissée dans la discussion. Quelqu'un demandait par exemple si finalement ce n'était pas la classe dominante qui faisait figure de «marginale». Et certes la réponse sera positive si l'on utilise un concept statistique de marginalité, par lequel on viserait simplement à désigner un certain écart par rapport à une moyenne. Mais cela n'a pas beaucoup d'intérêt et ne nous apprend pas grand-chose: on sait depuis longtemps que les classes dominantes comptent généralement moins de membres que les classes dominées! De ce point de vue, le colloque aurait pu se limiter à des informations quantitatives sur le nom-

bre d'oniromanciens, le nombre d'alchimistes, etc., et il est certain que telle n'était pas l'intention des organisateurs, ni celle des participants.

Il nous paraît beaucoup plus fécond d'utiliser un concept structural de marginalité, selon lequel le marginal se définit par une certaine position dans un système de relations, par un certain écart vis-à-vis une norme. Mais dès lors qu'on adopte une telle approche (la seule, à notre avis, qui soit significative), on réintroduit dans la pratique historique ce que par mesure de commodité on en avait exclu, *un cadre théorique*; et il convient maintenant de chercher à le préciser.

Disons d'emblée que ce concept de marginalité nous paraît relever de l'histoire sociale, il doit pouvoir servir au départ à identifier des comportements ou plus généralement des pratiques sociales parmi d'autres qui ne partageront pas avec elles le même statut. Malgré cette différence de statut que nous essaierons de qualifier, il faut convenir que la configuration globale d'une société est déterminée par le réseau total de ces pratiques qui entretiennent entre elles des rapports spécifiques. Ainsi, les phénomènes de marginalité, pour être compris, devront être nécessairement rapportés à leurs conditions sociales d'émergence, conditions qui sont déterminées par ce que nous avons appelé le réseau total des pratiques d'une société. La marginalité ne saurait être analysée en elle-même, sans référence au reste, comme si on y pouvait trouver les règles d'émergence. Bien au contraire, on aperçoit déjà que ce qu'il faut chercher à saisir dans la marginalité, c'est le processus même de mise en marge ou de marginalisation.

Ainsi donc, bien que dans le discours de l'historien le concept de marginalité serve avant tout à des fins *descrip-*

tives, il faut accorder que dans la société que l'on décrit de la sorte le processus de marginalité est en lui-même *normatif*: l'historien est appelé fondamentalement à décrire l'émergence de normes qui opèrent directement une mise en marge. Or les marginaux d'une société donnée ne sont pas par eux-mêmes porteurs de normes — ils sont non pas normatifs mais *normés*. S'ils sont, en un sens, porteurs des normes sociales, c'est sous le couvert de la dénonciation et souvent de la mise au ban: les normes en vertu desquelles ils sont catégorisés comme marginaux viennent d'ailleurs que de l'état de marginalité lui-même et c'est à partir de cet «ailleurs» qu'il convient nécessairement d'interroger leur statut de marginaux. Par principe, la marginalité n'est pas un statut que l'on s'octroie à soi-même mais un statut que l'on nous impose. Si bien que même les textes où l'on peut trouver la défense et l'illustration de la mendicité par un mendiant ou un ex-mendiant doivent être soumis à ce principe d'analyse.

Le concept de marginalité, tout taxinomique qu'il est, doit donc servir à analyser le ou les processus de marginalisation. Que l'on puisse ou non démontrer que toute société se donne ses marginaux, y compris les sociétés qui les éliminent carrément, il reste que dans les sociétés où l'on trouve des pratiques sociales marginales, la marginalité est un état qui ne se définit que par rapport à la formation sociale globalement structurée. Ne peut-on pas convenir maintenant que ce rapport a ceci de spécifique que ce sont les institutions sociales elles-mêmes qui produisent de toute pièce la marginalité? En effet, le marginal a ceci de particulier que non seulement il est interdépendant des autres catégories de gens mais encore qu'il est totalement dépendant d'elles. Ainsi vue, la marginalité n'est plus une

catégorie de l'histoire sociale parmi d'autres mais une catégorie éminemment *politique*: le processus de marginalisation est inscrit à l'intérieur des structures de pouvoir d'une société donnée puisqu'il assure le contrôle des forces virtuelles de dissolution sociale. Et si la marginalisation est un processus politique, le discours de l'historien où le processus est conceptualisé s'en trouve marqué.

Ce qui nous permet peut-être de conclure qu'on ne peut pas, pour parler des marginaux, faire l'économie d'une analyse des rapports de la marginalité au pouvoir qui l'institue. Encore demeure-t-il que ces rapports peuvent être décrits de diverses façons. Si l'on adopte le point de vue du pouvoir, on peut mettre l'accent:

- soit sur les processus idéologiques de marginalisation à l'oeuvre dans les textes officiels (par exemple le *Malleus maleficarum*) ou dans les textes conformes à la norme (Languand... par exemple) ou encore dans l'iconographie (voir les exemples cités par Bruno Roy et par François Gagnon);
- soit sur les processus répressifs (par exemple le fonctionnement de l'appareil juridique à l'égard des «fous» ou le fonctionnement de l'appareil colonial à l'égard des «sauvages».

Si d'autre part on adopte le point de vue des marginaux eux-mêmes, on peut analyser:

- soit l'écart de leur mode de vie ou de leur situation socio-économique par rapport à la norme (par exemple dans le cas des mendiants ou des sorciers);
- soit l'écart de leur propre discours par rapport à l'idéolo-

gie dominante (par exemple dans le cas des alchimistes ou des oniromanciens).

L'important, nous semble-t-il, est de reconnaître que l'analyse de la marginalité est toujours fonction d'un réseau de relations et qu'elle ne saurait se limiter à une simple description neutre d'objets empiriques réels pris en eux-mêmes. Ce fut sans doute l'in-

convénient de l'artifice — administrativement nécessaire — qui consistait à ne pas imposer de cadre théorique, d'empêcher que soit clairement identifié au départ le statut même du discours historique eu égard à l'objet choisi. Mais rien n'empêche de le faire après coup, et c'est à cette tâche — importante — que nous avons voulu ici modestement contribuer.

INDEX DES NOMS D'AUTEURS ET DES OUVRAGES

Un index thématique n'a pas paru nécessaire. Signalons cependant au lecteur qu'il trouvera aux pages suivantes des éléments méthodologiques et théoriques pouvant conduire à une définition de la *marginalité*: p. 15 à 22, 53 à 56, 86, 87, 94, 97, 106, 112, 113, 125 à 127, 157 à 163, 164 à 168.

Adélard, P., p. 152
 Abraham-de-Cresques, p. 64
 Adam de Brème, p. 61, 91
 Aethicus Ister, p. 72
 Albericij, p. 98
 Albert le Grand, p. 148
 Allard, B., p. 50, 55, 113
 Allard G.H., p. 15 à 22, 51, 52, 53, 54, 55, 105, 106, 109, 157, 159
Almageste (v. Ptolémée), p. 60
 Al Masmoudi, p. 60
Alphabets de rêves, p. 120, 124, 126
 Alphonse le Savant, p. 60
 Anawati, G.C., p. 150
 Anderson, A.R., p. 65, 114
 Antonin de Florence, p. 164
 Aristote, p. 15, 39, 75, 105, 106, 150, 152, 163, 164
 Artémidore d'Ephèse, p. 122, 123
Atlas catalan, p. 64
 Audet, J.P., p. 49, 50, 56

Augustin (Saint), p. 16, 72, 74, 75, 109, 135, 140, 164
 Avicenne, p. 150

Bacon, R., p. 64, 80, 148, 153
 Bagrow, L., p. 65
 Bakhtine, M., p. 54
 Barnett, B., p. 40
 Barthélémy l'Anglais, p. 80
 Beaujouan, G., p. 154
 Bec, C., p. 21
 Bède le Vénérable, p. 60
 Belleau, A., p. 50, 54, 55
 Benoît (Saint), p. 20
Beowulf, p. 107
 Berheimer, R., p. 84
 Bersot, H., p. 44
 Berthelot, M.P.E., p. 17, 52, 147
 Béthencourt, p. 105
 Biard, P., p. 90

- Biedermannh, p. 129
 Bloomfield, M., p. 25, 26, 30, 33
 Boèce, p. 19
 Boglioni, P., p. 49, 111, 161, 162
 Bolton, H.C., p. 148
 Bracton, H. de, p. 41, 53
 Brant, S., p. 39
Bref discours (v. Samuel de Champlain), p. 88
 Brehier, E., p. 151
 Brown, L.W., p. 65
 Brunet Latin, p. 60, 80
 Burdach, K., p. 31
 Caillet, A.L., p. 148
 Campeau, L., p. 90
 Canguilhem, G., p. 17, 79
 Caron, M., p. 149
 Cassien, p. 111
 Catlin, G., p. 99
 Caton, p. 28
 Cellier, Abbé de, p. 109
 Chadwick, D., p. 25
 Chagnon, R., p. 112, 159
 Chambers, R.W., p. 31
 Champlain, S., p. 88
 Chaput, B., p. 39 à 7, 51, 52, 53, 54, 55
 Chaunu, P., p. 65, 83
 Chevalier, E., p. 85, 92
Cité de Dieu, p. 75
 Clay, R.M., p. 45
 Clozier, R., p. 65
Codex cumanicus, p. 64
 Coedes, G., p. 65
 Coghill, N., p. 28
Collectana rerum memorabilium, p. 79
 Collin de Plancy, p. 52
 Colomb, C., p. 92, 93, 95
Commentaire sur les Sentences (v. Thomas d'Aquin), p. 131
Commentarius in ecclesiasticum (v. Jérôme), p. 28
Commentarius in ecclesiasticum (v. Jérôme), p. 28
Compendium (v. Pierre le Chantre), p. 28, 30
Conférences (v. Cassien), p. 111
Confréries (Textes et statuts), p. 49
 Cooper, O.G., p. 42
 Corbett, J., p. 148
 Cordier, H., p. 68
Corpus juris canonici, p. 135
 Cotnoir, L., p. 55
 Crone, C.R., p. 65
Cour des Miracles, p. 52, 53
 Ctésias de Cnide, p. 72
 Curtius, E.R., p. 20, 151
 Danet, A., p. 130
 Dawson, C.H., p. 66
 Day, M., p. 28
Décrétales, p. 108
 D'Elia, P.M., p. 66
De divinis nominibus, p. 135
De doctrina christiana, p. 140
 Degroote, E., p. 52
De imagine mundi (v. Honorius), p. 60, 80, 91
De legibus et consuetudinibus Angliae (v. H. de Bracton), p. 41
De libero arbitrio (v. Augustin), p. 135
De naturis verum, p. 73, 74, 76, 78, 80, 108, 112
De nuptiis Philologiae et Mercurii, p. 79
De rerum proprietatibus, p. 80
De universo (v. Raban Maur), p. 79
 Demers, P. p. 152
 Denifle, H., p. 43
De nuovo mundo (v. Albericij), p. 98
 Descartes, R., p. 16, 154
 Desruelles, M., P. 44
Dialectica (v. Abélard), p. 152
Dictionnaire des sciences occultes (v. Migne), p. 52
Dictionnaire infernal (v. Collin de Plancy), p. 52
Didachè, p. 49, 50
Discours de la méthode, p. 154
 Dodu, G., p. 41, 43, 46
 Donaldson, E.T., p. 28
Douze clés de la philosophie (v. Basile Valentin), p. 52
 Dufour, M. p. 157, 163
 Dumont, L., p. 165
 Dumont, L., p. 165
 Dupont, E., p. 40
 Dürer, A., p. 112
 Ebstorf, p. 60, 91
Éloge de la folie, p. 54
Épistula ad Hasen regem de re recta (v. Avicenne), p. 150
Épistulae (v. Jérôme), p. 30
 Érasme, p. 54

- Ératosthène, p. 59, 61
Essais (v. Montaigne), p. 113
Éthymologies (v. Isidore de Séville), p. 75.
 79, 105, 106, 131
 Evans-Pritchard, E.E., p. 130, 160
 Evola, J., p. 152
 Faivre, A., p. 152
 Falmagne, J., p. 105
 Ferguson, J., p. 147
 Ferguson, W., p. 16
 Festugière, P., p. 17
 Flamand, E.C., p. 152
 Flamel, N., p. 147, 152, 153
Formicarius (v. Lider), p. 164
 Foucault, M., p. 40, 44, 53, 55
 Fouquet, J., p. 92
 Frank, R. et W., p. 33
 Friedman, J.B., p. 73, 109, 112
 Froissart, p. 40
 Gagné, J., p. 153, 155
 Gagnon, C., p. 111, 147 à 155, 157, 159, 161
 Gagnon, F., p. 49, 83 à 99, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 114
 Gallinek, A., p. 40
 Gandillac, M. de, p. 16
 Ganzenmüller, W., p. 17, 18, 149, 150, 153, 154
 Gauthier, L., p. 44
 Gauthier, M., p. 149
 Gervais de Tilbury, p. 60, 80, 91
Gesta romanorum, p. 77, 80
 Gilchrist, J., p. 21
 Glasson, E., p. 41, 42
 Glenisson, J. et A., p. 43
 Godin, G., p. 148
 Goliards, p. 18, 52, 53
 Gossuin de Metz, p. 60 et 80
 Goulet, J., p. 109, 129 à 141, 158, 159, 161, 162, 163
 Goux, J.J., p. 148, 150
Grand coutumier de Normandie, p. 41, 43
 Granger, G.G., p. 39
 Gravier, M., p. 66
 Grégoire XIII, p. 108
 Grégoire le Grand, p. 27, 28
 Guillaume de Conches, p. 60
 Gunn, A.M.F., p. 152
 Haupt, E., p. 79
 Hemphill, R.E., p. 40
 Hennig, R., p. 66
 Hereford, p. 60
 Hérodote, p. 59
 Hilka, A., p. 80
Histoire de Jérusalem, p. 63, 73, 80
Histoire des Mongols, p. 64
Histoire naturelle, p. 73, 79
Historia norvegie, p. 61
Historia scolastica, p. 28
 Hoepffner, E., p. 44
 Holmyard, E.J., p. 17
 Honorius Augustodunensis, p. 60, 80, 91
 Houde, R., p. 52, 159
 Hugues de Saint-Cher, p. 49
 Huizinga, J., p. 150
 Hupé, B. p. 33
 Hutin, S., p. 149
 Idrisi, p. 60
Image du monde (v. Gossuin de Metz), (p. 60, 80
Imago mundi (v. Pierre d'Ailly), p. 80
 Imbert, J., p. 44
 Innocent VIII, p. 129
Inventio fortunata, p. 61
 Isidore de Séville, p. 40, 60, 72, 75, 79, 105, 110, 131
Itinéraire, p. 64
 Jâbir Ibn Hayyân, p. 151, 155
 Jackson, S.W., p. 40
 Jacobs, J., p. 66
 Jacques de Vitry, p. 63, 73, 80
 James, M.R., p. 80
 Jean de Würzburg, p. 91
 Jean II le Bon, p. 51
 Jean XXII, p. 148, 150
 Jean Chrysostome, p. 32
 Jean de Capoue, p. 61
 Jean de Mandeville, p. 65, 80
 Jean de Meun, p. 27, 148
 Jean de Salisbury, p. 126
 Jérôme (Saint), p. 28, 30, 76
 Johns, G., p. 66
Journal de Christophe Colomb, (v. Colomb), p. 83, 84, 93
 Jusserand, J.J., p. 28
 Juvénal des Ursins, p. 41
 Kane, P., p. 99
 Hansen, J., p. 17, 129, 130, 131, 134

- Kanner, L., p. 40, 44
 Kimble, G.H.T., p. 66
 Kluckhohn, C., p. 130
 Komroff, M., p. 66
 Krämer H. (Institoris), p. 129, 131
 Lach, D.F., p. 66
 Lacroix, P., p. 27, 52, 149
 Lafitau, p. 84
 Laing, R.D., p. 42
 Landström, B., p. 83, 92
 Langland, W., p. 25 à 33, 50, 51, 53
 Langlois, C.V., p. 66, 80
 Langlois, E., p. 28
 Lavoie, R., p. 162
 Lea, H.C., p. 129, 130
 LeGoff, J., p. 17, 18, 20, 21, 149
 Lehner, E et J., p. 72
 Leithauser, J.G., p. 66
 Lemieux, R., p. 52
 Lepointe, G., p. 42, 42
 Léry, Pasteur de, p. 113
 Lessa, W.a., p. 130
 Letendre, R., p. 55
Lettre d'Alexandre à Aristote, p. 73, 79, 107
Lettre du Prêtre Jean, p. 80, 105, 113, 114
 Letts, M., p. 66
 Lévi-Strauss, C., p. 130
 Lévy-Bruhl, L., p. 130
 Lider, p. 164
Livre de la connaissance humaine (v. Jean de Mandeville), p. 64
Livre des figures hiéroglyphiques (v. Flamel), p. 147, 152
Livre des heures (v. Jean Fouquet), p. 85
Livre de Justice et de Plet, p. 42
Livre des Merveilles (v. Marco Polo), p. 64, 109
Livre des Monstres, p. 72, 73, 79
Livres du Pseudo-Daniel, p. 121, 124, 126
Livres du Pseudo-Joseph, p. 120, 124, 126
Livre du Trésor, p. 60, 80
 Lulle, R., p. 151
 Macrobe, p. 60, 72, 107
 Maguire, S., p. 31
 Mahn-Lot, M., p. 66
 Maimonide, p. 122
 Mair, L., p. 130
 Maisonneuve, H., p. 141
 Malinowski, B., p. 130
Malleus Maleficarum (v. Krämer et Sprenger), p. 129 à 141, 159, 162, 163
 Mandrou, R., p. 17, 21
Manière et les fautes des monstres des hommes qui sont en Orient et le plus en Inde, p. 78.
 Marco Polo, p. 64, 67, 105, 109
 Marrou, H.I., p. 131
 Martianus Capella, p. 72, 79
 Master, R.E.L., p. 40
 McCrindle, J.W., p. 72
 Mégasthène, p. 60, 72
 Ménard, J., p. 11, 54, 55
 Meunier, J., p. 105
 Meyer, P., p. 66
 Michaud-Quantin, P., p. 154
 Michel, A., p. 71
 Michelet, J., p. 159
 Middleton, J., p. 130
 Migne (éd.), p. 52
Miroir du roi, p. 61
 Misraki, J., p. 46, 47
Moeurs des sauvages américains comparées au moeurs des premiers temps (v. Lafitau), p. 84
 Mollat, M., p. 66
 Montaigne, M., p. 113
 Monteur, E.W., p. 130
 Montgomery, J.A., p. 66
Monumenta sinica, p. 105
 Monstrelet, p. 41
 Morawski, J., p. 44
 Morin, G., p. 55
 Muchembled, R., p. 130
 Nadeau, R., p. 53, 110, 157, 159, 165
 Newton, A.P., p. 67
 Oberman, H.A., p. 154
 Ordéric Vital, p. 61
 Oleson, T.J., p. 67
 Olschki, L., p. 67
Oneirocritica, p. 122, 123
Opus majus (v. Bacon R.), p. 80
Ordonnance (v. Jean II le Bon), p. 51
Organon, les Catégories, p. 15
 Orose, p. 60
 Othon de Freising, p. 62
Otia imperialia, p. 60, 80, 91
 Oxenstierna, E., p. 67
 Panaccio, C., p. 50, 54, 107, 108, 114,

164, 165

Panchatantra, p. 60, 61

Paracelse, p. 40, 153

Paradis, A., p. 119 à 127, 158, 161, 164

Parias, L., p. 67

Parrinder, G., p. 130

Peeters, P., p. 67

Pegolotti, p. 64

Pelliot, P., p. 67

Penrose, B., p. 67

Philippe de Beaumanoir, p. 41, 53, 54

Philippe de Foligno, p. 60

Picavet, F., p. 151

Pierre d'Ailly, p. 80

Pierre le Chantre, p. 28, 30

Pierre le Mangeur, p. 49

Platon, p. 40, 54, 105, 163

Pline, p. 60, 72, 73, 74, 79, 107

Pohl, F.J. p. 67

Poisson, A., p. 150

Policraticus, p. 126

Politique (v. Aristote), p. 152

Postille (v. Hugues de Saint-Cher), p. 49

Practica della mercatura, p. 64

Pseudo-Daniel, p. 121

Pseudo-Denys l'Aréopagite, p. 135

Pseudo-Joseph, p. 120

Ptolémée, p. 60, 61

Quillet, J., p. 153

Raban Maur, p. 60, 72, 79

Récréation pour celui qui veut voyager

(v. Idrisi), p. 60

Religieux de Saint-Denis, p. 40, 43, 46

Richard, C., p. 110

Riley, H.T., p. 28

Robbins, R.H., p. 129

Robertson, D.W., p. 33

Roman d'Alexandre, p. 60, 80, 108

Roman de la Rose, p. 27

Roncière, C. de la, p. 66

Roover, R. de, p. 21

Rosen, G., p. 44, 45, 46

Rousset, P., p. 72

Roux, J.P., p. 20

Rowland, B., p. 72

Roy, B., p. 71 à 80, 106, 107, 108, 109, 112, 113, 114

Russel, J.B., p. 130, 131

Sacrobosco, Jean de, p. 60

Saint-Jacques, R., p. 25 à 33, 49, 50, 51,

52, 53, 107

Saint-Martin, L.C. de, p. 154

Saint-Pierre, B., p. 51, 52

Sanfaçon, R., p. 165

Sarton, G., p. 17, 147

Sastri, K.A. Nilakanta, p. 66

Schipperges, H., p. 150

Schmidt, J.W.R., p. 130

Schmitt, C., p. 154

Secret des secrets (v. Philippe de Foligno), p. 60

Ségat, A., p. 115

Serres, M., p. 16

Sigat, P.A., p. 46

Singer, D.W., p. 148

Sinor, D., p. 67

Skeat, W.W., p. 26, 28, 32

Skelton, R.A., p. 67

Slassarev, V., p. 67, 80

Solin, p. 72, 79, 107

Somme de théologie (v. Thomas d'Aquin), p. 18, 20, 21, 28, 44, 54, 55, 132, 135, 136, 141, 150

Somme contre les Gentils (v. Thomas d'Aquin), p. 19

Soranzo, G., p. 67

Speculum historiale, p. 32, 61, 80

Speculum naturale, p. 60, 73, 76, 80

Spenger, J., p. 129, 131

Strabon, p. 60

Summers, M., p. 130

Sutto, C., p. 59 à 68, 105, 110

Tables astronomiques (v. Alphonse le Savant), p. 60

Thomas d'Aquin (Saint), p. 19, 20, 21, 28, 44, 54, 55, 62, 105, 131, 132, 135, 136, 141, 148, 150, 163, 164

Thomas de Cantimpré, p. 73, 76, 78, 80, 108, 112

Thomson, J.O., p. 67

Thorndike, L., p. 17, 147

Tierney, B., p. 28, 30

Tinland, F., p. 85

Traité de la philosophie du monde

(v. Guillaume de Conches), p. 60

Traité de la sphère (v. Sacrobosco), p. 60

T'Serstevens, A., p. 67

Valentin, B., p. 52

Van Lennep, J., p. 152

Van Windekens, A.J., p. 67

Verbum abbreviatum (v. Pierre le Chan-
tre), p. 28

Vie de saint Paul ermite (v. saint Jérôme),
p. 76

Villeneuve, R., p. 130

Villon, F., p. 52

Vincent de Beauvais, p. 32, 60, 61, 64, 73,
76, 80, 112

*Vision of Will Concerning Piers the Plow-
man* (v. Langland), p. 25, 33

Vivés (éd.), p. 52

Vogt, E.Z., p. 130

Voyage d'outre-mer (v. Jean de Mande-
ville), p. 64, 80

Wagner, R.L., p. 129

Wheatley, P., p. 68

Wilson, W.J., p. 148

Wittgenstein, L., p. 155

Wittkower, R. p. 72, 107

Wright, T., p. 27

Wulf, M. de, p. 154

Yule, H., p. 68

Zilboorg, G., p. 40

TABLE DES MATIÈRES

Liminaire (Jacques Ménard)	11
PREMIÈRE PARTIE	
Présentation (Guy H. Allard)	15 ✓
Les mendiants dans l'épopée anglaise au XIVe siècle (Raymond Saint-Jacques)	25
La condition juridique et sociale de l'aliéné mental (Bernard Chaput)	39 ✓
Questions et discussions	49
DEUXIÈME PARTIE	
L'image du monde à la fin du moyen âge (Claude Sutto)	59 ✓
En marge du monde connu: les races de monstres (Bruno Roy)	71
Le thème médiéval de l'homme sauvage dans les premières représentations des Indiens d'Amérique (François Gagnon)	83
Questions et discussions	105
TROISIÈME PARTIE	
Les oniromancies et leurs traités des rêves (André Paradis)	119 ✓
Un portrait des sorcières au XVe siècle (Jean Goulet)	129 ✓
Les alchimistes et les spéculateurs (Claude Gagnon)	147 ✓
Questions et discussions	157
Index	169

CET OUVRAGE
COMPOSÉ EN GARAMOND CORPS 10 SUR 10
ET HELVETICA CORPS 7 SUR 7
A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER
A TROIS MILLE EXEMPLAIRES
SUR PAPIER BOUFFANT SUBSTANCE 120
LE DEUX AVRIL MIL NEUF CENT SOIXANTE-QUINZE
PAR LES TRAVAILLEURS
DES PRESSES DE L'IMPRIMERIE GAGNÉ
A SAINT-JUSTIN
POUR LE COMPTE DES ÉDITIONS DE L'AUORE

GT 120 A86

A399937

ASPECTS DE LA MARGINALITE AU MOYEN
AGE *1975

0-885-320-387

17 OCT 75

074 Bibliographie Québécoise

UNIVERSITE DE MONTREAL L.S.H.

3 1225 00378 8508

DATE DE RETOUR

S.H.S. 28 JUL 1992	18 MAR 1994	
S.H.S. 28 JUL 1992	18 MAR 1994	
S.H.S. 28 JUL 1992	20 OCT 1995	
S.H. 11 AOU 1992	17 AVR 1998	
16 FEV 1994	12 OCT 1999	
21 MAR 1994	03 OCT 2001	
15 JUL 1994	20 MAI 2004