

# 1209-2009, cathares : une histoire à pacifier ?

*actes du colloque international tenu à Mazamet  
les 15, 16 et 17 mai 2009  
sous la présidence de Jean-Claude Hélas*

*Anne Brenon  
Thomas Butler  
Annie Cazenave  
Lidia Denkova  
Natalyia Dulnyeva  
Jean Duvernoy  
Carles Gascón Chopo  
Ylva Hagman  
Gwendoline Hancke  
Pilar Jiménez-Sanchez  
Guy Lobrichon  
Franco Morenzoni  
Daniela Müller  
Claudine Pailhès  
Roland Poupin  
Marjolaine Raguin  
Julien Roche  
Travis Stevens  
Galia Valtchinova  
Ruben van Luijk  
Francesco Zambon  
David Zbiral*



## Avant propos

### CATHARES : UNE HISTOIRE A PACIFIER ?

L'étude d'une dissidence depuis des siècles disparue dans les remous de l'histoire n'est pas chose facile, tant, par nature, les documents qui en conservent trace sont artificieux, « monuments du pouvoir » selon les mots de Georges Duby, reflétant la perpétuelle raison du plus fort, ses constructions infiniment piégées, ses certitudes en trompe-l'œil. À plus forte raison lorsqu'il s'agit d'une hérésie, phénomène qui en son temps a concentré sur lui les regards malveillants du politique et du religieux. Que nous le voulions ou non, à des degrés divers, nous sommes tous les héritiers de vieux présupposés, que seul le travail historien peut débusquer et déminer, en l'analysant. Depuis les décennies que le chantier de l'histoire laboure le champ de l'hérésie médiévale – quels que soient les noms qu'on lui donne – c'est peut-être la pratique d'un commun langage qui a le plus manqué aux chercheurs.

Le travail en chantier a pourtant énormément progressé, donnant matière, en cette année (2009) de commémoration des événements de la Croisade contre les Albigeois, à un colloque de large envergure, susceptible de rassembler et confronter les mille pistes de ses avancées. Nous remercions les spécialistes, de par le monde, de la dissidence religieuse conventionnellement désignée comme cathare, qui ont accepté cette invitation à mettre en commune réflexion le fruit de leur recherche. Leurs apports sont divers, comme divers sont les types de sources sur lesquelles ils ont travaillé, ainsi que les questionnements qu'ils leur ont posés. En commun, ils partagent leur méthode de travail, respectueuse et critique par rapport aux textes. L'unanimité n'existe pas en histoire, on pourrait même dire qu'elle tue l'histoire – en la gravant sur marbre. En ce sens, dieu merci, l'histoire du catharisme n'est pas morte. Les points de vue sont multiples, parfois divergents. Ne craignons pas les contradictions – qui sont les pistes de l'histoire de demain. Mais cherchons ensemble le langage d'une histoire qui dialogue en paix.

Le comité d'organisation :

Jacques Beaulieu, Régine Benoît, Sonia Benoît, Anne Brenon, Annie Caze-  
nave, Jean Duvernoy, Jean-Claude Hélas, Monique Paillon, Julien Roche.

# SOMMAIRE

Remerciements, Avant propos .....6

## La construction de l'hérésie

Retour sur la construction historiographique  
des origines orientales du catharisme (*Pilar Jiménez-Sanchez*).....11

Origine et originalité de l'hérésie (*Lidia Denkova*).....25

La charte de Niquinta et le rassemblement  
de Saint-Félix, état de la question (*David Zbiral*) .....31

Édition critique de la charte de Niquinta  
selon les trois versions connues (*David Zbiral*).....45

Innocent III et la rhétorique contre l'hérésie (*Travis Stevens*).....53

Hérésie et hérétiques dans la *Chanson*  
de Guilhem de Tudela (*Marjolaine Raguin*) .....65

Sur la présence cathare en Val d'Aran (*Carles Gascón Chopo*).....81

Hérésies et hérétiques dans la prédication parisienne  
de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle (*Franco Morenzoni*) .....91

Les « chrétiens » bosniens (*Thomas Butler*) .....109

Table-ronde animée par Guy Lobrichon .....117

## Théologie et ecclésiologie de la dissidence

Les historiens et la question de la vérité historique.  
L'Église cathare a-t-elle existé ? (*Daniela Müller*).....139

L'interprétation cathare des paraboles évangéliques : les deux arbres, la brebis et la drachme perdues ( <i>Francesco Zambon</i> ).....	155
Les fondements de la lecture cathare du prologue de l'Évangile de Jean ( <i>Natalya Dulnyeva &amp; Andréi Pechenkine – Tula</i> )....	171
La <i>Brevis summula contra herrores notatos heretichorum</i> et le point de vue des Églises cathares concernant les diverses sortes d'esprits ( <i>Ylva Hagman</i> ).....	179
À propos des tuniques d'oubli ( <i>Roland Poupin</i> ).....	193
<i>Débat autour des interventions</i> .....	205
<i>Table ronde animée par Daniela Müller</i> .....	211

## **Causes et conditions de la disparition du catharisme**

Les comtes de Foix et l'hérésie ( <i>Claudine Pailhès</i> ).....	223
Le <i>faydit</i> , l'épouse et la concubine : le destin ordinaire de la famille de Mazerolles entre hérésie, croisade et Inquisition ( <i>Gwendoline Hancke</i> ).....	241
Jordan de Saissac ( <i>Jean Duvernoy</i> ).....	261
Les années 1230-1245 : premiers jalons d'une déprise du catharisme en pays d'oc ? Exemple de deux seigneuries de la Montagne Noire ( <i>Anne Brenon</i> ).....	267
<i>Genus hereticorum</i> ( <i>Annie Cazenave</i> ).....	287
<i>Débat autour des interventions</i> .....	305
<i>Table ronde animée par Julien Roche</i> .....	311
<i>Synthèse et conclusions par Jean-Claude Hélas</i> .....	319
Les auteurs, présentation.....	329

## « HÉRÉSIE » ET « HÉRÉTIQUES » DANS LA *CHANSON* DE GUILHEM DE TUDELA

Marjolaine Raguin

*On a souvent considéré que les hérétiques et l'hérésie étaient pour ainsi dire « absents<sup>1</sup> » de la Chanson de la Croisade albigeoise. Nous avons pu exposer dans nos travaux<sup>2</sup> qu'un nouvel examen de la question, prenant en compte le caractère éminemment propagandiste du texte permet de montrer que la présence des notions d'hérésie et d'hérétiques dans l'œuvre de Guilhem de Tudela, première partie de la Chanson de la Croisade albigeoise, est décisive. En effet, sa bonne appréhension permet de saisir les fondements du système propagandiste élaboré par l'auteur et de prendre la mesure des objectifs de cette prise de parole littéraire favorable à la croisade dans le contexte du conflit albigeois.*

*Ce travail se situe dans le champ de la littérature médiévale, et nous ne sommes à aucun moment juge de l'historicité des faits rapportés dans la Chanson. Il s'agit pour nous d'apporter un éclairage nouveau sur les fondements argumentatifs de la propagande en faveur de la croisade, élaborée par Guilhem de Tudela dans sa chronique historico-épique.*

Guilhem de Tudela utilise différentes formules pour désigner la dissidence religieuse ou « hérésie<sup>3</sup> » dont la persistance en Languedoc est pour lui à l'origine de la croisade. On trouve dès les premiers vers de la première laisse : « *E conoc que-l païs er ars e destruzit / Per la fola crezensa qu'avian cosentit<sup>4</sup>.* » Guilhem de Tudela plante donc là un décor tout orthodoxe : l'hérésie est la *fola crezensa*, source de perdition qui détourne les hommes du Salut. Elle est à l'origine de la guerre menée contre-*l païs* par les troupes croisées, l'évêque de Toulouse, l'Église et ses prédicateurs. L'utilisation presque systématique de termes dérivés de *fol*<sup>5</sup> est un trait marquant de la désignation de l'hérésie par Guilhem de Tudela. L'hérésie est désignée comme erreur doctrinale, *eretgia*, ce qui divise la communauté des croyants, alors que celle-ci devrait rester unie dans la foi catholique comprise comme un facteur de paix et de cohésion sociale. Doctrine de l'égarement pour Guilhem de Tudela, l'hérésie n'est pas marquée sociologiquement, elle n'est nulle part dans l'œuvre désignée comme croyance des petites gens ou au contraire des grands du monde.

L'hérésie est donc la terrible *novitas*, mais elle n'est pas seulement représentée par l'innovation dogmatique<sup>6</sup> religieuse. En effet, c'est une notion à géométrie variable et, comme nous allons l'examiner plus en détail ci-après, l'auteur parvient à élaborer une classification binaire selon laquelle tout ce qui peut susciter l'excommunication *est* hérésie. L'herméneutique de Guilhem de Tudela veut que quiconque n'appartient pas au parti de l'Église et des croisés, au sens où il ne les soutient pas activement, est dans une forme d'hérésie. L'assimilation des hérétiques et des routiers<sup>7</sup> est mise à profit par l'auteur qui s'en sert pour expliquer l'excommunication de Raimon VI de Toulouse par Pierre de Castelnaud. Pour Guilhem, tout ce qui résistera à la croisade mérite la destruction au titre d'insoumission à l'Église, les opposants étant nécessairement hérétiques s'ils résistent à la croisade : « *De lai de Monpeslier entro fis a Bordela / O manda tot destruire se vas lui se revela*<sup>8</sup>. »

Guilhem de Tudela tente de déterritorialiser le conflit afin de masquer la réalité des agissements de l'armée croisée sur les territoires occitans, trop déplaisante pour les populations, en plaçant sur le devant de la scène la question religieuse. Il tente de persuader son public que la responsabilité de la croisade incombe aux membres de la société occitane traditionnelle qui ne se sont pas, ou ne se sont que mollement, opposés au développement de l'hérésie. Contrairement à ce que l'on aurait tendance à penser à propos de l'assimilation du résistant à l'hérétique, le critère religieux n'est pas second, il est bien au contraire central. Car, même si les griefs qui suscitent l'accusation n'ont pour nous aucun fondement théologique véritable, il est pourtant le **leitmotiv** qui la valide en la faisant correspondre à des normes établies, et permet la mise d'un individu au ban de la société avec toutes les conséquences institutionnelles et civiques qui en découlent pour lui et ses proches. On est peut-être là au cœur de l'efficacité de l'utilisation de l'hérésie comme argument diffamatoire.

On trouve une acception plus large encore du terme d'hérésie lorsque, dans les vers de la première laisse déjà évoquée, l'auteur explique que c'est à cause de « la folle croyance qui y avait été admise » que le *pays* sera brûlé et détruit. Il s'agit d'une « hérétisation » générale de la région dans laquelle plus aucune distinction n'est faite. Guilhem de Tudela, ne prétend pas que tous sont hérétiques dans le Sud occitan et il distinguera parfois de bons catholiques, mais il est certain que ceux qui ne se sont pas fermement opposés à l'hérésie sont coupables de l'avoir tolérée, voire protégée et donc d'avoir désobéi à la volonté de l'Église de Rome. Par ailleurs, il y a dans cet « *avian cosentit*<sup>9</sup> » une accusation qui concerne aussi les familles nobles, précisément accusées par l'Église d'avoir consenti au développement de l'hérésie. C'est parce que cette noblesse dirigeante n'a, à la différence des pays d'oïl, rien entrepris d'efficace pour enrayer le développement de l'hérésie que la croisade a lieu.

L'hérétique est lui aussi désigné sous différents vocables<sup>10</sup>, souvent assortis de caractéristiques qui se déclinent autour du thème central de sa nuisibilité pour la société tant au niveau de la Paix de l'Église, nécessaire pour l'avènement du Royaume, que de la paix civile. Si le terme le plus courant

est « *eretges*<sup>11</sup> », on trouve aussi « *fola gent*<sup>12</sup> », « *gent felona*<sup>13</sup> » ou « *gent mescrezuda*<sup>14</sup> » ; dénominations à travers lesquelles on perçoit bien que l'hérétique est un personnage négatif. Avec l'expression « *aicels cui Dieus maldia*<sup>15</sup> » l'auteur insiste un peu plus encore sur le fait que ces hérétiques ne doivent pas être considérés comme des frères chrétiens mais qu'ils sont apparentés à des païens. Les *fols traïdors* de la laisse 84, en plus de rompre l'unité de la communauté des croyants orthodoxes, sont considérés comme des dangers pour la paix civile ; ils sont traîtres à la chrétienté dans sa dimension spirituelle et sociale.

Comme nous l'avons vu pour l'hérésie, nous retrouvons ces traits dans les qualificatifs qui servent à décrire l'hérétique, il est *fol*, *mescrezent*, *avol*, *felon*, *malvatz* ou encore *de puta canha*<sup>16</sup>. Dans la masse de ceux que l'on désigne sous le terme générique d'« hérétiques », il est possible, voire nécessaire, de distinguer des degrés d'« hérétisation » : les partisans de l'hérésie<sup>17</sup>, les croyants<sup>18</sup> et les ministres du culte hérétique<sup>19</sup>, étant entendu que ces derniers, considérés comme la pire sorte, sont peut-être les seuls à être affublés du strict terme d'*eretge*.

L'auteur réunit sous le coup d'une même condamnation « *los eretges e los ensabatatz*<sup>20</sup> » (ou *sabatatz*). Notons l'ambiguïté de la distinction entre ces deux termes qui convoquent deux dissidences religieuses médiévales, mais qui sont liées presque comme équivalentes dans la construction du discours<sup>21</sup>. Elles sont comparables du fait qu'elles constituent une résistance face à l'Église de Rome, et parce que les conséquences d'une affiliation à l'un de ces deux mouvements entraîne, selon Guilhem de Tudela, une condamnation sensiblement équivalente. Une fois encore, alors que l'auteur a très certainement connaissance des dissensions théologiques entre valdéisme et albigéisme, il présente l'hérésie comme une globalité dont il gomme les particularismes pour n'en retenir que la conséquence ultime, à savoir : l'exposition à la croisade pour désobéissance. Nous insistons sur le fait que, pour Guilhem de Tudela, ce n'est pas la condamnation de l'Église qui fait des hérétiques. L'hérésie préexiste à l'arrivée de la croisade en Languedoc<sup>22</sup> sans que les populations soient forcément capables de la distinguer de l'orthodoxie, l'Église assume donc une œuvre salvifique lorsqu'elle perce à jour les hérétiques et permet aux populations de les distinguer<sup>23</sup>.

Si l'on fait abstraction du caractère topique de cette description profondément négative de l'hérétique dans le contexte d'un écrit favorable à la croisade, il nous semble que la contribution de Rita Lejeune<sup>24</sup> à l'analyse de l'esprit de croisade dans le texte de Guilhem de Tudela peut contribuer à apporter un éclairage différent de ces caractéristiques de l'hérétique. En effet, s'exprimant au sujet de la reprise du modèle de la *Chanson d'Antioche* occitane par Guilhem de Tudela qui ajouta à sa forme quelques raffinements stylistiques, elle souligne parmi les motivations de l'auteur, outre les facilités de diffusion que cela représentait, un « réflexe psychologique<sup>25</sup> ». Lorsqu'il maudit les hérétiques, Guilhem de Tudela établit dans l'esprit de son auditoire un lien inconscient entre infidèles de la première croisade et hérétiques de la croisade en Languedoc, deux catégories par ailleurs bien distinctes qui

dès lors se confondent pour le public. Cet argument est d'autant plus efficace, nous semble-t-il, qu'il est renforcé par le fait que Guilhem de Tudela lui-même nous indique en y faisant référence<sup>26</sup>, que la *Chanson d'Antioche* occitane est largement connue du public occitan. Ce lien d'analogie inconscient entre les deux textes sert de toute évidence le parti croisé, car, grâce à ce « réflexe psychologique », les orthodoxes occitans n'ont plus alors affaire en la personne des hérétiques à d'autres chrétiens, des semblables donc, bien qu'hétérodoxes, mais à des gens avec lesquels ils n'ont plus rien en commun, et surtout pas Dieu. Ce procédé permet de stigmatiser la *gent felona*<sup>27</sup>, de donner des caractéristiques inconscientes à ce que Guilhem de Tudela tente de faire exister comme une présence insaisissable au sein de la population occitane. On peut s'étonner qu'il force le trait; mais ce procédé lui permet sans doute de représenter l'hérétique selon les standards de la félonie que peut construire l'imaginaire collectif de sa civilisation. Cette élaboration a l'avantage de dissuader efficacement quiconque tente d'en savoir plus sur cette dissidence chrétienne. Elle est susceptible d'instiller de la méfiance envers les hérétiques chez des individus qui en côtoieraient. Guilhem de Tudela, tout comme l'Église, devait penser que la première nécessité pour faire disparaître l'hérésie était de couper les ministres hérétiques des croyants, ou croyants potentiels que représentaient les populations occitanes.

L'hérésie, selon la *Chanson* de Tudela est essaimée par ses ministres et adeptes, présence insaisissable mais bien réelle, partout et donc nulle part en particulier. Il raconte ainsi que, dès que les populations se sentent protégées des exactions croisées, l'hérésie repart de plus belle: « *Aicels de Rabastencs, que an gran esperansa / en los felos eretges e en lor fola erransa, se son donc renegat, car cujan ses doptansa / que mais crozatz no i venga*<sup>28</sup>. »

Seule l'hérétique au féminin a droit à un qualificatif positif, elle est *bela*<sup>29</sup> (laisse 14, v. 6) parce qu'elle est femme et bien qu'hétérodoxe. Outre le caractère romanesque et topique de cette intervention, l'hérétique reste donc avant tout une femme très certainement noble<sup>30</sup> dans une société courtoise. Son statut de femme laïque supplante-t-il son identité religieuse hérétique? Le phénomène courtois supplante-il la morale religieuse alors même qu'il s'agit de ce qu'il y a de plus grave puisqu'il est question d'une hérétique? Même s'il ne s'agissait que d'un ornement topique, l'auteur fait preuve de hardiesse en qualifiant ainsi celle qui pour d'autres n'est qu'objet d'insultes<sup>31</sup>. La reconnaissance d'une place particulière – oserait-on dire privilégiée – de la femme a surtout pour Guilhem de Tudela le mérite de se conformer aux valeurs prônées par la société courtoise occitane<sup>32</sup> et peut donc procéder de la technique qui voudrait que l'auteur produise les preuves de sa bonne assimilation des valeurs de la société qui l'a accueilli il y a plus de dix ans déjà lorsqu'il écrit sa *Chanson*<sup>33</sup>.

Les hérétiques que Guilhem de Tudela dénonce dans son œuvre ne sont pas « une masse de gens issus du commun<sup>34</sup> », bien au contraire, pour nous en tenir à la répartition sociologique des hérétiques telle qu'on la trouve dans l'œuvre de Guilhem, ceux-ci nous semblent être représentés à tous les échelons de la société, au contact de toutes les classes sociales. En effet, si la croisade



condamne Raimon-Roger Trencavel, c'est précisément parce que nombre de ses amis de la haute société occitane vivaient au contact d'hérétiques au sein de leurs châteaux<sup>35</sup>, donc peut-être même dans leurs familles. Et, si l'hérésie « *trastot Albiges avia en sa bailia, l Carcasses; Lauragues tot la major partia. l De Bezers a Bordel, si co·l camis tenia, l a motz de lors crezens e de lor companhia*<sup>36</sup> », il serait bien difficile de séparer les familles nobles ou bourgeoises des autres. De même, la générosité de Girauda de Lavaur que Guilhem de Tudela ne manque pas de souligner, ne l'empêche pas de finir ses jours couverte de pierres au fond d'un puits<sup>37</sup>; or, si l'auteur raconte son supplice au public de la *Chanson* c'est bien parce qu'il a pour but l'édification de celui-ci. Si le récit des tourments de Girauda, de son frère et des chevaliers de Lavaur et au-delà de la population, demeure audible, c'est parce que ces individus ont embrassé la « perfide hérésie ». Il est aussi possible de distinguer dans les insultes proférées contre les hérétiques, une attaque visant surtout le « degré d'hérétisation », ainsi l'aimable formule « *de puta canha*<sup>38</sup> », aurait surtout pour effet d'insister sur le caractère forcené des hérétiques brûlés à Minerve<sup>39</sup>. Pierre des Vaux-de-Cernay nous semble aller dans ce sens lorsqu'il indique dans son *Historia Albigensis* qu'au moins cent quarante personnes se jetèrent dans le bûcher<sup>40</sup>. Dans ces conditions, l'hérésie que nous montre à voir le texte de Guilhem de Tudela constitue une communauté doctrinale identifiée et parfaitement socialisée dans la société occitane; elle reçoit, selon notre auteur l'adhésion du peuple et de certains de ses dirigeants. La prouesse de Guilhem consiste à parvenir à faire croire à son public qu'il existe bien une communauté hérétique importante, socialement intégrée, alors que le seul critère tangible de détermination que l'on puisse tirer de son texte pour identifier cette communauté supposée est un refus de la croisade.

Il semble possible d'établir un lien entre les hérétiques et ceux qui y sont assimilés *de facto* dans le texte de Guilhem de Tudela, du fait des sanctions identiques que leur inflige à tous le camp croisé que représentent l'Église et les militaires qui en sont le bras armé. Ainsi, le droit canon condamnait aux mêmes peines que les hérétiques ceux qui leur donnaient asile, même de façon indirecte, comme l'exemplifie à la laisse 15 le sort réservé au vicomte de Béziers. On peut trouver un autre cas de ce type d'assimilation dans la façon dont on a pendant longtemps justifié l'excommunication de Raimon VI, en faisant valoir que Pierre de Castelnau lui reprochait sa complaisance envers les hérétiques et routiers<sup>41</sup>. Cependant, historiquement, ce n'est pas pour l'entretien de routiers que Raimon VI est excommunié<sup>42</sup>; l'assimilation des routiers aux hérétiques est faite par la postérité et Guilhem de Tudela lui-même qui fait d'ailleurs un pas de plus dans cette voie par rapport à la postérité en ne mentionnant pas les hérétiques<sup>43</sup>. Cette assimilation résulte d'ailleurs en partie du canon 27 du concile du Latran de 1179 qui prononce les mêmes condamnations contre hérétiques et routiers. Il est intéressant de noter que c'est dans le cadre de la lutte contre les hérétiques que s'effectue un glissement de sens entre l'hérétique et le païen (ou pseudo-chrétien qu'est le routier) du fait qu'ils sont frappés par la même condamnation<sup>44</sup>. Raimon VI fut excommunié par les légats, à la tête desquels était Pierre de Castelnau, en

raison de son soutien à l'hérésie. Le pape soutint cette décision d'excommunication dans sa lettre à Raimon VI du 29 mai 1207 en raison de la proximité du comte de Toulouse avec l'hérésie, comprise ici au sens large, lui reprochant aussi d'avoir ravagé le pays avec des Aragonais (c'est-à-dire des routiers), de profaner les jours de carême, les fêtes... de refuser de faire justice à ses ennemis en respectant la paix jurée, de donner des charges publiques à des juifs<sup>45</sup>, d'avoir envahi les domaines du monastère de Saint-Guilhem et d'autres églises ou de transformer celles-ci en forteresses, d'augmenter les péages, et enfin d'avoir chassé l'évêque de Carpentras de son siège. En somme, la proximité avec l'hérésie est ici caractérisée par l'entretien de routiers car, malgré tout ce que le pape reproche à Raimon VI, ces autres charges ne sont pas décisives dans la formulation d'une accusation de soutien à l'hérésie.

Les vers 7-14 de la laisse 60<sup>46</sup> nous renseignent sur les trois catégories d'individus qui seraient la cause d'une condamnation du comte de Toulouse à l'excommunication pour rupture de la Paix : « *los roters* », « *los Juzieus* », « *e-ls crezens dels eretges* ». Ces trois « catégories » d'individus bien différenciés tant dans leurs pratiques cultuelles que dans leur mode de vie sont alors regroupées en une « supra catégorie » car elles font encourir une même peine à ceux qui les favoriseraient. Il y a donc une assimilation entre elles.

Guilhem de Tudela rapporte<sup>47</sup> que, de même que dans d'autres passages de la *Chanson* les hérétiques sont tués en raison de leur statut d'hérétiques, un certain routier, Raimon de Peirigorc, est sûr d'être mis à mort du fait de son statut de routier.

En plus de leur condamnation par l'Église, qui les exposait, de fait, à la répression des croisés, les routiers étaient l'objet d'une traque particulière de la part des forces de Montfort. Les routiers, alors soutiens armés essentiels du comte Raimon, étaient de sérieux adversaires pour les troupes croisées et considérés, dès lors, comme des ennemis personnels par Simon de Montfort<sup>48</sup>.

Les vaudois – *ensabatatz* ou *sabatatz* – évoqués deux fois dans le texte de Guilhem de Tudela, aux côtés des hérétiques<sup>49</sup>, sont l'objet de la même condamnation et sont porteurs d'une malédiction analogue à celle des hérétiques puisque leur fréquentation entraîne la mort d'Aimeri de Montréal<sup>50</sup> et celle du pays albigeois<sup>51</sup>. Quiconque se compromet avec des hérétiques ou des vaudois est condamné à mort<sup>52</sup>.

En ce qui concerne les gens « contaminés » par l'hérésie d'autrui, nous pourrions ne retenir que deux cas emblématiques : Raimon-Rogier Trencavel (bon catholique, selon Guilhem de Tudela, mais ayant des hérétiques ou des protecteurs de ceux-ci parmi ses proches<sup>53</sup>) et Raimon VI de Toulouse, tous deux combattus par la croisade pour avoir été tolérants envers les hérétiques voire même amis avec certains dissidents d'après les griefs qui leur étaient reprochés. Pourtant, l'expropriation d'un seigneur orthodoxe en raison de l'adhésion de ses amis à la dissidence religieuse ne semble pas aller de soi pour nombre de seigneurs croisés. Ainsi, seul Simon de Montfort accepte de recevoir le fief de Raimon-Rogier Trencavel, alors que tous les seigneurs croisés auxquels fut

proposé le fief de Trencavel refusèrent et déclarèrent qu'ils se sentiraient même déshonorés s'ils l'acceptaient<sup>54</sup>, tous, sauf Simon de Montfort.

De même, en refusant de livrer les hérétiques, les Biterrois encourent la condamnation par assimilation : ils n'étaient pourtant pas tous hérétiques, loin s'en faut puisqu'ils venaient en grand nombre écouter leur évêque comme en témoigne le texte de Guilhem de Tudela<sup>55</sup>. Il en va de même pour l'accusation d'hérésie portée contre ceux qui se retournent contre le comte de Leicester après avoir un temps fait leur paix : « *Tot premier s'acorderon, lai als comensamens, / Am lo comte Simon a Lavaur be cinq cens; / E falhiro-lh premiers, tan so obediens / Evas la fola erransa*<sup>56</sup>. »

Les habitants du Languedoc voire de tout l'espace ouest-méridional<sup>57</sup>, sont hérétiques par défaut, c'est-à-dire hérétiques faute d'avoir prouvé qu'ils ne l'étaient pas, et pour ne pas l'être, ils doivent eux-mêmes traquer l'hérésie.

« Can lo rics apostolis e la outra clercia  
 Viron multiplicar aicela gran folia  
 plus fort que no soloit, e que creichen tot dia,  
 Tramezon prezicar cascus de sa bailia.  
 E l'ordes de Cistel, que n'ac la senhoria,  
 I trames de sos homes tropa mota vegia ;  
 Si que l'avesques d'Osma ne tenc cort aramia,  
 E li autre legat, ab cels de Bolgaria,  
 Lai dins e Carcassona, ont mota gent avia,  
 Que-l reis d'Arago y era ab sa gran baronia,  
 E qu'en ichit adonc can ac la cauza auzia  
 Que eretges estavan e apercebut o avia :  
 Et trames sos sagels a Roma en Lombardia<sup>58</sup>. »

L'hérésie entendue par Guilhem comme refus du dogme catholique et déviance par rapport à la foi chrétienne est combattue par l'envoi de prédicateurs cisterciens<sup>59</sup> par le pape Innocent III nouvellement élu, afin de rétablir les « égarés » dans la vraie foi<sup>60</sup>. L'auteur rapporte que, pour les convaincre, une conférence entre hérétiques et légats<sup>61</sup> fut même organisée à Carcassonne, ce qui présente un double intérêt en matière de propagande. Elle permet aux représentants de l'Église romaine d'avoir un large public puisque, comme le rapporte Guilhem de Tudela, une grande foule y assiste. Elle rend aussi possible par la présence du roi d'Aragon, de faire reconnaître par tous les chrétiens<sup>62</sup> dont le roi est une sorte d'archétype, que les dissidences religieuses languedociennes constituent bien une hérésie que les seuls sermons des prédicateurs ne parviennent à éradiquer. Guilhem de Tudela, en mettant en place dès le début de son texte le postulat que l'hérésie est si bien implantée dans les terres occitanes que la contre-prédication ne peut constituer une solution à elle seule, dispose ainsi d'une justification précieuse de la croisade. De plus, le roi d'Aragon étant perçu comme allié des Méridionaux, sa condamnation de l'hérésie et la lettre qu'il aurait envoyée à Rome permet de présenter

la croisade comme nécessaire aux yeux mêmes des bons catholiques du sud et, de fait, l'hérésie comme néfaste<sup>63</sup>.

Selon ce qu'en établit le texte de Guilhem de Tudela, l'identité d'un individu dans ce conflit albigeois est classée selon deux catégories soit pour, soit contre l'hérésie. C'est cette potentielle appartenance à l'hérésie qui expose aux poursuites des croisés – au moins en théorie, car nous rappelons ici le cas des catholiques malchanceux en tous genres qui firent aussi les frais des exactions croisées<sup>64</sup>. Seule en tout cas l'Église romaine peut protéger des attaques de *l'ost del Crist*, ainsi que l'illustre l'exemple de Toulouse, qui, bien qu'objet de convoitise pour les croisés, fut protégée tant qu'elle s'en tint à la paix qu'elle fit avec l'Église : « *Tholoza cujan pendre, mas acordada s'es*<sup>65</sup>. » Guilhem de Tudela nous offre une définition « en creux » de l'hérétique, c'est le fait de chasser ou non les hérétiques, qui permet de distinguer l'hérétique du reste des individus<sup>66</sup>.

La ligne de séparation entre ces deux catégories est donc à la fois fluctuante et très nette, fluctuante car chacun est potentiellement hérétique et claire parce qu'il suffit de se ranger définitivement aux côtés de l'Église et de sa croisade pour se laver de tout soupçon.

Les hérétiques chez Guilhem de Tudela ne sont définitivement pas une « masse issue du commun », il suffit de reprendre l'exemple des « *mota bela eretga*<sup>67</sup> », de Girauda de Lavaur, ou des nobles et des chevaliers accusés d'hérésie de par leur condamnation et leur exécution, pour que cette interprétation du texte soit mise en difficulté. D'autre part, il est dit que les Roqueville abritaient dans une tour de leur château qui dominait le bourg des Cassés jusqu'à 94 hérétiques et « *avien ab lor amor*<sup>68</sup> », ce qui est, somme toute, assez clair il nous semble. Et les amis du vicomte Trencavel qui abritaient les hérétiques « *qui en castel, qui en tor*<sup>69</sup> » n'étaient pas franchement très orthodoxes non plus. « *Aver amor* » avec des hérétiques<sup>70</sup> dans le cas des Roqueville ou avec leurs croyants comme dans le cas de Trencavel, la formule de Guilhem de Tudela porte à conséquence et est symboliquement chargée.

Les hérétiques sont donc aussi dans les sphères dirigeantes du pays, ils sont potentiellement influents et ont par conséquent une importance aux yeux de l'auteur car ils peuvent être à l'origine de la résistance à Simon de Montfort et à la croisade. Ces hérétiques peuvent appeler à la résistance en fondant leur discours sur des raisons religieuses, mais aussi sur des arguments politiques tels que la dénonciation de la conquête pure et simple des terres sous prétexte d'hérésie. Il est certain que Guilhem de Tudela considère avec méfiance les contacts des hérétiques avec la seigneurie occitane en raison de leur potentiel pouvoir de *lauzengiers* qui leur confère par-là même une certaine importance dans l'organisation de la résistance à la croisade.

La thèse de Karen Sullivan selon laquelle dans l'œuvre de Guilhem de Tudela « les individus possédant une noblesse de naissance et de comportement ne peuvent pas être considérés comme hérétiques quels que soient les liens qu'ils puissent avoir avec les communautés hétérodoxes » ne nous semble

pas exacte car, de fait, des individus, même nobles ou chevaliers, sont considérés comme hérétiques. En outre, il ne faut pas oublier de distinguer ce qui est dit explicitement dans le texte de toute la part de sous-entendu qui fonctionne de façon autonome, tout en n'étant intelligible qu'à partir du prérequis fondamental au texte de Guilhem de Tudela<sup>71</sup> : la large et profonde « hérétisation » de la région concernée par la croisade albigeoise.

D'ailleurs, lorsque Guilhem de Tudela est certain de l'orthodoxie d'un individu injustement frappé, il n'hésite pas à s'engager, ainsi qu'il le fait pour le vicomte Trencavel en se portant garant de son orthodoxie. Par ailleurs, le fait de s'engager sur l'orthodoxie de quelqu'un qui était certainement catholique aux yeux de tous, permet peut-être de montrer au public un Guilhem de Tudela mesuré et fiable ; ainsi, sa condamnation de l'hérésie peut devenir crédible dans la mesure où tout le monde n'est pas traité de la même façon et où il sait reconnaître les gens de bien comme Trencavel ; ici encore, on pourrait donc identifier un argument implicite du texte.

Si nous devons justifier le fait qu'aucun personnage du texte ne soit nommément désigné comme hérétique, nous serions tentée de penser que ce n'est pas parce que les hérétiques sont issus du commun, argument affaibli à notre sens par leurs fréquentations dans les hautes sphères de la société, mais, plutôt, parce que l'hérésie est identifiée à une communauté doctrinale. En effet, pour le discours de Guilhem de Tudela, l'intérêt n'est pas que l'on puisse identifier l'hérésie avec des personnages bien définis mais bien qu'on la voit au côté de telle famille ou dans tel lieu, afin que l'hérésie soit une notion à la fois mouvante et omniprésente, dont sont de toute façon contaminés tous ceux qui la défendent ou qui seraient mis à mort de façon spécifique<sup>72</sup> ! De plus, certaines familles prenaient très mal que l'on accuse les leurs d'hérésie. Dans le contexte de la guerre en Languedoc et du conflit entre Baudouin et son frère Raimon VI, mieux valait certainement pour Guilhem de Tudela, afin d'éviter une vengeance par exemple, dénoncer à mots couverts plutôt que nominalement. Cela avec une certaine hypocrisie, puisque tout le monde était conscient des raisons qui animaient répressions et condamnations, la croisade puisant précisément sa légitimité dans son combat contre l'hérésie.

En effet, Guilhem de Tudela, comme il le dit lui-même, tient l'hérésie pour responsable de la guerre et c'est dans cette option qu'il construit toute son argumentation, il *faudrait* que les gens comprennent que c'est l'hérésie qui est à l'origine de tous leurs malheurs, et que la croisade vient pour les délivrer ; on sent ici un impératif qui justifie l'écriture de témoin<sup>73</sup>. Dans ce contexte à la fois apologétique et propagandiste, il est difficile de concevoir une « absence » de l'hérésie dans le texte. Nous estimons que l'hérésie est très présente dans le texte de Guilhem de Tudela. Certains objecteront que Pierre des Vaux-de-Cernay et Guilhem de Puylaurens, pour ne citer qu'eux, sont beaucoup plus sévères voire emportés dans leurs jugements contre l'hérésie et en dénoncent nominalement et très fréquemment les auteurs, contrairement à Guilhem de Tudela. Selon nous, la raison de cette différence entre les opinions exprimées par Guilhem de Tudela d'une part et Pierre des Vaux-

de-Cernay et Guilhem de Puylaurens d'autre part, réside dans la nature et la fonction des oeuvres que l'on compare.

La *Chanson de la Croisade albigeoise* est, rappelons-le, une chanson de croisade<sup>74</sup>, une chronique historico-épique rédigée en ancien occitan, certainement pas destinée au même public que les chroniques latines<sup>75</sup>. Parce qu'il a une potentielle portée propagandiste auprès d'un public méridional, il ne peut en toute logique tenir le même discours, souvent agressif, que Pierre des Vaux-de-Cernay ou, plus tard, presque défaitiste de Guilhem de Puylaurens, à propos de gens ou de contrées qui sont familières à son auditoire; surtout lorsque les hérétiques ont une réputation d'individus bons et généreux comme peut en témoigner le cas de Girauda de Lavaur que nous avons déjà cité précédemment. Ainsi, s'il est possible pour des chroniqueurs dont le texte n'est pas directement destiné aux populations occitanes de tenir des propos calomnieux sur des individus hérétiques inconnus et stigmatisés comme démoniaques<sup>76</sup>, il en va tout à fait différemment pour Guilhem de Tudela, si tant est, bien sûr, qu'il recherche une certaine crédibilité aux yeux d'un public vigilant.

Nous pensons que, de fait, le texte de Guilhem de Tudela est beaucoup plus fin dans sa rédaction et davantage efficace pour contrer la diffusion de l'hérésie. Il ne s'agit pas de faire de lui un contre-prédicateur, mais plutôt de considérer que, si son oeuvre est diffusée en terres méridionales, elle peut permettre aux populations d'opérer pacifiquement leur retour à l'orthodoxie<sup>77</sup>. Très insidieux, Guilhem de Tudela garde une certaine mesure, que salue d'ailleurs bien souvent la critique, bien qu'il affiche qu'il est favorable à la croisade. Il est presque neutre car nuancé et c'est cette nuance – parfois conventionnelle – ainsi que les quelques valeurs<sup>78</sup> qu'il convoque dans son texte qui font sa force. Insidieux, le mot est peut-être un peu fort et cependant si les termes qui désignent en propre l'hérésie et les hérétiques sont relativement peu nombreux dans le texte de Guilhem de Tudela, quel autre arrière-plan de pensée<sup>79</sup> qu'une *nécessaire* large diffusion de l'hérésie pourrait faire tolérer à un auditoire méridional un récit qui raconte la conquête de ses terres et le massacre de leurs populations si celles-ci ne sont pas tenues par le public comme hérétiques ou contaminées d'hérésie<sup>80</sup>? On comprend donc que, même si Guilhem de Tudela ne répète à chaque fois qu'une place forte est attaquée ou qu'un individu est mis à mort, que le soupçon de l'hérésie pèse sur lui, ce soupçon est, de fait, bien présent puisqu'il est une sorte de pré-requis méthodologique et idéologique de la *Chanson*<sup>81</sup>.

Les hérétiques sont donc fortement présents dans le texte comme l'hérésie justifiant obligatoirement toutes les actions de conquête entreprises afin que celles-ci soient légitimes. C'est ainsi que la croisade a intérêt à trouver de l'hérésie partout où elle intervient, la guerre de conquête étant justifiée par le principe selon lequel les seigneurs méridionaux n'entreprennent rien de coercitif, ou si peu, contre l'hérésie qui pullulerait dans tous les tissus sociaux.

Enfin, s'il faut un dernier argument pour souligner la présence des hérétiques dans le texte de Guilhem de Tudela, nous le voyons dans le grand

nombre d'hérétiques découverts ou brûlés, à chaque fois ; il ne s'agit pas d'un individu isolé découvert aux Cassés et d'un autre à Minerve par exemple, mais bien d'un nombre élevé d'individus, parfois plusieurs centaines comme à Lavaur. Les hérétiques sont donc bien un certain nombre, regroupés en communautés dans divers lieux ; cet argument de la « masse hérétique » est généreusement exploité par Guilhem de Tudela, dans la mesure où il lui permet de supposer avec la croisade, une large et profonde « hérétisation » des terres occitanes.

Tout comme le public peut faire appel à la *Chanson d'Antioche* pour justifier historiquement le texte de Guilhem de Tudela, il peut faire appel à la notion abstraite d'« hérésie pullulante » en Languedoc pour expliquer et justifier la guerre qui est menée par la croisade.

La réalité des conquêtes de la croisade a pour conséquence la peine qu'ont les populations à distinguer les « bonnes » raisons religieuses qui justifient la croisade. Une œuvre comme celle de Guilhem de Tudela, témoin relativement fidèle de ces campagnes d'annexions des territoires du Sud occitan, se dote dès lors de vertus didactiques, sorte d'enseignement de la nécessité d'une croisade pour extirper l'hérésie, elle offre l'exemple de bonnes conduites anti-hérétiques.

Pour conclure, il nous semble intéressant de revenir sur le fantôme d'une masse hérétique insaisissable qui s'applique à diffuser sa croyance partout dans les territoires qui font l'objet de la croisade. L'hérésie est pour Guilhem de Tudela une réalité lancée dans une sorte de fuite en avant permanente. Elle est cette gangrène<sup>82</sup> qui se diffuse toujours plus, au fur et à mesure que les acteurs de la répression la poursuivent. Cette construction est certes le fruit d'artifices de la part de l'auteur, et à travers lui des prédicateurs de la croisade et autres chroniqueurs, cependant il faut certainement voir là l'expression d'un malaise et la justification de la croisade à des fins tant politiques que religieuses. Et si la découverte d'hérétiques permet de justifier les conquêtes, cet état de fait permet surtout d'entretenir un sentiment d'insécurité qui doit ramener le public à la foi catholique, voire le convaincre de se joindre à la croisade. L'utilisation des notions d'hérésie et d'hérétiques, qu'elle soit explicite ou implicite, constitue donc un raisonnement cohérent et construit de la part de l'auteur. Cet usage peut avoir une véritable fonction propagandiste auprès des populations occitanes, et ce, justement en raison de ce que d'aucuns lui reconnaissent comme une certaine mesure dans son propos.

Guilhem de Tudela entretient une certaine imprécision sur la notion d'hérésie et ne réduit pas l'usage de la terminologie qui lui est associée à un contexte précis de divergence doctrinale avec la règle romaine<sup>83</sup>. Il s'agit en fait, bien au contraire, de toute rébellion, ou considérée comme telle, contre Rome ou sa croisade<sup>84</sup>. Cette technique permet d'engendrer chez son public à la fois un sentiment d'insécurité propice à un durcissement théologique dans l'orthodoxie dans la mesure où toute déviance, même mineure, des règles

éditées par le clergé romain, toute contestation du bien fondé de la croisade, ou des exactions perpétrées par ses troupes deviennent suspectes d'hérésie, si l'on se conforme à la définition en creux qu'en donne l'auteur.

En définitive, nous pensons que l'habileté de Guilhem de Tudela réside en somme moins dans ses talents de littérateur que dans son aptitude à exprimer les opinions qu'il souhaite transmettre à son public tout en parvenant à sauvegarder *Mezura*.



1. Karen Sullivan a publié un article intitulé : « L'«absence» des hérétiques dans la Chanson de la Croisade albigeoise », *Heresis*, 2003, n° 38, p. 11-29, dans lequel elle dit aller à l'encontre de la thèse d'Yves Dossat, qui, selon elle, « paraît exprimer l'avis général des critiques » ; thèse qui souligne, cite-elle que : « les hérétiques restent à l'arrière-plan. [...] et l'hérésie sert juste à justifier les méfaits des croisés. » (Yves Dossat, « La croisade vue par les chroniqueurs », Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII<sup>e</sup> siècle, *Cahiers de Fanjeaux*, n° 4, p. 254.). Nous insistons pour signaler que cette compréhension de l'utilisation de l'hérésie est circonscrite, dans l'article d'Yves Dossat, à la seconde partie du texte de la *Chanson de la Croisade albigeoise*. Cependant Karen Sullivan traite, elle, de la même façon l'« absence » des hérétiques du texte de Tudela et de celui de l'Anonyme et explique qu'« (elle) pense pouvoir affirmer que c'est tout bonnement parce qu'ils (les auteurs) ne considèrent simplement pas les hérétiques comme une communauté doctrinale mais comme une catégorie sociale ; [...] les hérétiques sont appréhendés dans les termes du poème comme une masse de gens issus du commun, et donc sans importance. »

2. Pour une présentation extensive de notre étude, voir Marjolaine Raguin, *Hérésie et hérétiques dans la Chanson de Guilhem de Tudela*, Mémoire de Master 2 Recherche, Université Paul-Valéry, Montpellier 3, 2008.

3. Eugène Martin-Chabot, *La Chanson de la Croisade albigeoise*, éd. et trad., 3 vol., Paris : Honoré Champion, 1931 ; Paris : Les Belles Lettres, 1961, « *fola crezensa* » : laisse 1, v. 9 ; « *fola erransa* » : laisse 27, v. 24 ; laisse 28, v. 3 ; laisse 106, v. 14 ; laisse 107, v. 6 ; « *fola error* » : laisse 84, v. 7 ; « *la eretgia* » : laisse 2, v. 4 ; laisse 47, v. 11. ; « *gran folia* » : laisse 2, v. 12.

4. *Ibid.*, laisse 1, v. 8-9

5. La seule exception est l'occurrence de la laisse 2, v. 4 ; à la laisse 47, v. 11, le voisinage de « *fola gent malvaza* » rempli ce rôle.

6. Conformément à l'idée selon laquelle dans la tradition hérésiologique la vérité est antérieure à l'erreur. Et, bien sûr, dans le contexte du conflit entre *antiquitas* et *novitas* au Moyen Âge. Notons que, pour Guilhem de Tudela, et conformément au discours des prédicateurs médiévaux, l'hérésie albigeoise occidentale, parce qu'elle est dualiste, viendrait du manichéisme oriental antique à travers un relais balkanique bulgare, les hérétiques étant « *cels de Bolgaria* » (laisse 2, v. 18). Cette origine supposée des mouvements hérétiques participe à la création du clivage symbolique entre un « eux » et un « nous » pour le public, Guilhem de Tudela et les prédicateurs de la croisade comptant notamment sur la peur de l'étranger. Voir Monique Zerner, « Du court moment où on appela les hérétiques des "bougres" », *Cahiers de civilisation médiévale*, 1989, 4, p. 305-324.

7. Depuis le III<sup>e</sup> concile de Latran en 1179, l'assimilation entre hérétiques et routiers tient du lieu commun dans la littérature relative à ces sujets.

8. Eugène Martin-Chabot, *op. cit.*, laisse 5, v. 14-15.

9. *Ibid.*, laisse 1, v. 9.

10. *Ibid.*, « *eretge* » : laisse 14, v. 7 ; laisse 33, v. 32 ; laisse 49, v. 11 ; « *heretges* » : laisse 3, v. 10 ; « *eretges* » : laisse 2, v. 22 ; laisse 4, v. 4 ; laisse 7, v. 11 ; laisse 8, v. 15 ; laisse 15, v. 13 ; laisse 27, v. 22 ; laisse 47, v. 5 ; laisse 60, v. 12 ; laisse 68, v. 13 ; laisse 71, v. 6 ; laisse 84, v. 7 ; laisse 107, v. 6 ; « *eretga* » : laisse 14, v. 8 ; laisse 49, v. 12 ; « *folas gens* » : laisse 28, v. 2 ; « *fola gent malvaza* » : laisse 47, v. 11 ; « *gent felona* » : laisse 7, v. 8 ; « *gen mescrezent* » : laisse 35, v. 12 ; laisse 74, v. 30 ; « *mescrezuda jant* » : laisse 3, v. 15 ; « *gent mescrezua* » : laisse 102, v. 6 ; « *aicels cui Dieu maldia* » : laisse 47, v. 13 ; « *crezen (s) dels eretges* » : laisse 47, v. 5 ; laisse 60, v. 12 ; « *de lors crezens e de lor companhia* » : laisse 2, v. 9 ; « *ab cels de Bolgaria* » : laisse 2, v. 18 ; « *folz traïdors* » : laisse 84, v. 9.

11. 18 occurrences.

12. *Ibid.*, « *folas gens* » : laisse 28, v. 2 ; « *fola gent* » : laisse 47, v. 11.

13. *Ibid.*, « *gent felona* » : laisse 7, v. 8.

14. *Ibid.*, « *gen mescrezent* » : laisse 35, v. 12 ; laisse 74, v. 30 ; « *mescrezuda jant* » : laisse 3, v. 15 ; « *gent mescrezua* » : laisse 102, v. 6.

15. *Ibid.*, laisse 47, v. 13.

16. *Ibid.*, « *fola* » : laisse 49, v. 12 ; « *mescrezant* » : laisse 4, v. 4 ; « *avol* » : laisse 74, v. 30 ; « *felon* » : laisse 33, v. 32 ; « *felo* » : laisse 49, v. 11 ; « *felos* » : laisse 4, v. 4 ; laisse 107, v. 6 ; « *de puta canha* » : laisse 49, v. 11.

17. *Ibid.*, « *companhia* », laisse 2, v. 9.

18. *Ibid.*, « *crezens* », laisse 2, v. 9 ; laisse 60, v. 12.

19. *Ibid.*, certainement ceux désignés sous le strict terme d'« *eretges* » ; voir p. 7.

20. *Ibid.*, laisse 8, v. 15 ; laisse 68, v. 13.

21. La construction « X et Y » est couramment utilisée par les poètes médiévaux, occitans notamment, pour construire une paire synonymique, ou exprimer un lien très fort entre deux concepts. À titre d'exemple, on peut rapprocher cette paire de ce que l'on trouvera plus tard chez l'Anonyme pour les Valeurs qu'il prête aux résistants à la croisade tels : « *Pretz e Paratge* ».

22. Les éléments « historiques » insérés au début du texte permettent de reconstituer une chronologie de la contre-prédication cistercienne du début du XIII<sup>e</sup> siècle. Cette recontextualisation du conflit met les croisés à l'abri de l'accusation d'avoir inventé l'hérésie pour motifs politiques.

23. Il est certain que Guilhem de Tudela, place la question sotériologique au cœur du système qu'il élabore; c'est pour lui l'enjeu majeur de cette chasse à l'hérésie qu'est la croisade, assurer Paix et Foi.

24. Rita Lejeune, « L'épopée occitane », Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII<sup>e</sup> siècle, *Cahiers de Fanjeaux*, 1969, n° 4, p. 156-157.

25. *Ibid.*, p. 156.

26. Eugène Martin-Chabot, *op. cit.*, laisse 2, v. 1-3.

27. La question de la félonie est très importante. Le décret d'Innocent II en 1199, *Vergentis in senium*, déclare que l'hérésie est égale à la trahison devant la loi. Ainsi l'expression « *gent felona* » a des conséquences légales très claires. V. Beverly Mayne Kienzle, *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania, 1145-1229*, York Medieval Press, 2001 (plus spécifiquement p. 52 et 116) et Edward Peters, *Inquisition*, Berkeley, CA, 1988.

28. Eugène Martin-Chabot, *op. cit.* laisse 107, v. 5-8a.

29. *Ibid.*, « *bela eretga* » : laisse 14, v. 8.

30. Jean Duvernoy, *L'histoire des cathares*, éd. Privat, p. 236.

31. Le clerc-jongleur qu'est Guilhem de Tudela reconnaît aussi en la Dame de Lavaur, un être généreux « *so sapchatz de vertatz, / no partira de leis [nulhs bom] entro agues manjat* » (laisse 67, v. 22b-23), une qualité dont il déplore la raréfaction (laisse 9, v. 26-39) selon un motif récurrent de la poésie courtoise.

32. Guilhem de Tudela, tapisse son texte de références littéraires « savantes », gages de sa culture courtoise. Il est permis de penser que le sort réservé aux femmes dans son œuvre fait parti du même élan.

33. Voir Eugène Martin-Chabot, *op. cit.*, laisse 1.

34. Karen Sullivan a défendu cette thèse dans son article intitulé « L'« absence » des hérétiques dans la Chanson de la Croisade albigeoise », *Heresis*, 2003, n° 38, p. 11-29.

35. Eugène Martin-Chabot, *op. cit.*, laisse 15, v. 12-15.

36. *Ibid.*, laisse 2, v. 6-9.

37. *Ibid.*, « *Estiers dama Girauda qu'an en un potz gitat: / De peiras la cubriron; don fo dols e pecatz, / Que ja nulhs hom del segle, so sapchatz de vertatz, / No partira de leis entro agues manjat.* » La dénonciation de la mort inique de Girauda est l'un des rares passages de la *Chanson* où l'on distingue l'homme Guilhem de Tudela, derrière le narrateur armé de littérature impliqué dans la défense de la croisade. On voit poindre en filigrane la possibilité de bienfaits passés acquis à Lavaur par le poète. Il faut cependant relativiser cette distanciation, Guilhem de Tudela n'est pas l'apologète de la violence anti-hérétique forcenée, plus pédagogue que les chroniqueurs en langue latine, il s'adresse à un public qui a connaissance de l'hérésie en contexte occitan, et certainement aussi de l'excellente réputation de bienfaitrice dont jouissait Girauda.

38. *Ibid.*, laisse 49, v. 11-12 : « *E i arson mant eretge felo de puta canha / E mot fola eretga, que ins el foc reganha.* »

39. L'« *eretge* » brûlé à Minerve semble donc être au sens strict un « bon homme » ou une « bonne dame ». Le bûcher est la peine traditionnellement réservée aux membres du clergé de la dissidence qui refusent d'abjurer. L'« *eretge felo de puta canha* » pourrait être une traduction imagée du *perfectum hereticum*. L'emploi des catégories et de la terminologie cléricales spécifiques à la lutte contre l'hérésie fait partie des arguments qui plaident pour intégrer le texte de Guilhem de Tudela dans le champ des œuvres de propagande anti-hérétiques dans le contexte de la croisade.

40. Pierre des Vaux-de-Cernay, *Histoire albigeoise*, nouvelle traduction par Pascal Guébin et Henri Maisonneuve, Paris, Vrin, 1951, § 156.

41. Raymonde Foreville, « Innocent III et la croisade », Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII<sup>e</sup> siècle, *Cahiers de Fanjeaux*, 1969, n° 4, p. 185.

42. Eugène Martin-Chabot, *op. cit.*, note 3, p. 14. Bulle d'Innocent III du 29 mai 1207 (Migne, t. CCXV, col. 1166) et Pierre des Vaux-de-Cernay, *Histoire de la guerre des Albigeois 1203-1218*, éd. Paléo, pièces historiques II, p. 288.

43. *Ibid.*, laisse 4, v. 9-10.

44. Voir par exemple Marie-Humbert Vicaire, « L'affaire de Paix et de Foi du Midi de la France », Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII<sup>e</sup> siècle, *Cahiers de Fanjeaux*, 1969, n° 4, p. 106-108.

45. Sur les liens entre la perception des juifs et des hérétiques et leurs persécutions en territoire sud-occitan, voir Robert-I. Moore, *La persécution, Sa formation en Europe X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle*, Les Belles Lettres, Paris, 1991, traduit de *The formation of a Persecuting Society. Power and deviance in Western Europe 950-1250*, Blackwell, Oxford, 1987. Voir aussi Beverly Mayne Kienzle, *op. cit.*, York Medieval Press, 2001.

46. Eugène Martin-Chabot, *op. cit.*, laisse 60 v. 7-14 : « *Que lo coms tenga patz e cels qu'ab lui seran / e laisse los roters o anoit o deman; / reda lor dreits als clerics, que sian sobiran / de tras-tot aiselo que li demanderan; / e giet de sa bailia totz los Juzieus trafan, / e-ls crezens dels eretges, aicels que ilh diiran; / que el les reda totz e so tro a un an, / per far tot lor plazer e so qu'eli voldran.* »

47. Eugène Martin-Chabot, *op. cit.*, laisse 73, v. 6-7.

48. Citons par exemple, les clauses imposées par Simon de Montfort lors de la reddition de Moissac : « *Al comte de Montfort se voldran acorder; / Mas el lor a jurat, per los sants d'outra mer, / Non lassarà a vida un solet escaper / Si-ls roters no li rendon, que l'an fait trebalher. [...] Als crozats fo rendutz Moissags un bo mati, / E-ls roters foron pres e menatz en traïn, / pus de trecent n'aucizon, so cug, per sent Martin, / E si n'agon arnes e cavals e rocins.* » *Ibid.*, laisse 123, v. 18-21 ; laisse 124, v. 1-4.

49. *Ibid.*, laisse 8, v. 15 ; laisse 68, v. 13.

50. *Ibid.*, laisse 68, v. 13.

51. *Ibid.*, laisse 8, v. 15.

52. Pendu (laisse 68, v. 17) ou brûlé (laisse 68, v. 19).

53. *Ibid.*, laisse 15, v. 6-16 : [le vicomte de Béziers] « *Sest fo catholics : de so trag az auctor / mot cleric e mot canonge qu'estan en refrechor; / Mans, car era trop joves, avia ab totz amor, / E sels de son país, de cui era senhor, / No avian de lui ni regart ni temor, / Enans jogan am lui co si fos compahnor. / E tuit sei cavalier e l'autre vavassor / Tenian los eretges, qui en castel, qui en tor; / per que foron destruit e mort a desonor. / El meteis ne morig, a mot granda dolor, / dont fo pecatz e dans, per cela fort error.* » Notons que la « *fort error* » peut parfaitement désigner l'hérésie elle-même.

54. *Ibid.*, laisse 34, v. 1-19. Voir Gérard Gouiran, « Les conseils de guerre tenus par Simon de Montfort dans la seconde partie de La *Chanson de la Croisade albigeoise* », *Hommage à Francis Dubost*, « Furent les merveilles prouvées Et les aventures trouvées », Études recueillies par F. Gingras, Fr. Laurent, Fr. Le Nan et J.-R. Valette, Champion, 2005, p. 281-305.

55. Eugène Martin-Chabot, *op. cit.*, laisse 16, v. 11 - laisse 17, v. 9.

56. *Ibid.*, laisse 106, v. 11-14.

57. Voir CCA, laisse 2, v. 6-8a : « *trastot Albiges [...] / Carcasses, Lauragues tot la major partia. / De Bezers tro a Bordel.* »

58. *Ibid.*, laisse 2, v. 11-23.

59. Sur la prédication cistercienne contre l'hérésie dans le Sud occitan, V. Beverly Mayne Kienzle, *op. cit.*, York Medieval Press, 2001.

60. Eugène Martin-Chabot, *op. cit.*, laisse 2, v. 14-16.

61. *Ibid.*, laisse 2, v. 17-19.

62. *Ibid.*, laisse 2, v. 22.

63. Sur le maniement idéologique du personnage du roi d'Aragon dans la *Chanson de la croisade albigeoise*, voir notre contribution au colloque international tenu en mars 2009 à Béziers sur les rapports littéraires occitano-catalans, à paraître dans la *Revue des Langues romanes*.

64. Argument favori de l'Anonyme, et à travers lui, des contestataires de la croisade. Voir par exemple, les débats du concile de Latran, *ibid.*, lisses 143-152 ; plus spécifiquement laisse 149, v. 11-18.

65. *Ibid.*, laisse 13, v. 16.

66. *Ibid.*, laisse 27, v. 22.

67. Eugène Martin-Chabot, *op. cit.*, laisse 14, v. 8.

68. *Ibid.*, laisse 84, v. 8.

69. *Ibid.*, laisse 15, v. 13.

70. Au sens strict de ministre de l'hérésie.

71. Tel qu'il nous l'offre dans son préambule.

72. Après échec des tentatives de conversion, et si l'excommunication ne suffit pas à ramener l'hérétique sur le chemin de l'Église, on dénombre chez Guilhem de Tudela trois types de mises à mort : la pendaison, le bûcher et l'ensevelissement. Voir Marjolaine Raguin, *Hérésie et hérétiques dans la Chanson de Guilhem de Tudela*, Mémoire de Master 2 Recherche, Université Paul Valéry, Montpellier 3, 2008.

73. Le statut de la prise de parole littéraire de Guilhem de Tudela nous semble tout à fait intéressant. Bien qu'il ne s'agisse ici que d'une esquisse, on notera que selon nous, la sincérité de l'auteur dans sa démarche est le trait le plus marquant de celle-ci, et ce, malgré les artifices relatifs notamment à son application à la tâche et à la question du mécénat. En effet, d'après ce que son œuvre nous permet de constater, Guilhem de Tudela, et c'est sa thèse, croit avec force à la nécessité d'éradiquer l'hérésie par la croisade, étant donné que les campagnes de prédication anti-hérétique n'ont rien apporté de probant ; il a certainement été sensible aux sermons des prédicateurs croisés. Sa qualité de témoin de la croisade est un atout pour son écriture, il parle d'une situation qu'il connaît, qu'il a vu se préparer à partir des terres sud-occitanes. Sa sincérité et sa connaissance du terrain confèrent à son œuvre une dimension

d'engagement. On peut penser qu'il accomplit là une bonne œuvre au service de la communauté sociale dans laquelle il évolue. Le fait qu'il soit témoin de la croisade permet de donner du poids à son récit car même s'il défend une thèse, celle-ci est d'autant plus audible pour le public que l'auteur en est un « témoin » des événements, ayant donc par-là une certaine idée la supposée vérité historique. Par ailleurs, il soutient cette thèse avec d'autant plus de force qu'il lui accorde de l'importance. C'est là que nous retrouvons la variante du ms. A des vers 14-20 de la laisse 1 : « *Albirè s'e son cor [car era ichernit / E de so que volia apert e amarvir] / Que el fezes un libre que fos pel mon auzit, / Qu'en fos sa savieza e son sen expandit* ». La question n'est pas pour nous de savoir si l'auteur a rédigé ou non cette version, plutôt que celle mentionnant les bienfaiteurs de Guilhem de Tudela; le fait est que la critique n'a pas de réponse. (Voir Martin-Chabot, *op. cit.*; Meyer, *La Chanson de la croisade contre les albigeois*, Paris, 1879; et Robert Lafont, *La geste de Roland*, Paris, 1991). Cependant, il est certain que l'auteur ou sa réception immédiate a perçu, et une fois encore malgré les ornements topiques, la nécessité que l'écriture de ce livre représentait pour l'auteur, celui-ci souhaitant partager ce que son savoir lui avait permis de percevoir des changements du monde dans lequel il évoluait. Cette dimension de l'écriture fait partie intégrante des caractéristiques de ce prologue, elle s'articule avec l'affirmation de la forte propagation de l'hérésie en territoire occitan.

74. Et si la tautologie peut prêter à sourire, la distinction entre les différentes natures des textes des chroniqueurs et de Guilhem est fondamentale.

75. Cette distinction entre ce qu'il est permis d'écrire en latin dans une langue destinée aux clercs et personnes cultivées et ce que l'on doit se contenter de dire au peuple est une problématique centrale en ce qui concerne la diffusion et la répression de la poésie anticléricale composée en langue romane. Voir Sergio Vatteroni, *Falsa clerica, La poesia anticlericale dei trovatori*, Edizioni dell'Orso, Torino, 1999.

76. La démonisation de l'hérétique est une figure classique de la prédication anti-hérétique, voir par exemple: Jean-Louis Biget, *Hérésie et inquisition dans le midi de la France*, Picard, 2007, p. 8. et Beverly Mayne Kienzle, « La prédication: pierre de touche de la dissidence et de l'orthodoxie », *Heresis*, 1999, n° 30, p. 11-51.

77. Ce retour « en douceur » de la dissidence à l'orthodoxie, parmi le public potentiellement dissident, ou tenté de l'être en réaction aux exactions croisées, se trouve largement favorisé par le fait que « les porteurs de la dissidence n'ont jamais rompu de manière absolue avec l'Église, dans leur pratique publique et privée (élection de sépulture, donations pieuses, participation aux processions et aux confréries). »; Jean-Louis Biget, *op. cit.*, p. 33.

78. On se rappellera la bravoure et la noblesse d'Aimeri de Montréal, ou encore la légitime colère de Simon de Montfort face à la trahison de seigneurs occitans... L'auteur est certainement sincère, notamment pour Aimeri, ou encore lorsqu'il prétend que seul un seigneur occitan était capable de délivrer sans conditions un prisonnier de la qualité de Bouchard de Marly; remarquons seulement que cela ne va pas sans servir son argumentation.

79. Et c'est ce que Guilhem de Tudela s'attache à établir.

80. Le terme « hérésie » étant pris ici dans son sens le plus large comme nous avons pu le définir au cours de ce travail, c'est-à-dire une fois qu'on lui a adjoint toutes les déviances qu'Innocent III y assimile dans sa lettre à Raimon VI du 29 mai 1207, Bulle d'Innocent III du 29 mai 1207 (Migne, t. CCXV, col. 1166) et Pierre des Vaux-de-Cernay, *Histoire de la guerre des Albigeois 1203-1218*, éd. Paléo; pièces historiques II, p. 288.

81. En cela, Guilhem de Tudela semble se conformer à l'assertion des légats cisterciens en Languedoc, voir par exemple: Geoffroy d'Auxerre, PL, t. CLXXXV, col. 414; Henri de Marcy, *ibid.*, t. CCIV, col. 240.

82. Robert-I. Moore, *op. cit.*, Les Belles Lettres, Paris, 1991. Voir aussi: Beverly Mayne Kienzle, *op. cit.*, York Medieval Press, 2001.

83. Alors même qu'il semble à première vue utiliser avec soin l'adaptation en langue vulgaire de la terminologie romaine pour désigner l'hérésie et les hérétiques.

84. Il en va de l'identification des hérétiques chez Guilhem de Tudela comme de ce que souligne Jean-Louis Biget, entre autres, à propos de l'opinion des légats pontificaux: « Leur conception de l'hérésie s'avère du reste extensive; tout réfractaire à la paix qu'ils veulent faire jurer aux princes temporels, définie Paix de Dieu, se trouve *ipso facto* catalogué hérétique. », *op. cit.*, p. 12.

# 1209-2009, cathares : une histoire à pacifier ?

*actes du colloque international tenu à Mazamet  
les 15, 16 et 17 mai 2009  
sous la présidence de Jean-Claude Hélas*

*textes rassemblés par Anne Brenon*

Aucun chantier historique n'est jamais clos, puisque l'Histoire s'inscrit elle-même dans l'Histoire, et que chaque génération d'historiens pose au matériau documentaire un questionnement renouvelé. Ainsi du phénomène hérétique médiéval, en particulier de l'histoire des groupes dissidents aujourd'hui conventionnellement désignés comme « cathares ».

Depuis Jean Duvernoy, nous savons désormais que les cathares étaient des chrétiens médiévaux, représentatifs du débat intellectuel et spirituel du tournant des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, et selon des développements sociaux divers, bien au-delà des seuls pays d'oc.

En mai 2009, à Mazamet, un colloque international a permis à une vingtaine de spécialistes de toutes disciplines – de l'histoire médiévale à celle des religions ou à la philologie romane – d'exposer et de confronter, en amical et respectueux débat, les avancées de leur recherche sur les « cathares ». Les communications s'organisaient selon trois grands thèmes : la construction de l'hérésie ; théologie et ecclésiologie de la dissidence ; causes et conditions de la disparition du catharisme ; chaque partie étant suivie d'une table ronde entre les chercheurs et avec le public.

Tel est l'ensemble qui se trouve ici retranscrit.

Images et concepts de « l'hérésie », 800 ans après la croisade contre les Albigeois, ressortent aujourd'hui précisés, clarifiés – tendent enfin à s'exorciser. Et on se prend à respirer le grand bol d'oxygène d'une recherche neuve, rajeunie.

ISBN 978-2-86266-629-7



29 € 9 782862 666297